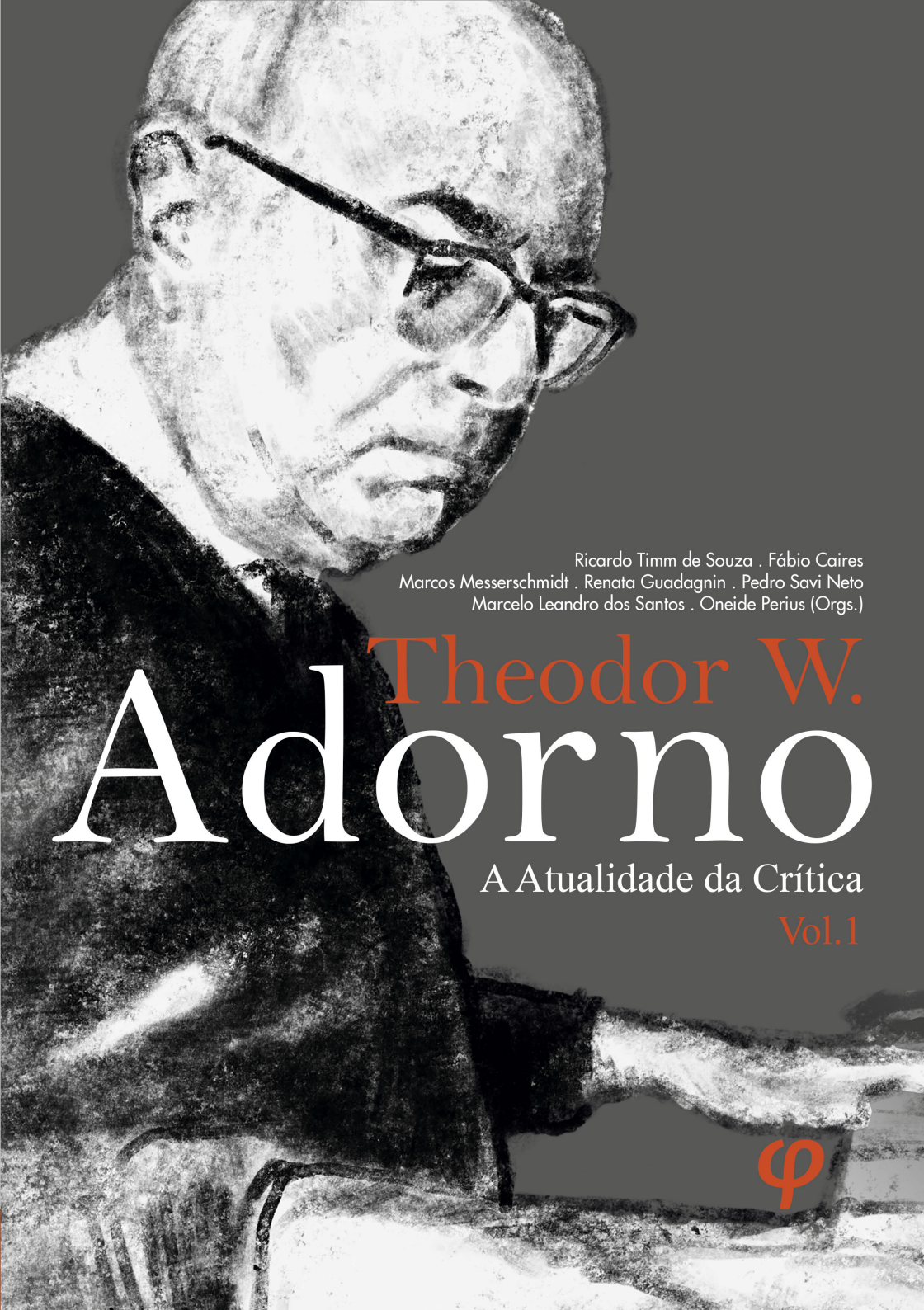




Ricardo Timm de Souza . Fábio Caires
Marcos Messerschmidt . Renata Guadagnin . Pedro Savi Neto
Marcelo Leandro dos Santos . Oneide Perius (Orgs.)

Theodor W. Adorno

A Atualidade da Crítica

Vol.1



No aniversário dos 114 anos do nascimento de Theodor W. Adorno, a sua proposta de crítica (negativa) social, pautada no desvelamento das condições que impedem o sujeito agir como tal, se apresenta como uns dos mecanismos necessários para compreensão e crítica do atual contexto, tanto nacional, quanto internacional. Nessa medida, revisitá-lo é fundamental para que se compreenda adequadamente o presente. Com esse intuito, reuniremos importantes pensadores contemporâneos, em nível nacional e internacional, para apresentarem e discutirem a atualidade da crítica de Adorno a partir das cinco principais temáticas abordadas por Adorno: “Estética, música e literatura”, com os professores Prof. Dr. Fábio Akcelrud Durão (UNICAMP) e Prof. Dr. Martin Niederauer (Fakultät Gestaltung Würzburg – FHWS); “Formação, Experiência formativa e Educação” com Prof. Dr. Bruno Pucci (UNIMEP) e Prof. Dr. José Antônio Zamora (CCHS-Madrid); “Dialética negativa, materialismo e filosofia moral” com o Prof. Dr. Douglas Garcia Alves Júnior (UFOP) e Prof. Dr. Eduardo Soares (UFMG) e o Prof. Dr. Verlaine Freitas (UFMG), e, por fim, “Indústria cultural, Violência Institucional e reificação” com o Prof. Dr. Salo de Carvalho (UFRJ) e o Prof. Dr. Silvio César Camargo (UNICAMP). Além destas mesas temáticas, contaremos com duas grandes conferências: a inicial com o Prof. Dr. Christoph Türcke (Uni. Leipzig) e de encerramento com o Prof. Dr. Andreas Gruschka (Uni. Frankfurt).



T H E O D O R W.
ADORNO

A atualidade da Crítica
Vol.1

Comitê Científico

Bruno Pucci — Universidade Metodista de Piracicaba

Douglas Garcia Alves Júnior — Universidade Federal de Ouro Preto.

Eduardo Soares Neves Silva — Universidade Federal de Minas Gerais

Fábio Akcelrud Duão — Universidade Estadual de Campinas

Hans-Georg Flickinger - Universidade de Kassel

Imaculada Maria Guimaraes Kangussu — Universidade Federal de Ouro Preto

Luiz Roberto Gomes — Universidade Federal de São Carlos

Marcelo Leandro dos Santos - Centro Universitário Univates

Martin Niederauer — Fakultät Gestaltung Würzburg

Oneide Perius — Universidade Federal do Tocantins, Campus de Palmas

Ricardo Timm de Souza — Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

Rodrigo Antonio de Paiva Duarte — Universidade Federal de Minas Gerais

Silvio César Camargo — Universidade Estadual de Campinas

Verlaine Freitas — Universidade Federal de Minas Gerais

Vladimir Pinheiro Safatle — Universidade de São Paulo

José Antônio Zamora Zaragoza — Centro de Ciencias Humanas y Sociales (CSIC/Madrid)

T H E O D O R W.
ADORNO

A atualidade da Crítica
Vol.1

Ricardo Timm de Souza . Fábio Caires . Marcos Messerschmidt
Renata Guadagnin . Pedro Savi Neto . Marcelo Leandro dos Santos
Oneide Perius (Orgs.)

φ editora fi

Diagramação e capa: Lucas Fontella Margoni

Arte da capa: Talins Pires de Souza

O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.



<http://www.abecbrasil.org.br>

Todos os livros publicados pela Editora Fi
estão sob os direitos da Creative Commons 4.0
https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



A publicação contou com o apoio CAPES/PAEP
no âmbito do projeto: Nº 0920/2017,
Processo Nº 88881.140175/2017-01

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

SOUZA, Ricardo Timm de; CAIRES, Fábio; MESSERSCHMIDT, Marcos; GUADAGNIN, Renata; SAVI NETO, Pedro; SANTOS, Marcelo Leandro dos; PERIUS, Oneide (Orgs.).

Theodor W. Adorno: a atualidade da crítica: vol. 1 [recurso eletrônico] / Ricardo Timm de Souza; Fábio Caires; Marcos Messerschmidt; Renata Guadagnin; Pedro Savi Neto; Marcelo Leandro dos Santos; Oneide Perius (Orgs.). - Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2017.

183 p.

ISBN - 978-85-5696-179-2

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Theodor W. Adorno; 2. Teoria crítica; 3. Congresso internacional; 4. Estética. 5. Escola de Frankfurt I. Título.

CDD-100

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia 100

SUMÁRIO

PREFÁCIO	9
ARTE E NEGATIVIDADE: DA ATUALIDADE CRÍTICA DA ESTÉTICA ADORNIANA Belkis Souza Bandeira; Avelino da Rosa Oliveira	13
LA DIALÉCTICA DEL SUJETO MORAL EN THEODOR W. ADORNO Ezequiel Ipar	29
AUTONOMIA X AJUSTAMENTO: THEODOR W. ADORNO E O PROBLEMA DA (SEMI)FORMAÇÃO Fábio Caires Correia	49
DECAIMENTO TENDENCIAL DA EXPRESSIVIDADE DA LINGUAGEM E A SUA CRÍTICA Francisco Luciano Teixeira Filho	71
ESCLARECIMENTO, UMA QUESTÃO DE INTENSO BRILHO? Marcelo Leandro dos Santos	83
PENSAMENTO E NEGATIVIDADE FRENTE ÀS BARBÁRIES EM THEODOR W. ADORNO Olmaro Paulo Mass	97
SOBRE A ATUALIDADE DA FILOSOFIA: THEODOR ADORNO E JACQUES DERRIDA Oneide Perius	113
FISCH IM WASSER: VISAGE DE UMA BESTA Alexandre Pandolfo	125
ENIGMA E INTERPRETAÇÃO: ANOTAÇÕES ENTRE LITERATURA E FILOSOFIA Pedro Savi Neto	135
ANIMAIS: ALGUNS APONTAMENTOS ACERCA DA DOMINAÇÃO E A URGÊNCIA DE SUA DESCONSTRUÇÃO PARA UMA “ÉTICA RADICAL” Renata Guadagnin	149
A DESOLAÇÃO DA CIDADE COMO META: UMA CRÍTICA À URBANIZAÇÃO A PARTIR DA NOÇÃO DE “VIDA DANIFICADA” Talins Pires de Souza	165

PREFÁCIO

Viver a contemporaneidade – cujo devir parece capturado pela expectativa totalizante do mundo administrado – exige, desde a perspectiva de um viver autêntico, a potencialização do caráter crítico do pensamento. Tal potencialização da crítica se justifica na medida em que seu movimento teórico enfrenta uma contínua pressão, cujo objetivo geral consiste na manutenção do estado das coisas. Toda pressão emanada dessa manutenção implica – na sua condição de força contrária – a inibição da crítica como desdobramento teórico. Os processos de naturalização da vida concreta negam as contradições que compõem a realidade. A crítica – proposta como relação dialética – apresenta sua relevância justamente na medida em que desmascara a pretensa naturalidade de certas contradições, que, ao invés de serem paulatinamente dissolvidas, foram elevadas ao *status* de culto nas sociedades atuais. A luta clássica por emancipação é hoje percebida como projeto frustrado, na medida em que seus antigos obstáculos foram realocados como propósitos da produção vigente, invertendo completamente a função originalmente libertadora do esclarecimento. Essa perversão incrustada na racionalidade pode ser atestada nas diferentes esferas da cultura e da formação, incluindo, de modo desolador, a educação em seus diferentes níveis.

O controle e a contenção do pensamento evoluem progressivamente. Seus métodos consistem em sitiar os âmbitos autênticos da crítica e substituí-los por discussões instrumentais que visam exclusivamente ao fortalecimento da lógica existente, esfriando a chama dialética da crítica. Cada vez mais o pensamento daquilo *que é* toma mais fôlego, enquanto as possibilidades daquilo *que poderia ser* são sufocadas. A partir desse quadro, a necessidade da crítica assume como imperativo a sua própria vitalidade. Resta à crítica a tarefa de enfrentar a departamentalização do conhecimento no âmbito institucional propondo a realização de atividades capazes de reunir diferentes formações e perspectivas. Esse posicionamento aparentemente subversivo é sua chance remota de revitalização.

Dado o contexto, torna-se fundamental que se mantenha viva a discussão sobre *a atualidade da crítica*, não como uma forma “de conservar o passado, mas de resgatar as esperanças pretéritas”, conforme afirmam Adorno e Horkheimer. Justamente em função disso, esse é o tema do *I Congresso Internacional Theodor W. Adorno*. As filosofias de caráter idealista fracassaram em seu sonho esquizofrênico de fazer coincidir teoria e realidade. Nessa medida, a filosofia permanece viva, embora Adorno tenha observado que ela perdera o instante de sua realização. Ela permanece viva não para continuar uma tarefa impossível e patológica, mas justamente para desvelar as estruturas históricas e sociais que determinam a diferença entre o mundo *que é* e o mundo *que poderia ser*. Esse descompasso foi de algum modo identificado por Adorno, que percebeu a humanidade afundar em um novo tipo de barbárie. A humanidade *verdadeiramente humanizada*, enquanto aquilo que *poderia ser*, em contraposição à barbárie que *ainda é*, torna-se insígnia para a existência humana.

Nesse sentido, passados quase 70 anos da célebre afirmação – a qual Adorno compartilha com Horkheimer – sobre a permanência da barbárie na sociedade civilizada, percebe-se que as suas análises não perderam a vivacidade, entendida como capacidade de fazer refletir sobre a realidade. Ao contrário, o conjunto da obra adorniana cada vez mais faz sentido, tanto em nível nacional quanto internacional. A análise de sua filosofia, ao longo do tempo, mostra que o nervo do descompasso entre civilização e barbárie está cada vez mais exposto, por um lado, mas, por outro, cada vez menos considerado nas iniciativas institucionais para a civilização do mundo. Os obstáculos à emancipação do ser humano na construção de seu estado verdadeiramente humano – destacados em Marx e atualizados por Horkheimer, tendo em vista um novo estágio do capitalismo e presentes na obra de Adorno sob a forma de um *mundo administrado* – estão cada vez mais acentuados. As reiteradas crises que supostamente destruiriam o capitalismo fizeram dele um sistema ainda mais cruel, aumentando a necessidade de integração das massas ao sistema como única forma de *sua* sobrevivência, tornando ainda mais violenta a competição em torno desse

movimento de integração e de repressão contra aqueles que tentam resistir.

O presente livro foi idealizado como parte integrante de uma coleção de três volumes, pensada como registro do *I Congresso Internacional Theodor W. Adorno: a atualidade da crítica*, realizado na PUCRS, de 11 a 14 de setembro de 2017, como comemoração ao aniversário de 114 anos do nascimento do filósofo. Este primeiro volume da coleção reúne textos dos integrantes da comissão organizadora e de pesquisadores convidados, todos com estudos em torno da obra adorniana.

Por fim, merece nota que a iniciativa tanto do livro quanto do Congresso partiu de um pesquisador altamente comprometido com o exercício da crítica na sua condição de possibilidade de construção de um mundo justo, como *poderia ser*. Em torno das lições do Professor Ricardo Timm de Souza, os pesquisadores que colaboraram com o presente livro renovam o seu compromisso com a máxima adorniana do “pensamento que nega a injustiça”.

Marcelo Leandro dos Santos

Pedro Savi Neto

Setembro de 2017.

ARTE E NEGATIVIDADE: DA ATUALIDADE CRÍTICA DA ESTÉTICA ADORNIANA

Belkis Souza Bandeira¹
Avelino da Rosa Oliveira²

A arte é magia, liberada da mentira de ser verdade. (Adorno)

U-tópos, o não-lugar, é lugar de vida feliz e plena para seus habitantes, os quais vivem às margens do caudaloso rio *An-hydro*, o sem-água, cujas águas puras são por todos cuidadas com máximo zelo.

A *Utopia* (2004), como obra literária e peça de ficção, longe de propor abrigo na cômoda fuga do real, é o mais estridente grito que poderia emitir a voz de Thomas Morus em face da mentira mal disfarçada de verdade absoluta. A insubmissão à realidade é negação do existente instituído, é sua crítica pela expressão criativa de possibilidades de não identificação com o inumano. A *Utopia* é como um grito da arte, para o qual já não tem mais forças a razão que emasculou a verdade.

Nos dias que transcorrem, cada vez mais urge colocar no horizonte um outro mundo possível, pois vivemos tempos por demais complexos. Ainda que em contextos históricos distintos, no cerne das crises que assolam tantos países desenvolvidos como periféricos, revelam-se os reflexos dos arranjos estruturais da sociedade, na busca da sustentação do modelo econômico hegemônico diante do esgotamento das condições de sua manutenção. Numa perspectiva mais ampla, encontramos um cenário mais estarrecedor – presenciamos a ruptura com os pilares que alicerçam a civilização ocidental desde a modernidade, quais sejam, o potencial da razão como princípio legitimador de uma sociedade equânime, democrática e que contribua para o desenvolvimento humano em seus múltiplos aspectos.

¹ Doutora em educação. Professora do departamento de Fundamentos da educação do Centro de educação da Universidade Federal de Santa Maria.

² Doutor em educação. Professor Titular aposentado da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Pelotas.

No ano em que a *Dialética do Esclarecimento*³, uma das mais importantes obras do pensamento contemporâneo, completa 70 anos de sua primeira publicação (1947), percebemos que permanecem atuais as reflexões de Theodor Adorno e Max Horkheimer no início dos anos 40 do século passado, em sua perplexidade diante da ausência de um princípio racional que pudesse justificar a barbárie instaurada na história. Nesses momentos, em que a realidade se distancia de qualquer referência de verdade e silencia o movimento da história, mais do que nunca é necessário que o pensamento recue e busque sua autorreflexão, na tentativa de amenizar o sofrimento humano. Assim, na busca de alguma compreensão acerca dos rumos de nossa história presente, a (re)leitura dessa obra é capaz de oferecer indícios para que possamos traçar os caminhos do presente à luz do legado do pensamento filosófico. Neste trabalho, buscaremos como percurso uma perspectiva crítica da sociedade pelo viés da cultura, entendida enquanto espaço privilegiado das manifestações simbólicas que constituem o homem enquanto tal.

Os pensadores da cultura contemporânea têm apresentado a compreensão de que a produção cultural está em estreita relação com a produção de mercadorias em geral – há uma urgência econômica em produzir novidades, ou pelo menos parecer produzi-las. Fruto da difusão globalizada do capitalismo, tudo se transforma, potencialmente, em mercadoria e torna-se passível de ser comercializado: a arte, o amor, a natureza, a cultura e a própria existência das pessoas, moldada para a adaptação a um contexto que privilegia o aspecto econômico em detrimento da subjetividade. Fruto de uma racionalidade preocupada muito mais com a eficácia dos meios do que com a racionalidade dos fins, a vida humana vai perdendo espaço, uma vez que as esferas da subjetividade, como as simbólicas, também são subordinadas à lógica da mercadoria. “O mundo inteiro é forçado a passar pelo

³ Grande parte desta obra foi construída a partir de anotações de Gretel Adorno durante os debates de Theodor Adorno e Max Horkheimer. Concluída em 1944, a primeira edição da *Dialética do Esclarecimento* foi pela editora Querido Verlag, de Amsterdã e relançada na Alemanha em 1969.

filtro da indústria cultural”. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.118)

A partir do amplo desenvolvimento tecnológico, fruto dos avanços da ciência, consolida-se uma nova ordem, na qual a arte também é cooptada pela indústria para servir à imensa engrenagem que visa sua manutenção. A Indústria Cultural⁴ se apropria dos bens culturais para identificá-los com a lógica do mercado, transformando-os em bens de consumo, o que resulta na perda do caráter autônomo da arte e, portanto, de um princípio que lhe é essencial, a liberdade. Desse modo, grassa um processo de empobrecimento da experiência estética e de embotamento perceptivo dos indivíduos.

Mas, se de um lado as obras de arte submetem-se às leis de mercado, de outro, possuem leis próprias. Enquanto expressão autêntica, “negam o caráter mercantil da sociedade”. Revisitando o conceito moderno de autonomia da arte⁵, Adorno e Horkheimer⁶ identificam aí o oposto do produto cultural da Indústria. “O princípio da estética idealista, a finalidade sem fim, é a inversão do esquema a que obedece socialmente a arte burguesa: a falta de finalidade para os fins determinados pelo mercado” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.148).

Para melhor caracterizar o processo de transformação da cultura em mercadoria, Adorno recorre às categorias *valor de uso* e *valor de troca* e *fetichismo da mercadoria*, oriundas do pensamento

⁴ Rodrigo Duarte (2004) divide a obra Dialética do Esclarecimento em três partes: a primeira inicia com o ensaio “O conceito de esclarecimento” e em conexão com este, os dois excursos, “Ulisses ou Mito e Esclarecimento” e “Juliette ou Esclarecimento e Moral”. A segunda parte inicia com o emblemático ensaio “A Indústria Cultural: O Esclarecimento como Mistificação das Massas”, ao qual recorremos largamente ao longo deste artigo, ao utilizarmos como categoria de análise a expressão Indústria Cultural, proposta por Adorno no referido ensaio. O último texto denomina-se “Elementos de Anti-semitismo: Limites do Esclarecimento”, em cuja redação participou também Leo Löwenthal, também colaborador do Instituto de Pesquisa Social. A parte intitulada “Notas e esboços” são consideradas por Duarte como exemplificações das teses desenvolvidas nos textos principais. (DUARTE, 2004).

⁵ Esse conceito provém principalmente da estética idealista de Kant, desenvolvida na *Crítica da Faculdade do Juízo* (Kant, 1995), onde defende que o juízo estético é essencialmente desinteressado, não depende de qualquer forma de vontade.

⁶ Conforme o ensaio Indústria cultural como esclarecimento das massas. Dialética do Esclarecimento (1985).

marxiano (MARX, 1998, p.57-105). Os bens culturais, que no passado tinham valor de uso pois predominava uma relação de proximidade, de afinidade entre a obra e o apreciador, transformam-se em valor de troca, sendo percebidos a partir da possibilidade de serem trocados, não mais pelo vínculo de proximidade com a obra. O valor não se estabelece em si mesmo, mas na possibilidade de ser negociado. Os consumidores da cultura, alheios ao seu caráter mercantil, constroem uma falsa relação de encantamento identificada como fetichismo⁷. Segundo Marx, o caráter de fetiche da mercadoria provém do fato de, apesar de sua característica de coisa, conter as relações sociais que a produzem.

O valor não traz escrito na frente o que ele é. Longe disso, o valor transforma cada produto do trabalho num hieróglifo social. Mais tarde, os homens procuram decifrar o significado do hieróglifo, descobrir o segredo de sua própria criação, pois a conversão dos objetos úteis em valores é, como a linguagem, um produto social dos homens. (MARX, 1998, p.96)

Ao mesmo tempo em que é envolvida como mercadoria pela Indústria Cultural, a obra de arte, como produto autenticamente humano, pode distanciar-se desta condição pela possibilidade imanente de fugir à dicotomia mercantil de valor de uso e valor de troca, apontando para a possibilidade de um valor que lhe seja intrínseco, para além de seu uso imediato, como finalidade sem fim da fórmula kantiana.

O valor de uso da arte, seu ser, é considerado como fetiche, e o fetiche, a avaliação social que é erroneamente entendida como hierarquia das obras de arte- torna-se seu único valor de uso, a única qualidade que elas desfrutam. É assim que o caráter mercantil da arte se desfaz ao se realizar completamente. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985 p.148)

⁷ “(...) É o que ocorre com os produtos da mão humana, no mundo das mercadorias. Chamo a isso de fetichismo, que está sempre grudado aos produtos do trabalho, quando são gerados como mercadorias. É inseparável da produção de mercadorias.” (MARX, 1998, p.94)

A arte, na perspectiva da teoria de Adorno, está em permanente relação com o contexto social, não apenas como um aspecto extrínseco, mas como algo que lhe é essencial, conferindo-lhe um duplo caráter; de um lado, configura-se como elemento distinto da realidade empírica, incapaz de produzir efeitos sociais, de outro, aparece na realidade empírica como efeito social, enquanto fenômeno estético. Contudo, seu caráter social só se concretiza na medida que se constitui como autônoma.

Na *Teoria Estética*⁸, obra póstuma publicada em 1970, Adorno traz diversos elementos que nos ajudam no entendimento de sua teoria da arte, mergulhando em sua própria historicidade. Nesse sentido, teoria estética e teoria social interpenetram-se. Para o frankfurtiano a arte só pode ser definida “previamente pelo que ela foi outrora, mas apenas é legitimada por aquilo que se tornou, aberta ao que pretende ser e àquilo em que poderá talvez tornar-se” (ADORNO, 1993, p. 13). É nessa constelação histórico-social da arte que Adorno desenvolve a crítica social, ao mesmo tempo que a relaciona com uma teoria do conhecimento, uma vez que a relação de diferença entre arte e empiria pode clarificar o que na relação de identidade entre sujeito e objeto impõe o sufocamento do não-idêntico na sociedade.

(...) Toda a obra de arte aspira por si mesma à identidade consigo, que, na realidade empírica, se impõe à força a todos objectos, enquanto identidade com o sujeito e, deste modo, se perde. A identidade estética deve defender o não-idêntico que a compulsão à identidade oprime na realidade.” (ADORNO, 1993, p.15)

Por ser ao mesmo tempo fato social e autonomia, a referência da arte com relação à sociedade se dá em oposição a sua função dentro do social, tornando-se assim um *Outro* para a sociedade, destacando-se do mundo empírico, com uma essência

⁸ Devido a sua morte inesperada em 1969, Adorno não conseguiu dar uma ordenação adequada ao texto da referida obra. Segundo nota do tradutor da edição portuguesa ora citada, Artur Morão, a *Teoria Estética* comporia um tríptico na produção de Adorno, juntamente com a *Dialética Negativa* e outra obra de filosofia moral, que nunca chegou a ser concretizada.

própria, o que garante a sua existência e sua validade como não-valor no mundo administrado. “A autonomia da obra de arte é o seu modo de realização de uma razão outra, de um saber outro que se distancia da ideologia dominante e deste modo acaba por questioná-la” (TIBURI, 1995, p.121)

Para Adorno a arte vai modificando-se qualitativamente num contínuo movimento dialético e remete seu conceito para aquilo que ela não contém, sendo interpretável apenas pela lei do seu movimento em relação com o que ela não é, portanto, a partir de seu *Outro*. Por sua autonomia, liberta-se da realidade empírica e impõe-se como denúncia do mundo concreto que integra e aliena para manter a ordem estabelecida, critica a sociedade simplesmente pela sua existência. A interpretação adorniana da relação entre racionalidade e *mimese*⁹ no interior da obra de arte constitui-se numa antítese em relação ao modelo de racionalidade vigente na sociedade, tornando a obra de arte uma espécie de paradigma de uma *práxis* possível. Para Adorno a arte autônoma é sempre antitética em relação ao empírico, pois não se orienta pelos mesmos critérios de validade da verdade dos fatos, dos critérios morais ou da utilidade social e, nesse sentido, é sempre antissocial. “A arte é a antítese social da sociedade”. (ADORNO, 1993, p.19)

Na sociedade contemporânea, regida pelo princípio de identidade, que reduz tudo à lógica do mesmo, da mercadoria, as obras de arte apontam para o não-idêntico, para a experiência de um processo distinto do que se estabelece como padrão da sociedade e da razão tradicional, afirmando-se como negação da dominação do todo, como promessa de liberdade em meio à administração geral. Representam um caráter emancipador que se relaciona, entre outros aspectos, à revelação de necessidades reprimidas em nome da adaptação à sociedade, à denúncia da realidade manipulada e à possibilidade de relação com o outro a partir de outra lógica que não a dominante, potencializando um

⁹ O conceito de *mimesis* originalmente pode ser encontrado tanto nas obras de Platão quanto de Aristóteles, ambos viam nesta a representação da natureza. O termo é de origem grega e significa imitação, representação. No contexto deste trabalho não se pretende descrever de forma pormenorizada acerca deste problema, mas a este respeito referimos as leituras de DUARTE (1993) e TIBURI (1995).

estranhamento que oportuniza reconhecer o outro, perdido na correria do cotidiano, assim como os desejos, ocultados em nome de convenções e normatizações sociais.

Wellmer (2003) reafirma o ponto de vista adorniano acerca da arte, defendendo que ela participa do processo de construção e fechamento do mundo de maneira específica, pela ruptura que estabelece com o convencionalizado socialmente, desestabilizando-o e colocando-o em movimento.

(...) como que de olhos e ouvidos abertos, abre novas formas de ver, põe a descoberto deslocamentos e assuntos estranhos, e traz perante nós experiências e emoções para as quais ainda nos faltam palavras. Aqui está situado também seu potencial crítico e articulador e sua referência oblíqua à verdade. (WELLMER, 2003, p.48)

Destarte, é na esfera da estética que, a partir do legado da obra adorniana, construímos hipóteses de crítica às tutelas da sociedade capitalista hodierna. Se a Indústria Cultural dessensibiliza ao impor o consumo de mercadorias fetichizadas, a arte representa um potencial de superação desse modelo, pois projeta novas possibilidades de sentido e, com isso, rupturas com as formas preestabelecidas de percepção e entendimento do mundo e da vida.

A arte incorpora algo como liberdade no seio da não liberdade. O fato de, por sua própria existência, desviar-se do caminho da dominação a coloca como parceira de uma promessa de felicidade, que ela, de certa maneira, expressa em meio ao desespero. (ADORNO, 2001, p.12)

O caminho do negativo, que caracterizou o que Adorno entendia como arte autêntica, pela sua negação dos modelos vigentes, a constitui como uma aliada na tarefa premente de preservar a percepção e os sentidos, embotados pela excitação ininterrupta da mídia e dos inúmeros recursos tecnológicos disponíveis cotidianamente, proporcionando a recuperação de resquícios da experiência danificada. A arte, de alguma maneira, sempre prenunciou esse caminho, enquanto provocação para

sentir o que não é dito de forma explícita na perspectiva racional, mas encontra ecos em outras formas de perceber o mundo e a vida.

Adorno, ao longo de sua obra, estabelece certas relações entre arte, estética e filosofia. Já no início da *Dialética Negativa* faz uma distinção:

A filosofia que quisesse imitar a arte, que quisesse ser por si mesma obra de arte, arriscaria a si mesma. [...] Arte e filosofia não têm seu elemento comum na forma ou no procedimento configurador, mas em um modo de comportamento que proíbe pseudomorfose. As duas permanecem incessantemente fiéis ao seu próprio teor através da oposição; a arte, na medida em que se enrijece contra as suas significações; a filosofia, na medida em que não se atém a nenhuma imediatidade. (ADORNO, 2009, p.21-22)

A relação da filosofia com a arte, portanto, não se realiza pela subsunção de uma na outra, tampouco pela equivalência, mas por uma contraposição entre ambas. A arte parece propor à filosofia, como tarefa filosófica, a realização de sua promessa de ir além do conceito por meio do próprio conceito, enquanto resistência à falsidade representada pela identidade entre o conceito e o conceituado, entre o pensamento e o que é para ser pensado, exigindo que a filosofia não abdique de algo que a arte parece exprimir.

A referida obra, segundo Rodrigo Duarte (2007), em sua motivação básica, é uma vigorosa tentativa de incorporar um elemento estético à filosofia, e um de seus objetivos principais é a consciência, por parte da filosofia, da necessidade de que “o sofrimento radical experimentado pelo homem contemporâneo, atônito diante da opressão e massacres de efeito multiplicado pela tecnologia, manifeste-se a partir do núcleo mesmo do discurso filosófico, não como algo externo, adicionado a partir de fora”. (DUARTE, p.19)

O poder do existente erige as fachadas contra as quais se debate a consciência. Essa deve ousar atravessá-las. Somente isto arrancaria o postulado da profundidade à ideologia.(...) Lá onde o pensamento se projeta para além daquilo a que, resistindo, ele está ligado, acha-se sua liberdade. Essa segue o ímpeto expressivo

do sujeito. A necessidade de dar voz ao sofrimento é condição de toda verdade. Pois sofrimento é objetividade que pesa sobre o sujeito; aquilo que ele experimenta como seu elemento mais subjetivo, sua expressão, é objetivamente mediado. (ADORNO, 2009, p.23-24)

A promessa de felicidade inerente à obra de arte autêntica e autônoma, característica da cultura burguesa, que transcendia as condições precárias da existência material dos homens, apontando para um mundo longínquo e irrealizável materialmente, mas que servia de protesto contra a ordem vigente, é esvaziada no modelo da indústria. O seu “servir à verdade” enquanto resistência à falsa universalidade da integração, pela denúncia da falsidade da organização social dos homens, expressa na tensão entre o universal e o particular, é diluída na identidade, e os extremos acabam confundidos numa imensa e única totalidade.

Para Adorno o que distingue a “grande obra de arte” da arte medíocre é a transcendência à realidade. Seu estilo não consiste na realização da harmonia, na unidade da forma e do conteúdo, do interior e do exterior, do indivíduo e da sociedade, mas nos momentos em que aparece a discrepância, na não-identidade com o todo. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.122-123). Essa não-identidade pode ser percebida na arte a partir do mimético, que resiste no momento expressivo, não-conceitual, na medida que a *mimesis* sobrevive na linguagem. “Seu momento expressivo integral, mimético-aconceitual, só é objetivado por meio da apresentação – da linguagem.” (ADORNO, 2009, p.24).

Na Teoria Estética (1993) Adorno reforça esta assertiva:

Para lá da aporia do belo natural, menciona-se aqui a aporia da estética no seu conjunto. O seu objecto define-se como indeterminável, negativamente. Por isso, a arte necessita da filosofia, que a interprete, para dizer o que ela não consegue dizer, enquanto que, porém, só pela arte pode ser dito, ao não dizê-lo. (ADORNO, 1993, p.89)

Assim, arte e filosofia, embora visem algo que não pode ser exposto nelas próprias, mantêm sua verdade, enquanto possibilidade de ir além do que está dado. Este papel fundamental,

que rege a atividade filosófica ao mesmo tempo que a distingue da arte, é o núcleo próprio da filosofia e que na estética é possível pela crítica.

Outra referência clara de Adorno à relação entre filosofia e arte está também nos Três estudos sobre Hegel (1969), quando observa:

Certamente, o estilo de Hegel é contrário ao entendimento filosófico costumeiro; apesar de que, graças a suas fraquezas elabora outro [entendimento, B.B]: devemos ler a Hegel acompanhando-o enquanto descreve as curvas de seu movimento espiritual e - por assim dizer- acompanhar com o ouvido especulativo aos pensamentos, como se fossem notas; e se é que, em resumo, a filosofia se alia com a arte (na medida em que pretendeu salvar por meio do conceito a mimesis suprimida por este), Hegel se comporta a este respeito como Alexandre com o nó górdio¹⁰. (ADORNO, 1969, p.160)

Desta forma, a tarefa filosófica, tal como propõe Adorno, salvaguarda esferas que sobrevivem como elementos de negatividade, excluídos do discurso teórico, o qual limita-se exclusivamente que está dito. Um pensamento assim permanece rebelde a toda teoria, trazendo um pressuposto estético, que se revela, por força do momento mimético apropriado pelo procedimento conceitual, na forma de exposição.

Pensar a filosofia, na perspectiva proposta por Adorno, compreende pensar modelos, figuras, constelações, que não se estagnam em instâncias ontológicas, mas desvelam a realidade em sua multiplicidade, não no que há de idêntico, mas ao contrário, no que lhe é divergente, diverso, não redutível ao conceitual. Há no pensamento, portanto, uma tensão entre um momento mimético, de imersão no material, naquilo que o constitui em sua diversidade histórica e social; e o momento mediador do pensamento, que não

¹⁰ Relata-se que Alexandre Magno, rei da Macedônia, no início de sua campanha contra os persas, parou em Gordião, capital da Frígia, onde foi informado de que um oráculo havia prometido o império da Ásia a quem desatasse o complicadíssimo nó que prendia a carroça de Górdio, rei da Frígia. Não conseguindo desatá-lo, Alexandre Magno cortou-o com a espada.

o esgota, mas abre-se a sempre novas possibilidades de conhecimento.

A experiência estética assim entendida fundamenta-se na relação entre a atividade reflexiva do sujeito e a obra de arte enquanto força cujas potencialidades não se reduzem à sua aparência imediata, mas revela a possibilidade de um clima cultural de negação da perpetuação da mesquinhez, da superficialidade, da desartificação ¹¹ da arte presente no contexto da sociedade contemporânea.

Para Adorno e Horkheimer a indústria cultural pode se orgulhar de ter transferido a arte para a esfera do consumo, assim como de ter despido a diversão de sua originalidade e ingenuidade, aperfeiçoando sua forma enquanto mercadoria. Para corroborar essa assertiva, os autores distinguem a chamada arte “séria” da arte “leve”: a primeira caracteriza-se como arte autônoma, culta, que apesar de identificada com os princípios burgueses, remete, pela sua meta de uma universalidade verdadeira, a um ponto de vista crítico ao modelo vigente; a segunda, identificada com o entretenimento, ainda que mais popular, não é considerada uma forma inferior da arte. A crítica dos autores assenta-se na tentativa da indústria cultural de fundir ambas com objetivo unicamente de lucro, o que representaria não apenas a corrupção da cultura, mas uma espiritualização forjada da diversão. A reconciliação forçada das duas esferas na cilada do entretenimento resulta na banalização da obra de arte e, portanto, o significado que tinha a arte burguesa é solapado na indústria cultural.

¹¹ *Entkunstung* da arte refere-se ao processo pelo qual a arte perde sua especificidade, sua autonomia, sob a pressão da Indústria Cultural que tenta lhe roubar o papel que tradicionalmente teve, “A diferença humilhante entre a arte e a vida que eles vivem e na qual não querem ser perturbados, porque já não suportariam o desgosto, tem que desaparecer: tal é a base subjectiva da classificação da arte entre os bens de consumo mediante *vested interests*”. (ADORNO, 1992, P.30). Rodrigo Duarte, em vários artigos, desenvolve as características e desdobramentos deste conceito: “Desartificação da arte e construtos estético-sociais”. In: Viso: Cadernos de estética aplicada, v. VI, n. 11 (jan-jun/2012), pp. 1-10; “A desertificação da arte segundo Adorno: Antecedentes e ressonâncias”. In: Artefilosofia: antologia de textos estéticos. Iannini, et.al (orgs.). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015, pp. 66-86.

Essa divisão é ela própria verdade: ela exprime pelo menos a negatividade da cultura formada pela adição das duas esferas. A pior maneira de reconciliar essa antítese é absorver a arte leve na arte séria ou vice-versa. (...) Mas o que é novo é que os elementos irreconciliáveis da cultura, da arte e da distração se reduzem mediante sua subordinação ao fim a uma única fórmula falsa: a totalidade da indústria cultural. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 127)

Assim, o processo de anulação da cultura, incorporado pela fórmula da indústria na sua trajetória de autoperpetuação, contribui para um modelo de sociedade onde predominam, de um lado, o sujeito, reduzido a um ego abstrato, vazio de toda substância exceto, de sua tentativa de transformar tudo e todos em meios para sua preservação e, de outra parte, a natureza esvaziada e reduzida a simples matéria a ser dominada, sem qualquer outro propósito senão sua dominação.

A liberdade absoluta na arte, que é sempre a liberdade num domínio particular, entra em contradição com o estado perene de não-liberdade do todo. (...) A autonomia que ela adquiriu (...) vivia da idéia de humanidade. Foi abalada à medida que a sociedade se tornava menos humana. (ADORNO, 1993, P.11)

O resgate da percepção e da sensibilidade, nos contextos históricos onde o pensamento predominante é o da racionalidade formalizadora, conduz à possibilidade de elevar o pensamento sobre a formação humana para além heteronomia da razão que potencializa um processo de dessensibilização, no qual as experiências afetivas são esvaziadas e substituídas por rituais em que privilegiam-se a aparência e a finalidade a ser alcançada e não os vínculos de solidariedade e promoção dos seres humanos.

Buscamos, ao longo do presente texto, encontrar na estética um acesso às questões centrais no mundo contemporâneo, tais como respeito, ética e solidariedade, pois a arte é um espaço onde ainda se poderia falar do humano, do sofrimento real, distante dos rigores alienantes do discurso da técnica, como um espaço comum em meio à explosão de saberes fragmentados, no qual todos se autorizam a dar sua contribuição.

Para Adorno, a arte é um signo concreto, que mostra a possibilidade de tratamento da pluralidade, das contradições não reprimidas nem resolvidas na falsa identidade com o todo, mas compreendidas e reveladas como tais. “A arte possui seu *outro* na sua própria imanência, porque esta, tal como o sujeito, é em si mediatizada. Deve trazer à linguagem o seu conteúdo social latente: penetrar nele para se ultrapassar.” (ADORNO, 1993, p. 290)

A organização social hodierna requer que estabeleçamos estratégias e criemos paradigmas apropriados, que deem conta da complexidade do tempo presente. Por ora, nossa tarefa é pensar o hoje, esse momento histórico obscuro e triste, e buscar algum caminho que nos permita existirmos, num tempo em que o pensamento capitula e a vida humana é apenas mais um personagem, numa imensa trama de interesses econômicos.

Muitos são os debates e as polêmicas em torno da obra de Adorno. Sabemos que conceitos como o de autonomia da arte e seu papel no contexto das sociedades ocidentais globalizadas são controversos. Muitos críticos consideram a abordagem adorniana elitista por separar a arte da indústria do entretenimento, mesmo quando advoga por sua autonomia; outros, ainda, dirão que a estética adorniana negligencia o entendimento de que a arte deve estar inscrita na vida cotidiana e constituir-se como uma forma de comunicação.

Em contraposição a tais críticas, defendemos que a experiência estética, na perspectiva adorniana, caracteriza-se por uma relação de “mão dupla” com o mundo concreto, uma vez que não se pode negar que a arte está embebida de realidade e, por outra parte, constitui-se no núcleo materialista de uma filosofia crítica que, segundo Suzanne Kloger (2015), se transforma em filosofia da arte. Para esta autora, “(...) a arte ganha em importância com relação a uma crítica da cultura e ao político: ela é transcendente como expressão do mutismo, do estrago, de uma ferida, comunicados na experiência estética.” (KLOGER, 2015, p. 106)

Tomamos, inspirados no pensamento de Adorno, a arte como uma modalidade de relação com o mundo na qual os sentidos se orientam a partir de outros referenciais que não os da

razão instrumental, como metáfora para uma utopia do conhecimento, para pensarmos acerca de processos formativos nos quais o homem possa desenvolver os sentidos e os significados que o orientam em suas ações no mundo, suas relações com o outro, com a sociedade e com a natureza. Dito de outro modo, pensamos a formação como processos de produção de cultura em sentido mais amplo, formação esta que aponta não para as relações existentes, já dadas de antemão, mas para outras, não sabemos se já pensadas ou não, mas com certeza ainda por ser construídas.

Já em meados dos anos 60 do século passado, Adorno sagazmente refletia acerca dos processos de formação humana expropriada:

Seria fictício supor que, entre as condições sociais, sobretudo entre as condições sociais da educação, que encurtam, talham sob medida e estropiam multiplamente as forças produtivas espirituais, que com a indigência reinante no domínio da imaginação (...) todos poderiam compreender ou mesmo apenas notar tudo. (ADORNO, 2009, P.42)

Como já é do conhecimento dos estudiosos da obra adorniana, os conceitos de negação e negatividade são centrais para a compreensão de sua teoria e adquirem centralidade na medida que vão sendo incorporados na perspectiva crítica sob a qual se desenvolve toda obra de Theodor Adorno: crítica da sociedade, crítica da arte, crítica da linguagem. A crítica não era externa ao seu pensamento, mas sua própria essência. “Pensar é, já em si, antes de todo e qualquer conteúdo particular, negar, é resistir ao que lhe é imposto; (...)” (ADORNO, 2009, p.25)

Talvez o livro mais emblemático dessa essência crítica que caracteriza a obra de Adorno seja o que, conforme anunciamos na abertura deste trabalho, completa 70 anos de sua primeira publicação, a *Dialética do Esclarecimento*: neste o exercício crítico expõe nua a sociedade e a cultura burguesas e suas correlações com catástrofes civilizatórias do século XX, e que podem ser estendidas ao século XXI, não apontando para qualquer possibilidade de redenção, mas buscando uma mudança possível para a sociedade.

Esta obra, em última instância, faz uma crítica radical ao capitalismo como ideologia que ainda hoje mantém sua atualidade

com o triunfo do neoliberalismo globalizado. Já viramos mais um século e a regressão à barbárie ainda caracteriza nossa sociedade, o que mais faz com que a crítica adorniana ainda contenha inúmeras possibilidades de atualização. Tal empreendimento, no entanto, só será possível pela efetiva exacerbação da negatividade, pela insubmissão aos cânones do que foi instituído como verdade. Eis, então, a força da arte. Só ela é capaz de escapar da enrijecida objetividade e colocar-nos em consonância sensível com o absolutamente novo, o (ainda) inexistente. Somente a expressividade, simultaneamente compromissada e descomprometida com o real, pode franquear-nos a fronteira de *U-topos*.

Referências

ADORNO, Theodor. “A arte é alegre”. Trad. Wolfgang Leo Maar. In: RAMOS-DE-OLIVEIRA, Newton; ZUIM, Antonio Álvaro Soares; PUCCI, Bruno (orgs.). *Teoria Crítica, Estética e Educação*. Campinas: Autores Associados; Piracicaba: Unimep, 2001.

_____. *Dialética Negativa*. Trad. Marco Antonio Casanova; ver. Eduardo Soares Neves da Silva. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

_____. *Teoria Estética*. Trad. Artur Morão. Lisboa, Portugal: Edições 70, 1993¹².

_____. *Tres estudios sobre Hegel*. Trad. Victor Sanchez de Zavala. Madrid, Espanha: Taurus, 1969. Coleção *Ensayistas de Hoy*; 61.

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*: fragmentos filosóficos. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

DUARTE, RODRIGO. *Mimesis e Racionalidade*: A concepção de domínio da natureza em Theodor W. Adorno. São Paulo: Loyola, 1993. Coleção filosofia; 29.

¹² Na referida edição não consta a especificação da data de publicação. Esta data foi inferida do ano do depósito legal que consta na ficha catalográfica (p.8).

- . Reflexões sobre Dialética Negativa, Estética e Educação. In: PUCCI, Bruno; GOERGEN, Pedro; FRANCO, Renato (orgs.). *Dialética Negativa, Estética e Educação*. Campinas: Alínea, 2007. p.17-30.
- KLOGGER, Susanne. “Música, linguagem e autonomia da arte: Algumas considerações sobre a atualidade do pensamento adorniano hoje”. In: IANNINI, Gilson; GARCIA, Douglas; FREITAS, Romero (orgs.) *Artefilosofia*. Antologia de textos estéticos. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.
- MARX, Karl. *O Capital*. Crítica da Economia Política. Livro 1º: O Processo de produção do Capital. Vol.I.16º ed. Trad. Reinaldo Sant’Anna. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998.
- MORUS, Thomas. *Utopia*. Trad. Anah de Melo Franco. Brasília: Universidade de Brasília: Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais, 2004.
- TIBURI, Márcia. *Crítica da razão e mimeses no pensamento de Theodor W. Adorno*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995. Coleção filosofia; 26.
- WELLMER, Albrecht. “Acerca da negatividade e autonomia da arte. Sobre a atualidade da estética de Adorno”. In: Adorno: 100 anos. *Revista Tempo Brasileiro*, n. 155. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, out.-dez. 2003.

LA DIALÉCTICA DEL SUJETO MORAL EN THEODOR W. ADORNO

Ezequiel Ipar¹

Introducción

El propósito de esta contribución, referida a la crítica moral en Adorno, es doble. Por un lado, me interesa reconstruir los elementos esenciales del abordaje que hizo Adorno del problema moral en sus trabajos filosóficos más importantes. Bajo este aspecto, la relación con la filosofía moral de Kant se vuelve decisiva, puesto que el contenido de la crítica de la moral kantiana aparece como el territorio privilegiado escogido por Adorno para desplegar su propia crítica moral. En un sentido que tendremos que examinar, su reflexión es una crítica de la crítica kantiana. Con relación a este primer conjunto de problemas, me sentiría satisfecho si en esta breve aproximación consiguiese tan sólo generar la curiosidad y el interés, que considero extremadamente actual, en los textos morales de Adorno. Lo que intentaré mostrar es de qué modo Adorno realiza una crítica, desde los márgenes de las filosofías morales y las teorías de la justicia, enfocada en el problema de la constitución de la subjetividad moral.

Por otro lado, el problema moral ofrece una segunda oportunidad teórica que me interesa especialmente explorar aquí, al menos en una primera aproximación formal. Contenido como objeto de la *Dialéctica Negativa*, el problema moral constituye uno de los tres Modelos conceptuales a partir de los cuales Adorno desarrolla su crítica filosófica madura (los otros dos, como se sabe, son la historia y la metafísica). De este modo, al revisar la crítica moral de Adorno uno tiene la oportunidad de plantear la difícil pregunta por la forma de esa filosofía que se presenta a sí misma como una dialéctica singular, una dialéctica que piensa a través de la exacerbación de la negatividad. Esta segunda perspectiva, evidentemente, nos pone en relación con Hegel y nos obliga a

¹ Doutor em Filosofia pela USP e pesquisador do Conicet. E-mail: ezequielipar@yahoo.com.

reflexionar sobre la distancia que lo separa de Adorno o, lo que es lo mismo, sobre la diferencia que existe entre una dialéctica que trabaja la negatividad como medio de producción de una Idea superior y otra que confronta toda Idea fundamental con la negatividad que ella misma provoca, negatividad que la experiencia filosófica tiene que ser capaz de interrogar y expresar. Vamos a ver como la indagación de las diversas formas del padecimiento subjetivo y del sufrimiento social causado por la vigencia de una normatividad ideal parcial, falsa y represiva, se encuentra en la génesis de la dialéctica negativa. Podríamos afirmar, a modo de anticipación, que el tratamiento filosófico de la moralidad y sus efectos va a figurar entre las causas principales de las transformaciones de la lógica conceptual que va a proponer la Dialéctica Negativa. Esto tanto por las relaciones conflictivas entre las ciencias que va a implicar esta búsqueda teórica, como por las inflexiones que va a requerir en el lenguaje en el que se ejercen los discursos y las justificaciones. No es casual, por lo tanto, que la pregunta moral abra el apartado sobre los *modelos de pensamiento* que Adorno continúa denominando – con un término que pertenece a la lógica discursiva – como *dialécticos*, pero que decide marcarlos, borrarlos, desviarlos de su sentido y transformarlos por completo cuando los determina como *negativos*.

I.- La moral como modelo de servidumbre destructora.

Si nos atenemos al contenido político de la crítica kantiana de las costumbres y de la moral tradicional constatamos fácilmente cuáles son las bases del proyecto normativo subyacente: una idea fuerte de libertad reflexiva, que se materializa en la autonomía del sujeto, y un llamado a refundar las condiciones de la sociabilidad humana en base a principios susceptibles de justificación racional. Ambos procesos van, aparentemente, de la mano. La emancipación del sujeto funciona como la condición necesaria para la justificación racional de un orden social válido y, al mismo tiempo, sólo un orden social racional es capaz de promover a través de sus leyes e instituciones nuevos grados de libertad subjetiva, que es el elemento del que extrae su legitimidad ese orden social. Este

reforzamiento mutuo entre autonomía en el sujeto y racionalidad en las formas de sociabilidad le da forma al círculo de las virtudes racionales, que funciona de este modo – al menos en apariencia – desde el comienzo del proyecto kantiano.

En la interpretación de Adorno, cuando Kant proclama en su manifiesto en defensa de la ilustración la necesidad que tiene el sujeto de liberarse de la “tutela de la *influencia* del otro”, cuando incita el paso final que conduce a la re-apropiación del intelecto propio, lo hace de tal modo que termina construyendo conceptualmente el *único punto de vista* desde el cual se va a poder decidir sobre los asuntos teóricos y prácticos en los términos de una legalidad universal. Esta supresión de la influencia del otro empírico en uno mismo aparece entonces como la condición necesaria para el surgimiento del sujeto *racional práctico*, que es el único capaz de descubrir reflexivamente en sí mismo el principio de una legislación moral universal (Kant, 2000 [A]: 108-109), o para decirlo kantianamente, la forma universal de una ley que no depende de la contingencia de las inclinaciones o los anhelos de felicidad de quienes así indagan en sí mismos sobre las cuestiones de la vida práctica. La enseñanza de Kant en este punto es muy clara: sólo la reflexión que alcanza en soledad la forma de la ley demuestra el ejercicio autónomo de la razón subjetiva y delimita con seguridad aquello que con precisión en la tradición kantiana que llega hasta Rawls y Habermas se puede llamar filosofía moral y *teoría de la justicia*. Esta seguridad y esta justicia en la relación con los otros representan, a su vez, las *condiciones* indispensables que hacen posible entre los hombres una vida en común duradera. De este modo, la libertad reflexiva del sujeto frente al otro funciona como una condición excluyente de la sociabilidad justa, ya que sólo la razón subjetiva que posee la forma de la ley es capaz de crear, gracias a su abandono de toda empiricidad, relaciones no-violentas e intercambios justos entre los hombres. Esta facultad legisladora le pertenece a la razón práctica del sujeto en términos absolutos.

Del otro lado de esta relación entre autonomía y sociabilidad Adorno encuentra en Kant una idea que va a encerrar al proyecto kantiano en una contradicción, que su propio texto se esfuerza luego en vano por negar o disimular. Esta otra idea es la

que afirma que el hombre descubre la esencia de la libertad tan sólo a través de la obediencia estricta y el cumplimiento riguroso de la ley moral. Esto quiere decir, en términos de principios prácticos, que sólo mediante la sujeción completa al principio racional de la sociabilidad, sólo obedeciendo la ley que permite establecer la universalidad no contradictoria de un determinado mandato, el hombre puede experimentar y realizar la esencia de su propia libertad. De esa obediencia surgiría – de un modo completamente evidente para Kant – el respeto mutuo por el cual cada individuo reconoce a los otros como fines en sí mismos y no como medios de sus propios fines, volviéndose así capaz de conocer y de sentir la naturaleza y la dignidad de la libertad humana. El reconocimiento del otro es algo que cada uno realiza dentro de sí a través de la reflexión sobre los fundamentos y la obediencia de la ley moral. Una vez que se activa en la interioridad de la subjetividad como emancipación frente a las pasiones y la heteronomía que le proponen las cosas del mundo, el sujeto deviene completamente libre para sí y para los otros. Claro que Kant no oculta el hecho de que existen o pueden existir individuos, grupos y hasta clases de hombres (y sobre todo de mujeres) que no viven su libertad de esa manera, a partir de esa relación de sujeción reflexiva a la Ley moral, a pesar de que forman parte de la sociedad en términos relativamente pacíficos y cooperativos. Pero esa parte de la sociedad – y esto también aparece sugerido en el texto kantiano – será siempre una parte inestable, huidiza frente a la reciprocidad y el respeto mutuo. Al ponerse por fuera de la esfera de la moralidad, se ponen simultáneamente por fuera de las condiciones de la sociabilidad y de la verdadera libertad, que es estable y segura. En este segundo caso, entonces, es el principio de sociabilidad el que pone las condiciones de posibilidad de la libertad.

Para analizar en el contexto de nuestros problemas la crítica kantiana a la moral tradicional poco importa averiguar si Kant se dirigió en su momento a los sujetos ya liberados por el proceso histórico y los preparó para las nuevas relaciones de dominio burguesas o si su filosofía moral abre el espacio utópico de sujetos aún desconocidos, indeterminados para la propia filosofía, porque forman parte de la indeterminación del porvenir. Lo importante

para Adorno es destacar esta relación, aparentemente circular, entre autonomía reflexiva y sociabilidad o, para decirlo con mayor precisión, entre libertad y obediencia a la ley, entre sujeto autónomo e intersubjetividad segura y duradera.

Sabemos, sin embargo, que en Kant este círculo nunca se completa realmente. Nunca llega el momento en el cual su argumentación aparece afectada por el riesgo de transformarse en un círculo vicioso. Si el principio de la autonomía racional y el de la sociabilidad legal se implican el uno en el otro con absoluta necesidad, como lo demuestran la mayoría de los ejemplos de la *Crítica de la Razón Práctica*, esto se debe a que existe un cierto desajuste, un desplazamiento – imperceptible pero fundamental – entre el horizonte de las observaciones con las que Kant ilustra la existencia de la libertad y el orden de las demostraciones de su filosofía moral (Adorno, 1995: 222 y ss.). Cuando tiene que ser convincente frente a sus lectores en materia de teoría de la práctica, Kant recurre a la experiencia concreta y *explica la existencia de la libertad a partir de la capacidad de elegir* (incluso contra el propio principio de utilidad) y *la existencia de la ley moral a partir del sentimiento de culpa*. Es decir, agrega algo adicional en la demostración trascendental, que de alguna manera desata el nexo inmediato entre libertad subjetiva y obediencia a la Ley moral tal como la calculaba especulativamente la razón pura. Ahora vemos que también podemos conocer a la libertad por ella misma, a través de la experiencia que tenemos de nuestra *capacidad para elegir entre cursos de acción diferente* y del mismo modo podemos conocer también a la Ley moral en nosotros, no como el fundamento teórico de la libertad del sujeto, sino a través del sentimiento de culpa que experimentamos frente a una *falta con el otro de la que nos creemos responsables*.

Ahora bien, este desdoblamiento interno de los problemas de la libertad y los problemas de la obediencia a la Ley, así como la nueva apertura a la pregunta por su relación, van a ser rápidamente suprimidos a través de extrañas peticiones de principio que Adorno logra destacar a través de una lectura incisiva de sus ejemplos cruciales. Uno de los famosos ejemplos de Kant dice así: el apostador que engaña a sus compañeros de juego *no puede evitar*

experimentar desprecio por sí mismo y saberse indigno de su botín por el acto que ha realizado para obtenerlo (Kant, 2000 [A]: 65-68). En la hipótesis kantiana, este desprecio por sí mismo del infractor tiene que servir para probar tanto la existencia de la Ley moral, como su papel decisivo en la fundamentación y el descubrimiento de la libertad. Sin embargo, se puede ver que lo que dice Kant en el ejemplo es también algo diferente. Si el estafador *tiene que sentir culpa* necesariamente por sus actos entonces, en un sentido fuerte, no es libre y esta ausencia de libertad no permitiría deducir ni de la culpa ni de la interioridad de la Ley lo que se pretendía deducir, esto es, el postulado práctico de la libertad. Por otro lado, Adorno observa que podrían darse casos completamente alejados de esa necesidad de la culpa en los que el infractor simplemente se sienta “infantilmente por encima de toda obligación civil o que pueda reírse socarronamente del éxito de su jugada o que simplemente se comporte siguiendo otro código de conducta aceptado entre sus iguales” (Adorno, 1995: 224). Frente a todas estas posibles objeciones, Kant sólo arguye que cualquier sea el caso del decurso que escoja el estafador para relacionarse con sus actos, el *pathos* con el que deberá tratarse a sí mismo de infame por su comportamiento ya supone la aceptación racional de la ley moral; pero si no se puede afirmar taxativamente que el desprecio de sí se dé necesariamente en el apostador perverso, si es sólo el que juzga desde fuera el que proyecta la existencia del sentimiento de culpa, entonces la aceptación de la Ley moral, que era, paradójicamente, aquello que el ejemplo tenía que demostrar, deviene ahora algo que el filósofo introduce arbitrariamente en la cabeza del jugador. Para Adorno, esta situación en la que el recurso a lo empírico socava la deducción trascendental es algo que se repite en la mayoría de los ejemplos de la *Crítica de la Razón Práctica* con los que Kant pretende explicar la existencia y la fundamentación recíproca de la libertad y de la ley moral.

Como dijimos anteriormente, en el devenir de estas dificultades que aparecen en la fundamentación de la razón práctica Adorno encuentra una bifurcación significativa entre las observaciones prácticas y las demostraciones en Kant. En este punto, la relación concreta entre libertad y Ley se interrumpe y sólo

parece quedar inmune a cualquier crítica la instancia de la auto-conciencia pura, que se va a transformar de ese modo en el auténtico elemento de la crítica adorniana a la moral kantiana. Si la auto-conciencia sólo puede devenir conciencia moral universal por fuera de cualquier paradoja bajo la condición de situarse más allá de todo contenido empírico y de toda situación particular, será la propia apelación a esa instancia la que demuestre que hay algo que falla y que hay algo que permanece irresuelto en la práctica de ley moral y de la libertad. El modelo de una obediencia racional en la cual el sujeto absolutamente libre de pasiones y motivaciones se vuelve inmediatamente legislador universal, capaz de garantizar la justicia y la seguridad en cualquier situación particular (frente a todo conflicto de motivaciones, deseos, intereses), cae con el peso de su propia búsqueda. La idea de crítica con la que trabaja la crítica moral kantiana se transforma de ese modo, no en la confrontación de las casos condicionados con las condiciones de las que habrían de depender, sino en el *ejercicio de huir de las contradicciones y paradojas* que aparecen en el análisis de la relación entre autonomía individual y justicia racional, encontrando un punto externo de resolubilidad de esas contradicciones y esas paradojas. Criticar moralmente significa – en este aspecto de la crítica moral kantiana – *distanciarse* del círculo de las pasiones, los conflictos y las paradojas de las relaciones prácticas de modo tal que se puedan *replegar* esos conflictos y esas paradojas sobre un principio de resolubilidad universal. Se establece así un fundamento que permite *juzgar* a todos los conflictos en el sentido de un perpetuo restablecimiento de la relación armónica entre libertad individual y justicia intersubjetiva. El destinatario, el punto de llegada de esta crítica moral, es también el origen denegado de la misma, el sujeto lógico trascendental; contra toda la pretendida autonomía de la reflexión moral frente a la filosofía especulativa, lo que encontramos al final de la crítica a la moral tradicional es el sujeto perpetuamente centrado en el logos, la identidad consigo mismo que es la única que aparece con la capacidad de darle a la forma subjetiva de sus principios la forma objetiva de una ley práctica general (Kant, 2000 [A]: 112-113).

Frente a esta triple operación de la crítica moral kantiana, frente a las exigencias del distanciamiento, del repliegue sobre la unidad del sujeto y de la obediencia no problemática al juicio trascendental, Adorno va a situar su primera tesis crítica en el campo de la filosofía moral. Esa tesis, que contradice el principio de la tesis kantiana, dice así: la soberanía de la razón pura en la vida práctica, lejos de garantizar la realización simultánea de la libertad y la sociabilidad, termina haciendo de la moral el modelo de toda servidumbre voluntaria. La argumentación de Adorno es doble. Por un lado, lo que Adorno pretende mostrar, siguiendo una nítida línea nietzscheana, es que una libertad que se obtiene a través de la supresión en el sujeto de sus impulsos, sus pasiones y sus deseos, no conserva nada que merezca ser llamado con ese nombre. Esto era algo que se dejaba entrever en los propios ejemplos kantianos. La libertad que sólo se fundamenta en la obediencia al carácter categórico de la ley, no es ninguna libertad para el sujeto real, salvo que se pretenda aceptar que su máxima despotenciación, la destrucción de su capacidad de obrar, pueda coincidir con su libertad. En este sentido, la moral racional idealizadora debe ser vista como una racionalización – en el sentido psicoanalítico – de la sujeción real del individuo y como una limitación drástica del espacio de libertad, que es el único que le podría permitir al individuo formular la pregunta moral en la relación con los otros y decidir libremente la aceptación de la ley. A partir de Nietzsche, Adorno descubre en las paradojas de la fundamentación kantiana de la libertad y de la ley moral la necesidad de la pregunta por su contingencia, las huellas que siguen anudando a la moral con las preferencias éticas de los individuos y la vuelven dependiente del poder opresivo de diferentes grupos y clases sociales. Todas estas son preguntas y reflexiones que Adorno puede formular más allá los cierres a los que conducía la justificación racional de la primacía de la universalidad de la forma de la ley en el sujeto, en un potente y renovado espacio de libertad que no depende de los imperativos de la sociabilidad trascendental *a priori*.

Pero Adorno reviste esta crítica a la crítica moral kantiana con un segundo argumento, complementario y radicalmente diferente al mismo tiempo. Para Adorno, la rigidez del imperativo

moral trascendental no sólo destruye la libertad que pretende preservar, sino que también destruye la sociabilidad no-violenta entre los hombres que figura, a cuenta de los sacrificios en el sujeto, como uno de sus fines fundamentales. No se trata, bajo este aspecto, de la moral como instrumento de engaño y despotenciación de la capacidad de obrar del sujeto, sino de la moral como destructora de las relaciones de afinidad y reconocimiento intersubjetivo. En la *Dialéctica de la Ilustración* Adorno y Horkheimer (1994: 146-148) ya había resaltado la intensidad con la que tanto Sade (paródicamente) como Kant (racionalmente) habían rechazado la conmiseración frente al dolor del otro como una pasión propia de los débiles y los incapaces² de actuar como sujetos autónomos (Kant, 1990: 45). Al neutralizar por completo en su interior el juego de las pasiones y los deseos empíricos, la subjetividad moral kantiana destruye también los afectos de afinidad y simpatía que están en la base de las posibilidades de una relación no-violenta con los otros. La textura de las relaciones que permiten sentir al otro como otro desaparece bajo el imperativo del formalismo moral, mutilándose de ese modo la pregunta moral la posibilidad de su efectiva institucionalización en la sociedad. Para decretar la soberanía de la razón moral, Kant tuvo que liquidar previamente, emulando en esto a la sociedad

² El análisis de la conmiseración resulta clave para esta indagación sobre las relaciones de reconocimiento recíproco que van a formar parte de la reflexión moral y aquellas que van a quedar excluidas: “Si ya el remordimiento era considerado como irracional, la compasión constituye el pecado sin más. Quien cede a ella «pervierte la ley general: de donde resulta que la piedad, lejos de ser una virtud, se convierte en un vicio real, desde el momento en que nos lleva a turbar una desigualdad exigida por las leyes de la naturaleza». Sade y Nietzsche vieron que, tras la formalización de la razón, quedaba aún la compasión como conciencia sensible de la identidad de lo universal y lo particular, como mediación naturalizada. Ella constituye el prejuicio más constrictivo, «aunque parezca ofrecer una apariencia de moralidad», como dice Spinoza, «pues el que no es movido ni por la razón ni por la conmiseración a ayudar a los otros, merece el nombre de inhumano que se le aplica». *Commiseratio* es humanidad en forma inmediata, pero al mismo tiempo «*mala et inutilis*», en cuanto es lo opuesto a la valentía varonil que, desde la *virtus* romana pasando por los Médicis hasta la eficiencia bajo los Ford, siempre fue la única verdadera virtud burguesa. (...) Sade y Nietzsche sabían que su tesis de la compasión como pecado era una vieja herencia burguesa. El segundo remite a todas las épocas fuertes, a las culturas nobles; el primero a Aristóteles y los peripatéticos. Ni siquiera Kant constituye una excepción. La compasión es para él una cierta blandura y no puede, ciertamente, denominarse virtuosa.” Adorno y Horkheimer (1994: 147).

burguesa en su conjunto, todos los afectos y las experiencias de la alteridad, que son los únicos capaces de producir relaciones morales no deformadas (Adorno, 1998: 31, 54 y ss.). De aquí surge el descubrimiento de la identidad paradójica entre Kant y Sade, que la *Dialéctica de la Ilustración* había transformado en la confrontación del formalismo kantiano con su verdad en el universo de las perversiones sadianas.

Este doble aspecto de la crítica adorniana, que demuestra que el sujeto individual de la reflexión moral no puede devenir ni forma objetiva de la autonomía en sí y por sí mismo, ni forma objetiva de una sociabilidad no violenta duradera, configuran la primera tesis de Adorno, que es una tesis negativa: toda pretensión moral de la reflexión subjetiva individual resulta falsa cuando se la pone realmente a prueba y es perjudicial en términos éticos.

II.- La moral individualizada como modelo de la crítica: más allá de la voluntad de poder.

En la introducción de *Minima Moralia*, corolario escrito a la *Dialéctica de la Ilustración* en soledad, Adorno ofrece una perspectiva muy distinta sobre el valor y el lugar de la crítica moral que es capaz de desplegar el sujeto individual en la modernidad tardía. Contra la acusación nietzscheana que condenaba en la *Gaya Ciencia* a la moral como ciencia melancólica o ciencia de la impotencia, en este libro Adorno va a reconsiderar los problemas clásicos de la filosofía moral y los va a reponer como problemas esenciales de la crítica social y filosófica. En *Minima Moralia*, de hecho, la propia idea de crítica queda asociada internamente con la crítica moral, específicamente con la capacidad de crítica del individuo. La reflexión moral de la subjetividad ya no es uno de los tantos objetos particulares de la crítica, sino que se transforma en el agente activo, en el principal motivo de la existencia de la (filosofía) crítica. La reflexión moral subjetiva es la única que abre el espacio de la crítica, transformándose el distanciamiento y el repliegue sobre el individuo en su auténtica instancia de realización. En tal sentido, afirma Adorno: “a la vista de la conformidad totalitaria que proclama directamente la eliminación de la diferencia como razón

es posible que hasta una parte de la fuerza social liberadora se haya replegado en el individuo. En ella permanece la teoría crítica” (Adorno, 1998: 12).

Esta segunda tesis de Adorno, presente nítidamente en *Minima Moralia*, contradice, al menos parcialmente, a la reconstrucción que hemos hecho de la primera tesis adorniana en el campo de la filosofía moral. Hemos mostrado que para Adorno, en términos generales, la moral es un saber pretendidamente racional que se transforma en un procedimiento de justificación de creencias y máximas que son socialmente falsas y perjudiciales para la libertad y el ejercicio de una sociabilidad no deformada entre los hombres. La moral es, en este primer sentido, el modelo de toda sujeción del pasado y del porvenir. Pero descubrimos ahora en una obra fundamental de Adorno sobre esta problemática una tesis que claramente se contrapone a la anterior. Leemos en distintos fragmentos de *Minima Moralia* el esfuerzo por mostrar de qué modo la reflexión individual referida a los problemas morales de las sociedades capitalistas avanzadas puede servir como modelo práctico de la crítica a la dominación. En los sucesivos pasajes en los que se refiere a la posibilidad de pensar “relaciones no-deformadas”, Adorno critica la destrucción materialista de los principios morales que termina universalizando, consciente o inconscientemente, el perspectivismo posesivo de la auto-conservación y las preferencias ego-céntricas de las identidades socialmente configuradas por las estructuras culturales del capitalismo avanzado. La crítica que elabora la subjetividad moral, por el contrario, se opone al conformismo hedonista de las sociedades capitalistas y abre el espacio para una reflexión sobre las relaciones sociales de reconocimiento recíproco que han sido neutralizadas en múltiples esferas de la vida social por la vigencia de los valores de grupos y clases sociales dominantes que no esconden el carácter violento y particular de las preferencias que le imponen al resto de la sociedad. Esta segunda tesis de la dialéctica negativa de la moral dice así: sólo la perseverancia de la experiencia moral individual puede confrontar con éxito los efectos de la cosificación capitalista de la cultura, abriendo el auténtico camino para el pensamiento emancipador.

Si bien ambas tesis son contradictorias, esta segunda tesis, que niega a la primera, conserva al mismo tiempo algo de ella, fundamentalmente porque corrige la idea inicial en lo que se refiere a la esencia de la reflexión moral crítica. En este sentido, lo que esta segunda tesis conserva es la negatividad de la primera, la denuncia de las operaciones que hacen del discurso moral un discurso de la servidumbre de los hombres. A lo largo de *Minima Moralia* esta corrección se vuelve infinita. Destaco aquí, esquemáticamente, tres modificaciones que Adorno practica en su propia crítica moral sobre la idea tradicional (kantiana) de reflexión moral.

En primer lugar, Adorno redefine la concepción del distanciamiento de la reflexión que se dispone a tratar asuntos morales. El distanciamiento puro o absoluto de la reflexión trascendental aparece rechazado y es pensado como una fantasía o una ilusión que prepara las condiciones de la otra gran fantasía del discurso moral, la fantasía de la neutralidad o la mirada imparcial. Frente a esta pretensión, Adorno va a sostener, en cambio, que “el distanciado está siempre ya implicado” (Adorno, 1998: 23). Esto significa, por un lado, que para las situaciones que despiertan efectivamente la reflexión moral resulta imposible conseguir un distanciamiento absoluto o purificado de cualquier interés empírico.³ Pero, al mismo tiempo, Adorno le da un valor positivo a esta imposibilidad, que no es sino el otro modo de entender la tesis que afirma que el distanciamiento de la reflexión moral es un distanciamiento implicado en su objeto, abocado a las controversias prácticas que le dieron origen. De lo que sí se

³ “Para el que no se conforma existe el peligro de que se tenga por mejor que los demás y de que utilice su crítica de la sociedad como ideología al servicio de su interés privado. Mientras trata de hacer de su propia existencia una pálida imagen de la existencia recta debiera tener siempre presente esa palidez y saber cuán poco tal imagen representa la vida recta. Pero a esa consciencia se opone en él mismo la fuerza de atracción del espíritu burgués. El que vive distanciado se halla tan implicado como el afanoso; frente a éste no tiene otra ventaja que la consciencia de su implicación y la suerte de la menuda libertad que supone ese tener conocimiento. El distanciamiento del afán es un lujo que el propio afán descarta. Precisamente por eso toda tentativa de sustraerse porta los rasgos de lo negado. La frialdad que se tiene que mostrar no es distinta de la frialdad burguesa. Incluso donde se protesta yace lo universal dominante oculto en el principio monadológico.” Adorno (1998: 23).

esfuerzo por tomar distancia esta reflexión moral es de los intereses, los deseos y las pasiones tal como existen coactivamente en la sociedad, pero no para emanciparse de esa componente afectiva y relacional, sino para redescubrir otros deseos y otros juegos afectivos capaces de contrarrestar a los dominantes.

En segundo lugar, la reflexión moral no va a desplegarse en esta segunda tesis de Adorno como un movimiento de reconducción al origen, una perpetua remisión de los conflictos prácticos a los principios a-temporales de su resolubilidad universal en la razón. Por el contrario, Adorno piensa el repliegue de la reflexión moral como *temporalidad* singular, como un repliegue del pensamiento y la acción sobre temporalidades diferenciadas. La reflexión moral, en este sentido, no necesita de un origen propio en el sujeto, sino de un tiempo diferente al de las relaciones prácticas instituidas que se rigen por los imperativos, socialmente configurados, de la auto-conservación. Replegarse sobre otros ritmos de los acontecimientos, alcanzar diferentes tiempos para diferentes decisiones prácticas, ése es – para Adorno – el auténtico repliegue sobre sí de la reflexión moral. Este plegarse sobre sí de la reflexión moral es el que la va a situar en los márgenes del Estado y del mercado, lo que aquí quiere decir, en los márgenes de la aceleración de la temporalidad mercantil y de la quietud de la temporalidad estatal.

Finalmente, la reflexión moral deja de estar encaminada hacia la elaboración teórica de un juicio práctico-trascendental basado en la capacidad para formarse una representación de la sociedad justa y de la racionalidad de sus ciudadanos. En este sentido, la reflexión moral que Adorno desarrolla en *Mínima Moralía* no apunta ni depende de una *teoría racional de la Justicia*. Frente a la imposibilidad de esta representación, inspirada, finalmente, en el principio liberal de tolerancia recíproca con el cual Adorno guardó siempre muchas reservas, la naturaleza del juicio moral lo vuelve a la vez mínimo, ya que no legisla con pretensiones de universalidad, y problemático, ya que se va a basar en formas del reconocimiento recíproco que no surgen del respeto abstracto a la dignidad del otro, sino de la *solidaridad positiva*, la apertura y la generosidad frente al otro cuya única normatividad está escrita en

el imperativo que exige hacer cesar el sufrimiento físico y psíquico del otro. En esta segunda tesis, que aleja a Adorno de cualquier escepticismo ético, establece una relación muy precisa entre la generosidad y la normatividad moral. En *Minima Moralia* afirma: “Toda relación no deformada es un regalar, quien dominado por la lógica de la consecuencia llega a ser incapaz de eso, se convierte en cosa, se enfría” (Adorno, 1998: 40-41) y ese devenir cosa, ese enfriarse de la subjetividad es la causa que explica la imposibilidad del juicio moral, que debería poder distinguir y rechazar lo malo, lo insoportable de una determinada situación a la que ha sido confinada la existencia de un semejante.

III.- Paradojas de lo moral, la forma de la dialéctica negativa.

Habíamos adelantado que el problema moral iba a aparecer en Adorno expuesto a través de tesis contradictorias, cuando anticipamos que era uno de los motivos centrales de la Dialéctica Negativa. Si recapitulamos lo que hemos desarrollado hasta aquí podemos ver que tenemos una primera tesis que concibe a toda moral como modelo del discurso de la servidumbre subjetiva y social. Luego, nos hemos confrontado con una segunda tesis, opuesta a la primera, que piensa a la reflexión moral como modelo de la crítica social y filosófica. ¿Qué ha pasado entre la una y la otra? ¿Cómo piensa Adorno la unidad de estas dos tesis, incluidas todas sus modificaciones? Estamos en el núcleo de los modelos de la dialéctica negativa.

Para proseguir y para ensayar una respuesta hay que prestar atención a algunas cuestiones particulares. Es evidente que en ambas tesis el concepto de reflexión moral ha cambiado. Lo que aparece rechazado en la primera tesis, el rigorismo formalista kantiano, no guarda ninguna relación de identidad con la reflexividad de la crítica moral que Adorno reivindica para la posición del individuo en *Minima Moralia*. Se podría decir inclusive que la idea de una crítica moral que promueve un distanciamiento implicado en su objeto, un procedimiento reflexivo que no se repliega sobre ningún origen, sino que procura diferentes temporalidades para diferentes decisiones prácticas y un juicio que

tiene como condiciones de posibilidad la virtud de la generosidad, todos estos elementos recogen y suprimen las deficiencias de la filosofía moral kantiana señaladas en la primera tesis.

Si esta fuera la resolución de la contradicción, estaríamos frente a una crítica moral inadecuada y otra adecuada, frente a una pretensión de racionalidad normativa que no se realiza y otra que sí cumple los requisitos de una normatividad racional, al menos tal como parece postulada por Adorno en *Mínima Moralía*. Pero inmediatamente aparecen las excepciones y los problemas. En primer lugar, nunca podría hablarse de sustitución de una normatividad falsa por otra completamente verdadera porque la normatividad que encontramos en la segunda tesis ya no reclama ni puede reclamar para sí pretensiones de universalidad. En tal sentido, no puede reemplazar o ponerse en el lugar que el formalismo cumple con pretensiones universalistas en las sociedades modernas. Si la reflexividad de la crítica moral que Adorno propone en *Minima Moralia* trabaja sobre una constitución afectiva, situada y diferenciadora del juicio moral, lo hace al precio de perder cualquier vínculo, ficcional o real, con un fundamento objetivo y universalmente válido. De hecho, esa objetividad y universalidad son las que la nueva reflexión moral que Adorno promueve considera no sólo como imposibles, sino también como éticamente perjudiciales.

Pero, ¿qué puede significar este quedarse a mitad de camino entre el universalismo de la subjetividad moral kantiana y la destrucción absoluta de los fundamentos de la normatividad moral? Estamos frente a una de las clásicas interpretaciones (e impugnaciones) de la dialéctica negativa como forma del pensamiento crítico; aquella que la piensa como un pensamiento parasitario de las fundamentaciones universalistas de la razón. En el caso particular del problema moral, lo que sucede entre las dos tesis que Adorno confronta consistiría en algo así como la corrección recíproca entre los extremos, a través de la negación determinada y parcial del contenido de la fundamentación de una racionalidad moral universal. La primer tesis rechaza ese contenido, mostrando su vínculo necesario con efectos que la contradicen, esto es, con la servidumbre y la injusticia que se

esconden detrás del imperativo categórico, pero lo hace para que luego aparezca una segunda tesis que *niega la negación absoluta* de las pretensiones de validez del juicio moral, mostrando que en determinadas condiciones particulares este aún puede ser ejercido, a condición de no reclamar para sí una fundamentación formalista fuerte. La dialéctica negativa no sería sino el procedimiento que consiste en negar lo universal para luego negar la negación absoluta de esa universalidad. ¿No estamos aquí frente a una especie de resultado, que surge del pasaje a través de esa vertiginosa negatividad que Adorno convoca incansablemente en su escritura filosófica? El reconocimiento de la imposibilidad actual de fundamentar en términos universalistas la moralidad, junto con la afirmación de la posibilidad de su ejercicio situado a través de una nueva reflexividad de la crítica moral, ¿no nos enfrenta a la existencia de una tercera tesis, que opera una síntesis entre la primera, que identifica toda moral con la servidumbre y la segunda, que reconoce a la moral como modelo de la crítica?

Este es el punto crucial. De nada vale protestar contra la existencia de ese resultado del movimiento del pensamiento en Adorno, proponiendo una relación entre las tesis contradictorias que simplemente se queda girando en el vacío, como si entre ellas, finalmente, no pasara nada. Por el contrario, debemos aceptar perfectamente la idea de que la dialéctica negativa contiene esa tercera tesis mediadora, pero debemos hacerlo tan sólo para destacar que esa tercera tesis está puesta ahí para anunciar una cuarta, que es sin dudas la más importante. Veamos. La tercera tesis en cuestión dice así: la reflexión moral racional es aquella que tiene su génesis y se ejerce siempre en el campo de la implicación particular, debiendo rechazarse por sus efectos perversos cualquier planteo que busque una fundamentación formalista-trascendental. Evidentemente toda reflexión moral supone y produce un *Otro generalizable* – para usar el concepto de Mead que recuperó Habermas dentro de la teoría crítica – que excede los límites imprecisos de quienes participan en una situación de interacción, pero esos procesos de generalización del Otro no deben ser interpretados por la reflexión moral como trans-históricos o trans-culturales. El individuo – éste parece ser el resultado que enuncia

la tercera tesis – puede convertirse en un espacio socialmente determinado y en un agente activo de la crítica social si descubre dentro de sí los componentes afectivos y las relaciones con los otros que en una situación determinada suscitan una normatividad moral capaz de revertir los efectos de las relaciones sujeción que provocan padecimientos individuales y sociales, sin caer por eso en la tentación de transformarse en un legislador universal omnisciente. Si nos quedáramos con esta imagen, no estaríamos falseando la crítica moral de Adorno, simplemente no habríamos entendido lo más importante: lo que viene después de ese resultado.

De hecho, lo que habría que pensar como la posición propia de la dialéctica negativa, aquello que la define y la especifica frente a la dialéctica hegeliana, consiste precisamente en negar ese resultado y esa síntesis, y no en permanecer más acá de la misma, vacilando desconcertado o pretendiendo detener nostálgicamente un proceso vertiginoso. Veamos cómo sucede esto en el modelo de la dialéctica negativa de la moral que nos propusimos analizar.

Lo que está aquí en juego es el estatuto de la moral luego de la deconstrucción, teórica y práctica, del sujeto-trascendental. Si la dialéctica negativa de Adorno se limitara a ser una “dialéctica sin síntesis”, “una dialéctica que se interrumpe” justo antes del momento en el cual se resuelve la contradicción entre los pensamientos opuestos, tendríamos que afirmar que, en lo que respecta al problema moral, la última palabra de Adorno habría sido el escepticismo ético teórico, la afirmación de que no tenemos ningún argumento para decidarnos entre el rechazo de toda moral universalista por sus efectos de sujeción de la libertad individual y la necesidad de defender en el mundo contemporáneo una normatividad moral que sea capaz de enfrentar los efectos devastadores de la cosificación. En torno a esa imposibilidad del pensamiento, el acceso de la reflexión crítica sobre la vida colectiva se desvanecería. Las atrocidades del mundo de la vida despertarían en los hombres, al menos en la experiencia individual de algunos hombres y mujeres, las condiciones materiales para una crítica moral que luego la propia teoría crítica se encargaría de deslegitimar, so pena de reintroducir con injusticia la dominación

de la mala universalidad. Reencontraríamos así el diagnóstico habermasiano sobre el carácter performativamente contradictorio de la dialéctica negativa.

Siguiendo un camino contrario, quisiera sostener aquí la hipótesis que afirma que lo que Adorno procura con la dialéctica negativa no es volver indecible o imposible el juicio moral, sino que lo que efectivamente realiza concretando una síntesis provisoria entre las dos tesis contradictorias es una profunda *politización de la moral*. Éste es el objetivo del despliegue y del minucioso – por momentos secreto – trabajo de síntesis de la reflexión crítica sobre la dialéctica del sujeto moral. Esta síntesis provisoria, que afirma que la reflexión moral siempre se despliega sobre el terreno de lo particular, a partir de una temporalidad diferenciada que descubre el individuo en sí mismo, inscribiendo procesos limitados de generalización del otro y reponiendo el juego de los afectos, no se proclama en la forma de una actividad jurídica ordinaria, sino en una modalidad del *pensamiento que repone el carácter político de los conflictos morales* apaciguados por la cultura dominante. La falta de universalidad no es propiamente una falta, un requisito que no pudo ser cumplido por la reflexión, sino la condición misma de la posibilidad de esta politización de la moral. Se observa aquí, junto con los parecidos de familia, la principal divergencia con Habermas, quien eligió el camino opuesto que se orienta por una progresiva moralización de la política. La reflexión moral, entonces, que produce el imperativo que nos exige intentar hacer cesar el dolor físico y psíquico del otro, no sólo se afirma en la particularidad de una situación sin depender para existir de una justificación formal, sino que necesariamente se expande y se realiza en el espacio de las relaciones políticas. Esta es la tercera tesis de los modelos de dialéctica negativa referidos a la moral, que Adorno afirma sin vacilar, pero para poder afirmar también una cuarta tesis.

La cuarta tesis sobre la que venimos hablando en esta reconstrucción dice así: la reflexión moral crítica es absolutamente incapaz de *definir conceptualmente* una situación moral en tanto tal. Para que una situación sea susceptible de ser reconocida como una situación que contiene un conflicto moral latente, debe existir algo

diferente al pensamiento moral y que de hecho sea capaz de interrumpir la propia secuencia lógico-discursiva de la reflexión moral. Ese algo, heterogéneo en relación al pensamiento pero que forma parte de la dialéctica de la moral, que se encuentra del otro lado de la reflexión pero se enlaza a ella como su negativo, Adorno lo va a denominar impulso moral:

Los problemas morales se plantean convincentemente no en su asquerosa parodia, la represión sexual, sino en frases como: no torturarás, no montarás campos de concentración. Pero si un moralista se apodera de esas frases y se alegra de haber atrapado a los críticos de la moral citando los valores que él disfruta predicando, su clara conclusión sería falsa. Tales frases son verdaderas como impulso, racionalizadas, como principio abstracto, caerían en seguida en la mala infinitud de su deducción y validez. (Adorno, 1995: 281)

La cuarta tesis de este modelo de la dialéctica negativa desplaza completamente la cuestión a partir de una negación que ya no funciona como una negación determinada. Ya no se trata de la contraposición entre las pretensiones de los principios universales y el ejercicio de reflexiones morales particulares. Esta cuarta tesis niega la soberanía de la reflexión moral como tal, entendida como la incesante búsqueda de motivos y argumentos a favor de la validez de un determinado discurso moral. Ahora ya no se trata exclusivamente de la relación entre pensamientos opuestos, sino de la difícil relación entre un pensamiento y algo que no es un pensamiento, se trata de la unidad conflictiva e irreductible entre la reflexión moral y el impulso moral.

Entre ambos “no existe ninguna síntesis, porque su unidad sólo existe en los extremos: en el impulso espontáneo que, impaciente con el argumento, no está dispuesto a tolerar que el dolor perdure; y en la consciencia discursiva impávida ante las órdenes, que no concibe la razón de que las cosas sigan así todavía indefinidamente” (Adorno, 1995: 282-283). Mientras la consciencia reconozca lo malo sin conformarse con conocerlo, seguirá reaccionando espontáneamente y, de ese modo, configurando la dialéctica de las relaciones morales. Abrir esa dialéctica desde y en el pensamiento, realiza el *dictum* de la dialéctica

negativa, que nos invita a transformar a la filosofía en la expresión del dolor del mundo individual y colectivo, empujando al concepto más allá del concepto.

Referencias

KANT, I. (2000). *Crítica de la Razón práctica*, ed. Alianza, Madrid.

KANT, I. (1990). *Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y de lo sublime*, ed. Alianza, Madrid.

ADORNO, Th. (1995). *Negative Dialektik*, en GS6, ed. Suhrkamp, Frankfurt am Main.

ADORNO, Th. (1998). *Minima Moralia*, ed. Taurus, Madrid.

ADORNO, Th. y Horkheimer, M. (1998). *Dialéctica de la Ilustración*, ed. Trotta, Madrid.

AUTONOMIA X AJUSTAMENTO: THEODOR W. ADORNO E O PROBLEMA DA (SEMI)FORMAÇÃO¹

Fábio Caires Correia²

[...] é preciso aplicar toda energia para que “a educação seja uma educação para a contradição e para a resistência” no existente, para se contradizer e resistir como modo de ir além do plano da reconstrução cultural e da vigência da semiformação, referindo-se ao plano da vida real efetiva³.
(Wolfgang Leo Maar)

Introdução

Sapere aude! Esta poderia ser a expressão-resumo da pretensão moderna de conduzir o ser humano ao alcance de sua maioria. Maioria que para Kant (1724-1804) seria a capacidade do *sujeito pensar por si mesmo*, ou seja, ser capaz de recusar as tutelas e custódias alheias impostas pelas autoridades fossem elas seculares ou religiosas. Em um célebre texto intitulado *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*^{*} – que segundo Michel Foucault (1926-1984), seria o primeiro texto (de caráter eminentemente filosófico) dirigido ao grande público – Kant aborda a *formação para o esclarecimento* como ideia-chave da filosofia das luzes, tornando assim o signo da Modernidade: *Ousar saber!*

Porém, a sociedade moderna vivia uma espécie de pacto mútuo. Para uns a não-saída da minoridade e a permanência neste *estado* significava comodidade, enquanto que para outros era

¹ Artigo publicado anteriormente na Kínesis – Revista de Estudos dos Pós-Graduandos em Filosofia na Universidade Estadual Júlio de Mesquita Filho (UNESP), Vol. VIII, nº 16, Julho 2016, p.110-126.

² Doutorando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. E-mail: fabio.aires@acad.pucrs.br.

³ MAAR, Wolfgang Leo. Adorno, semiformação e educação. *Educação & Sociedade*, Campinas, vol. 24, n. 83, agosto 2003, p. 473.

^{*} KANT, Immanuel. *Resposta à pergunta: o que é o Esclarecimento?* Trad. Luiz Paulo Rouanet. S.L.: Casa das Musas, s.d.

conveniente assumirem-se como tutores, disseminando a ideia de que a passagem à maioridade além de difícil, é perigosa.

É tão cômodo ser menor. Se tenho um livro que faz às vezes de meu entendimento, um diretor espiritual que por mim tem consciência, um médico que por mim decide a respeito de minha dieta, etc., então não preciso esforçar-me eu mesmo. Não tenho necessidade de pensar, *quando posso simplesmente pagar*; outros se encarregarão em meu lugar dos negócios desagradáveis (KANT, 1974, p. 100, *grifo nosso*).

Fica evidenciado, portanto, que umas das principais funções da razão moderna – no que concerne aos ideais iluministas – era revelar ao sujeito a sua condição de sujeitado e o porquê da sujeição. Com isso a saída (*Ausgang*) da menoridade, em sua conotação estrutural, é de caráter processual sendo um direito da própria condição humana e, portanto, constituindo-se como dever de todos (Estado, comunidade, indivíduos) promoverem a educação (*Erziehung*) para sua realização.

No entanto, este projeto fundado numa razão esclarecedora, fracassou. Detectaram, assim, os teóricos da assim denominada *Escola de Frankfurt* – Max Horkheimer, Theodor Adorno (ADORNO & HORKHEIMER, 1985) e Herbert Marcuse (MARCUSE, 1978). Ao priorizar somente os aspectos técnicos e científicos, ou seja, a *razão como instrumento*, embotando assim, o viés emancipatório da condição, esta mesma razão conduziu o ser humano ao seu oposto, ao mais pleno irracionalismo. O esclarecimento – enquanto proposta – desembocou, assim, num processo de semiformação (*Halbbildung*) que provocou a perda da identidade e a *reificação* do indivíduo. O que hoje presenciamos, portanto, é resultado de um esgotamento na formação (*Bildung*), em grande parte motivada pela Indústria Cultural (*Kulturindustrie*), melhor, “a *subsunção real da sociedade ao capital*” (MARX *apud* MAAR, 2003, p. 460).

Nossa intenção neste texto, a partir de uma leitura da filosofia de Theodor W. Adorno é assinalar pontos de crítica ao sistema educacional atual que forma indivíduos para se submeterem passivamente ao processo de competitividade do mercado. “A

educação não é idealista [...] mas dialeticamente baseada na crítica à semiformação real e se orienta por possibilidades presentes, embora não concretizadas, na experiência das contradições da formação social efetiva” (MAAR, 2003, p. 459). Cabe à educação, portanto, através da crítica a *Halbbildung*, demonstrar aos sujeitos as incoerências existentes na *formação* – formar para se sujeitar, formar para ser sujeito ou formar para ser capaz de *ousar saber* – e das possibilidades concretas, ocultas na ordem social vigente, propiciando, assim, sua própria emancipação.

Para tal fim dividiremos o texto em três momentos específicos. No primeiro, histórico-conceitual, propomos um (re)curso histórico da *Bildung* na tradição clássica alemã, transcorrendo-a em autores como Immanuel Kant e Friedrich Nietzsche (1844-1900), até chegarmos ao que Adorno (1903-1969) entende por *formação*. Esse percurso será importante para questionarmos em qual conceito de *formação* estamos ancorados.

No segundo momento, analítico-conceitual, pretendemos, à luz dos textos de Adorno tecer algumas considerações relevantes acerca da inversão da *Bildung* para *Halbbildung* em tempos hodiernos, e a influência da Indústria Cultural (mercado) neste processo.

No terceiro e último momento, portanto, de caráter crítico-conceitual, nossa intenção é, pensar com e em Adorno, as possibilidades concretas, porém ocultas pela ordem social vigente, de uma educação (*formação*) que ofereça ao sujeito a saída desta atual “menoridade”, em detrimento da sua emancipação.

1. KANT, NIETZSCHE E ADORNO: Reflexões acerca da *Bildung*

O que os gregos chamaram de *Paidéia*;
os alemães denominaram *Bildung*
e nós designamos *formação*.
(Pedro Goergen).

“Não houve grande pensador ou escritor que não tenha manifestado certo fascínio pelo tema da *Bildung*” (WEBER, 2006, p. 126). Kant, Hegel, Hölderlin, Schiller, Humboldt, Goethe, os irmãos Schlegel, Novalis, Schopenhauer, Nietzsche e tantos outros

buscaram, cada um a seu tempo, uma melhor forma de ‘educar o homem’. Por isso, o tema da formação (*Bildung*) ocupa um lugar de grande relevância na cultura alemã. Este conceito, no entanto, não se refere ao puramente *concreto*, a algo que remeta à formulação de técnicas ou métodos performáticos, mas assemelha-se muito à ideia grega de *Paidéia* (Παιδεία), ou seja, refere-se a um substrato ideal de *educação*. Segundo Goergen “o que os gregos chamaram de *paidéia*, os alemães denominaram *Bildung* e nós designamos *formação*” (GOERGEN, 2009, p. 26). Por isso este conceito está estritamente ligado ao *melhoramento*, ao *enobrecimento* do indivíduo. “Pensar a *Bildung*, portanto, significa refletir os diversos momentos que o homem experiencia na busca de ser mais” (FREIRE, 2001, p. 8).

Na cultura alemã a palavra *Bildung* é polissêmica e “não seria exagero afirmar [...] que é um dos termos/conceitos mais importantes da língua” (WEBER, 2011, p. 49). Alguns *termos* demarcam bem a amplitude semântica e “pedagógica” que este conceito carrega. Por *formação*, como processo, poderíamos entender *Erziehung* (Educação), *Unterricht* (Ensino), *Wissen* (Saber), *Kultur* (Cultura). Por isto

traduzir a *Bildung* pela expressão *Formação Cultural* é uma proposta que garante sua complexidade, pois é revestida por um significado duplo, a saber: o ideal pedagógico formativo assentado em solo institucional, cultural, e o ideal de um autocultivo, não necessariamente atrelado a uma instituição formativa (NICOLAU, 2013, p. 39).

O termo *Bildung* foi cunhado entre os anos 1770 a 1830 e “na história da filosofia, literatura e pedagogia aparece articulado aos movimentos do iluminismo tardio, idealismo filosófico e pedagógico, período literário alemão clássico, neo-humanismo e romantismo” (MÖLLMANN, 2010, p. 17). Do ponto de vista filosófico o termo foi, no século XVIII, associado aos ideais de autonomia, emancipação, liberdade, maioridade etc. Como é o caso da filosofia de Immanuel Kant, especificamente nos textos *Sobre a Pedagogia* e *Resposta a pergunta: O que é o esclarecimento?* – parece-

me com certa ambiguidade terminológica, justificada pela polissemia semântica do próprio conceito de *formação*.

No texto *Sobre a Pedagogia*, Kant traz a ideia da *Bildung* quase sempre associada a um conjunto de regras e instruções, relacionando, assim, a uma espécie de *educação negativa*, já proposta por Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) em *O Emílio ou da educação*. “O homem é a única criatura que precisa ser educada. Por educação entende-se o cuidado de sua infância (a conservação, o trato), a disciplina e a *instrução com a formação*. Consequentemente, o homem é infante, educando e discípulo” (KANT, 1996, p. 11, *grifo nosso*). A educação – *Erziehung* – deve cuidar, portanto, para que o homem seja *disciplinado, culto, prudente e moral*. Nota-se que há uma nítida aproximação entre os termos *educação, ensino e formação*. Os fins da *educação* numa instituição de *ensino* – dotada de normas –, inferem nitidamente numa *formação* para a autonomia, pois é por meio da educação que o sujeito se torna um ser moralmente bom, visto que “o homem não pode tornar-se um verdadeiro homem senão pela educação. Ele aquilo que a educação dele faz” (Ibid., p. 15).

Já em seu outro texto *Resposta à pergunta: o que é esclarecimento?*, citado anteriormente, o filósofo de Königsberg trabalha com a ideia de *formação* em toda a sua amplitude. Ela aparece como *instrumento*, se assim podemos dizer, para o *esclarecimento* do sujeito. “Para este esclarecimento [*<Aufklärung>*], porém, nada mais se exige senão liberdade. E a mais inofensiva entre tudo aquilo que se possa chamar liberdade, a saber: a de fazer um *uso público de sua razão* em todas as questões” (KANT, 1974). A razão, portanto, é a identidade para o sujeito *ousar saber*. Porém, como bem lembra Möllman (2010) a antinomia entre liberdade e educação já fora reconhecida por Kant no texto *Sobre a Pedagogia*, na seguinte citação:

Um dos maiores problemas da educação é o poder de conciliar a submissão ao constrangimento das leis com o exercício da liberdade. Na verdade o constrangimento é necessário! De que modo, porém, cultivar a liberdade? *É preciso habituar o educando a suportar que sua liberdade seja*

submetida ao constrangimento de outrem e que, ao mesmo tempo, dirija corretamente a sua liberdade (KANT, 1996, p. 34, grifos nossos).

Por isto, seguindo a argumentação kantiana, é preciso condicionar a sua liberdade em fins da formação para depois saber usá-la de forma emancipada e autônoma. Ele aponta dois momentos distintos para essa sujeição: um *positivo* e o outro, *negativo*.

A sujeição do educando pode ser *Positiva*: enquanto deve fazer aquilo que lhe é mandado, enquanto não pode julgar por si mesmo, tendo apenas a capacidade de imitar. *Negativa*: enquanto o educando deve fazer aquilo que os outros desejam, se quer que eles, por sua vez, façam algo que lhe seja agradável. No primeiro caso, está sujeito a ser punido; no segundo, a não conseguir o que deseja: e aqui, se bem que já possa refletir, ele não fica menos dependente dos outros quanto à própria satisfação (Ibid., p. 34).

Com isto, para o *Aufklärung* é necessário, de acordo com a lógica dos dois textos, leis de instrução, condicionamentos, para que assim o ser humano possa usar seu entendimento de forma *livre* quando bem lhe aprouver. Enfim, para Kant, o uso da razão possibilita ao homem o libertar-se da tutela e agir com autonomia sem a interferência de outrem. Mesmo reconhecendo a dificuldade que representa a saída da condição de *sujeitado*, o indivíduo educando sua liberdade para ser *livre*, pode ser artífice de seu próprio caminho usando a razão como guia. A *Bildung* kantiana e, também, da filosofia das luzes é entendida como processo para a *emancipação*.

Em Nietzsche, no entanto, o problema da *Bildung* adquire uma dimensão mais propriamente *estética* do que a de construir um sujeito autodeterminado, autodeterminante e autônomo por meio da razão como queriam os Iluministas. Pois, a crítica que Nietzsche dirige a filosofia ocidental ancora-se justamente nesta “tentativa de construir uma subjetividade assentada prioritariamente na razão, que foi sobreposta a outras dimensões do humano” (WEBER, 2011, p. XIV). Para nosso autor, a filosofia, de forma mais enfática

a socrática, ao substituir os mitos por uma explicação racional destruiu o essencial do humano: a sua pulsão criadora.

“[...] A Grécia servia de modelo de uma humanidade superior. Poucos foram os que negaram tal imagem” (Ibid., p. 126). Mas, para Nietzsche, o modelo grego de humanidade não está na Grécia dos filósofos, mas a Grécia dos “trágicos” – a Grécia arcaica.

Se a volta aos gregos é um procedimento comum a Nietzsche e aos literatos e estetas alemães do século XVIII e XIX, não é, porém, a mesma Grécia que ambos têm em mente. Ambos não comungam a mesma valoração dos estágios da cultura grega, pois, enquanto Schleiermacher traduz as obras de Platão, expressando uma tendência dos meios letrados alemães em atribuir à filosofia dos diálogos platônicos uma posição de destaque, posição devedora ao máximo da interpretação winckelminiana, Nietzsche ocupa-se das fontes de Diógenes Laércio, realizando trabalhos sobre Homero, sobre a tragédia e os autores da idade trágica dos gregos, os pré-platônicos. Quando Nietzsche se deteve no estudo dos diálogos platônicos, foi muito mais para mostrar que, a partir de Platão, a *cultura* grega se encontrava num processo irreversível de decadência (WEBER, 2011, p. 89, *grifo nosso*).

Para Nietzsche, então, a decadência da essência grega de formação (*Paidéia*), tem o seu ápice nos escritos de Sócrates e Platão.

A coluna dorsal da filosofia nietzscheana pode ser resumida numa ideia de reconstruir a tradição e os valores nela impostos, como sendo verdades absolutas, por meio de uma genealogia. A temática da “formação (*Bildung*) sempre é um elemento secundário, pretexto para algo maior” (Ibid., p. 134), ou seja, no esboço de uma estrutura de crítica e de pensamento que por meio destes possa ser realizado a (trans)valoração de todos os valores até então (pre)determinados. Não é por nada que o tema da *formação* é logo abandonado por Nietzsche cedendo lugar à *educação* (*Erziehung*). Esta mudança, segundo Weber,

não representa apenas uma alteração terminológica, mas, sim, uma transformação de concepção. A partir desta obra [leia-se, *Humano, demasiado humano*], o tema da educação aparecerá, se não como um mero apêndice da crítica à moral, como um tema que só se tornará compreensível se referido a tal crítica. Por quê? Porque a crítica à moral engloba a educação (Ibid., p. 196, *grifo nosso*).

A crítica à moral, enfim, resume-se na crítica aos próprios processos educacionais, tidos como fortalecedores da moralidade dos costumes. É preciso abandonar a tradição (*formação*) para não aceitá-la como um valor absoluto. Esta educação, segundo Nietzsche, deve ter o mesmo rigor da ciência⁴.

No entanto, em seus escritos posteriores, Nietzsche tende a abandonar as noções de *Bildung* (Formação) e *Erziehung* (Educação) na pretensão de construir o que ele denomina de *Espírito Livre*. O *Espírito Livre* seria aquele capaz de

tornar-se senhor de si mesmo, senhor também de suas próprias virtudes [...] ter domínio sobre seu pró e o seu contra, e aprender a mostrá-los e novamente guardá-los de acordo com seus fins. [...] aprender a perceber o que há de perspectivista em cada valoração. [...] o espírito livre sabe agora a qual “você deve” obedecer, e também do que agora é capaz, o que somente agora lhe é — permitido... (NIETZSCHE, 2000, p. 12-13).

Usa-se, a partir daqui, o termo: *Experimentação*. Assim, quase que num movimento dialético, Nietzsche apresenta a ideia da experimentação como a síntese da *formação do sujeito*. Como

⁴ “O propósito de Nietzsche consiste muito mais em apontar os equívocos de condução da educação no Ginásio, em que o aluno mantém uma relação distante com a cultura, o *ethos*, grego e romano, razão pela qual não percebe, nem incorpora, a vitalidade de tais culturas. Então, não há uma recusa pura e simples. Há, sim, o reconhecimento de um fracasso: o fracasso das instituições clássicas na Alemanha. Assim, Nietzsche concebe que a educação científica na escola promoverá algo que a educação clássica não promoveu: rigor no pensamento. E tal pensamento rigoroso, tornado elemento natural na escola, pensa Nietzsche, será, tanto quanto possível, a barreira para a volta da humanidade a estágios de barbárie religiosa e metafísica” (WEBER, 2011, p. 211).

resumo do esboço nietzscheano da educação para o gosto estético e para a crítica à moralidade dos costumes, sugere Weber,

formar para não permanecer órfão de tradição; *educar* para não aceitar a tradição como um valor absoluto; *experimentar* para não permanecer na atitude negativa da crítica que isenta o indivíduo de criar um referencial quando nenhum referencial externo faz mais sentido (WEBER, 2011, p. 247).

Com Kant a temática da *Bildung* é apresentada sinonimamente à ideia do *Aufklärung* (pressuposto e instrumento para a saída da menoridade), em Nietzsche ela aparece, associada às noções de *educação* e *experimentação*, como “contribuição para o esclarecimento – *esclarecimento enquanto senhor de si, livre das amarras da moralidade dos costumes* – e a intelecção do difícil e obscuro processo de hominização e das técnicas de humanização” (Ibid., p. 248, *grifo nosso*). Portanto o que estes pensadores e os demais estetas e literatos alemães procuraram nada mais é que a construção de um elevado tipo de homem. Mas, “como pôde um país tão culto e educado como a Alemanha de Goethe – *Kant, Nietzsche e muitos outros* – desembocar na barbárie nazista de Hitler?” (MAAR, 1995, p. 15, *grifos nossos*). Porque a *Bildung*, um tema tão caro à cultura alemã, não se concretizou convertendo-se em seu oposto? Por que a humanidade, em vez de entrar em um estado verdadeiramente humano, está se afundando em uma nova espécie de barbárie (?) (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 11). São estas perguntas que tentaremos responder com Theodor W. Adorno.

Se em Nietzsche encontramos a genealogia como coluna dorsal de sua crítica a essa ideia de *razão triunfante*, em Adorno encontramos a ascensão de uma *crítica*, ou melhor de uma *Teoria Crítica*. O objetivo é a *análise crítica* dos ideais iluministas com sua visão de unidade e universalidade, revelando “o poder coercitivo da razão, ao contrário de sua pretensão emancipatória” (HERMANN, 1999, p. 25), provocando grandes incertezas na temática da *Bildung*. A crítica é dirigida a sua excessiva idealização com relação à almejada perfeição do homem e à impossibilidade

de sua concretização no que tange exatamente à unidade e totalidade num mundo que se apresenta de forma plural.

Para compreendermos o conceito de *formação* em Adorno é preciso entendê-lo na história, especificamente em seu diálogo com o que ele denomina ideia *clássica de formação*. Essa ideia que ele busca na filosofia de Schiller, dos kantianos e seus críticos, tem um duplo caráter: *primeiro* o desenvolvimento das potencialidades dos sujeitos em sua vida em sociedade por meio da *domesticação* do que há de bárbaro na humanidade; e, *segundo*, o cuidado com que *uma* destas potencialidades desenvolvidas não fossem causas da destruição da natureza e do próprio homem. Enfim, a *formação* seria o desenvolvimento da cultura que não é mais natureza, porém sem a violência contra a natureza. Algo entre a barbárie e a natureza.

E a ideia filosófica de formação que a ela corresponderia se dispôs a formar de maneira protetora a existência. Havia um duplo propósito: obter a domesticação do animal homem mediante a sua adaptação inter pares e resguardar o que lhe vinha da natureza, que se submete à pressão da decrépita ordem criada pelo homem. A filosofia de Schiller, dos kantiano e dos seus críticos foi a expressão mais preta da tensão entre esses dois momentos, ao passo que na teoria hegeliana da formação – e na do Goethe tardio – triunfou dentro do mesmo humanismo, com o nome desprendimento, o *desideratum* da acomodação (ADORNO, 2010, p. 11).

Com isto, essa definição clássica de formação mantinha a tensão entre a liberdade – *espírito* – e a natureza – *necessidade*. Quando desfeita essa tensão e *um* se sobrepõe ao outro presencia-se, e isso falaremos adiante, a *reificação*, o congelamento e a dominação do sujeito.

Mas se esta tensão se desfaz, instala-se uma hegemonia unilateral e seu âmbito impede elevar-se, por decisão individual acima do dado, do positivo, e, pela pressão que exerce sobre os homens, neles perpetua a deformidade que se pensava dominada, a agressão [...] Quando o campo de forças a que chamamos formação se congela em categorias

fixas – sejam elas do espírito ou da natureza, de transcendência ou de acomodação –, cada uma delas, isolada, se coloca em contradição com seu sentido, fortalece a ideologia e promove uma formação regressiva (ibid., p. 11).

A *formação* (*Bildung*), está ancorada nestes dois conceitos, ao mesmo tempo: liberdade do sujeito e adaptação. A liberdade significa autonomia enquanto que adaptação é conformar-se com o que é dito e exigido.

A formação em Adorno é sempre *formação cultural*, “pois a formação nada mais é que a cultura tomada pelo lado de sua apropriação subjetiva” (ADORNO, 2010, p. 9). A cultura, no entanto, “constitui precisamente esse estado que exclui uma mentalidade que possa medi-lo” (Id., 1995a, p. 149). A cultura (e, assim, a formação) diz respeito não somente ao espírito, mas também à produção do social. A *formação cultural* é, portanto, uma mediação entre homem e sociedade. Entre espírito e natureza, entre liberdade e conformação.

Um dado relevante é que nos textos de Adorno o tema da *educação* formal dada na escola, aparece quase sempre em segundo plano. A preocupação maior dele, na maioria das vezes, é como o tema da *formação* em seu sentido mais amplo e nas condições reais para a sua concretização. Para Adorno entre os termos *formação* e *educação* há distâncias, mas não uma dicotomia absoluta. “O que hoje se manifesta como crise da formação cultural não é um simples *objeto da pedagogia*, que teria de se ocupar diretamente desse fato, mas também não pode restringir-se a uma sociologia que apenas justaponha conhecimentos a respeito da formação” (ADORNO, 2010, p. 8, *grifo nosso*). Embora ele demonstre que não há uma identidade entre os termos, isso não significa que a pedagogia seja *sem valor*. Ao contrário, ele a aponta como indispensável, sem contudo estar isolada, pois [isoladas]

as tentativas pedagógicas de remediar a situação transformaram-se em caricaturas. Toda a chamada *educação popular* – a escolha dessa expressão demandou muito cuidado – nutriu-se da ilusão de que a formação, por si mesma e isolada, poderia revogar a exclusão do

proletariado, que sabemos ser uma realidade socialmente constituída” (ADORNO, 2010, p. 14).

Para Maar (1995, p. 15), “em Adorno [...] a reflexão educacional constitui uma focalização político-social. Uma educação política”. Quando ele fala, portanto, de uma educação que possibilite a emancipação, o termo educação, que não é a educação formal, se confunde com formação em seu sentido mais amplo. A educação [*formação*] segundo ele é

Evidentemente não a assim chamada modelagem de pessoas, porque não temos o direito de modelar pessoas a partir do seu exterior; mas também não a mera transmissão de conhecimento, cuja característica de coisa morta já foi mais do que destacada, mas a produção de uma *consciência verdadeira*. Isto seria inclusive da maior *importância política*; sua ideia, se é permitido dizer assim, é *uma exigência política*. Isto é: uma democracia com dever de não apenas funcionar, mas operar conforme seu conceito, demanda pessoas emancipadas. Uma democracia efetiva só pode ser imaginada enquanto uma sociedade de quem é *emancipado* (ADORNO, 1995a, p. 141-142, *grifo nosso*).

Sendo esta *formação* de caratér político “qualquer debate acerca de metas educacionais carece de significado e importância frente a essa meta: que Auschwitz não se repita. Ela foi a barbárie contra a qual se dirige toda a educação” (ADORNO, 1995a, p. 119). E mais ainda “a educação só tem sentido unicamente como educação dirigida a uma auto-reflexão crítica” (Ibid., p. 121).

Porém, com o desenvolvimento do capitalismo monopolista do século XX e com o advento da revolução científico-tecnológica, uma *nova cultura* vai se implantando e os produtos culturais deixam de ser valores de uso para se tornarem valores de troca (BANDEIRA e OLIVEIRA, 2012), ou seja, são incluídos na lógica mercadológica da indústria cultural. A *Bildung*, então, passa a ser vista e entendida *unicamente* como conformação com a realidade, privilegiando apenas o aspecto adaptativo, excluindo a liberdade do sujeito – espírito –, e, do mesmo modo, impedindo “que os homens se educassem uns aos outros”

(ADORNO, 2010, p 11). Presenciamos, portanto, o *esfacelamento* da *formação* em suas terminologias estruturais em detrimento de um alvorecer “do espírito conquistado pelo caráter de fetiche da mercadoria” (Ibid., p. 25): *Halbbildung*.

2. *Bildung* e *Halbbildung*: Autonomia X Adaptação

É interessante perceber que um dos principais textos de Adorno voltados à temática da *formação*, tenha por título *Teoria da Semiformação – Halbbildung* – e não *Teoria da Formação – Bildung* – como se poderia esperar. Este texto, em resumo, é mais um diagnóstico crítico da realidade do que especificamente um pessimismo decadente. O que Adorno apresenta é justamente uma aposta otimista no poder do pensamento em apontar as possibilidades de uma vida efetiva, ocultas pela ordem social. Por isso,

a necessidade de se construir uma teoria abrangente, que transcenda a simplificação pedagógica, e que seja capaz de diagnosticar a crise da formação cultural manifestada – na onipresença do espírito alienado – pela forma generalizada de conversão da *Bildung* (formação cultural) em *Halbbildung* (semiformação) (GOMES, 2010, p. 292).

“Na *Dialética do esclarecimento* estão as primeiras referências à semiformação, ou “semicultura*” em seu sentido formativo” (MAAR, 2003, p. 462). Este conceito, no entanto, (*Halb*=metade, meio; *Bildung*=formação) não significa uma formação pela metade

* Várias são as traduções para o termo *Halbbildung* (Pseudo-cultura; Semicultura; etc) – assim como já vimos no conceito *Bildung*. Os tradutores para o português de *Theorie der Halbbildung*, num primeiro momento optaram por Teoria da Semicultura, ao invés de Teoria da Semiformação, tendo em vista que o termo *Bildung* “indica ao mesmo tempo, formação cultural e cultura” (ADORNO, 2010, p. 08, nota do tradutor). Optamos por utilizar, aqui, a segunda opção, seguindo a revisão feita da tradução da edição de 1996 que era “semicultura”, por Newton Ramos de Oliveira e o Grupo de Pesquisa Teoria Crítica e Educação, da UFSCar. Os tradutores em 2010 adotaram o termo “semiformação”, julgando-o mais apropriado para traduzir o original alemão *Halbbildung*. Isto porque para Adorno a formação não é algo separada da cultura e quando assim acontece já é um sinal evidente da prevaência da “cultura” da semiformação.

ou algo sinônimo, mas “o espírito conquistado pelo fetiche da mercadoria” (ADORNO, 2010, p. 25). É o congelamento do espírito em categorias fixas, ou seja, a autosujeição à conformidade do social. No entanto, “a semiformação não se confina meramente ao espírito, adultera também a vida sensorial. E coloca a questão psicodinâmica de como pode o sujeito resistir a uma racionalidade que, na verdade, é em si mesma irracional” (Ibid., p. 25). Para o filósofo Wolfgang Leo Maar, “a semiformação está em estreita relação seja com a *razão instrumental* (HORKHEIMER, 1976) seja com a *função social da tecnologia* (MARCUSE, 1998, p. 71) (MAAR, 2003, p. 461). Enfim, a semiformação é a crise da formação em seu sentido amplo, ou seja,

o próprio espírito converte-se em fetiche, em superioridade do meio organizado universal sobre todo fim racional e no brilho da falsa racionalidade vazia. Ergue-se um redoma de cristal que, por desconhecer-se se julga liberdade. E essa consciência falsa amalgama-se por si mesma à igualmente falsa e soberba atividade do espírito (ADORNO, 2010, p. 12).

“As críticas de Adorno à semiformação (*Halbbildung*) são dirigidas não só ao capitalismo, como aos diversos totalitarismos, particularmente, os experimentados pela humanidade no século XX” (SILVA, 2010, p. 83). O esgotamento da *formação cultural*, para ele, está vinculada a estes controles sociais provocados pela racionalidade ocidental, pela utópica promessa do *sapere aude*, que ao invés de conduzir o sujeito à autonomia realizou o inverso: o controle e a dominação. E para ele a Indústria Cultural (*Kulturindustrie*) é a principal promotora desta dominação, ou seja, desta sujeição do *sujeito* à sociedade administrada.

Não seria falso dizer que o termo Indústria Cultural é um dos principais conceitos da teoria crítica da sociedade. Ele se apresenta como o diagnóstico de um paradoxo social. Para Adorno e Horkheimer (1985) ele representa a crítica à razão e, do mesmo modo, ao processo civilizatório que propiciou o poder determinante do capital a se apropriar dos bens culturais acabando por transformá-los em mercadoria. “Noutros termos, o conceito

de indústria cultural tem a ver com a expansão das relações mercantis pelo conjunto da vida social, em condições de crescente monopolização, verificadas a partir das primeiras décadas do século” (RÜDIGER, 2002, p. 18). Refere-se, portanto, ao atual sistema social – econômico e cultural.

La “industria cultural” es la cultura en un mundo totalmente industrializado, en que todo, para poder existir, debe adaptarse al mecanismo industrial, esto es: tecnificación y masificación por un lado, más, en el otro, las nuevas formas capitalistas de valor y las nuevas formas de circulación económica que han creado. Esto es, el análisis de las formas de vida moldeadas socialmente y mediadas por un universo simbólico casi asfixiante (CABOT, 2010, p. 380).

Na semiformação os conteúdos objetivos são coisificados e a própria *formação* é reificada, ou seja, transformada em mercadoria.

Convertida, assim, em mercadoria pela indústria cultural, a produção simbólica, própria do processo da cultura distancia-se do saber popular e se aproxima dos interesses do mercado. “[...] a dimensão crítica da cultura, que deveria garantir a emancipação, cede lugar à *semiformação*, em que predomina a racionalidade instrumental voltada para a adaptação e o conformismo à situação vigente” (GOMES, 2010, p. 292), ou seja, à sujeição a sociedade do capital.

O percurso que realizamos até aqui possibilitou-nos perceber que a ideia de *formação* entendida como *possibilidade de esclarecimento e emancipação* converteu-se no oposto: *aprisionamento e reificação*⁵. *Mediatizada* por um processo que tudo controla e *impõe* preço, ou seja, a Indústria Cultural, a *formação* desembocou, como vimos com Adorno, num processo de *semiformação* que transforma o *espírito livre* em pura adaptação, ou seja, “um mero adequar-se à

⁵ O tema da *reificação* é tratado por Lukács em *História e consciência de classe*, e retomado por Adorno e Horkheimer na *Dialética do Esclarecimento*, vinculado especificamente ao processo da Indústria Cultural. Para Lukács “a reificação é, portanto, a realidade imediata e necessária para todo homem que vive no capitalismo” (LUKÁCS, 2003, p. 207).

realidade imediata [...] (acoplada ao processo de produção). Um processo desprovido de qualquer autonomia e caráter próprio” (PALANCA, 2005, p. 97).

O mestre não diz mais: você pensará como eu ou morrerá. Ele diz: você é livre de não pensar como eu: sua vida, seus bens, tudo você há de conservar, mas de hoje em diante você será um estrangeiro entre nós ⁶. Quem não se conforma é punido com uma impotência econômica que se prolonga na impotência espiritual do individualista” (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 125).

Quem não se conforma é punido – eis a palavra de ordem da produção industrial. Cabe nos agora pensar o papel da educação para nosso atual momento.

Notas (in)conclusivas

Sabendo que o espaço da opinião pública depende os impulso vindos
da elaboração privada de problemas sociais que tem
ressonância na vida individual, cabe investir na formação
da consciência política dos cidadãos.
Essa é uma questão fulcral para a constituição da democracia
[...] toda educação é política⁷.
(Pedro Goergen).

Os teóricos clássicos do pensamento alemão, para formular o ideal da *Bildung*, buscaram, como vimos, nos Gregos suas referências. Seja na Grécia clássica, como o classicismo e o neo-humanismo, seja na Grécia arcaica, como é o caso de Nietzsche, eles formularam um conceito que tornou possível a busca por um *elevado tipo de homem*. Em Kant, pressuposto primeiro para a crítica de Adorno, a *Bildung*, por meio da razão, possibilitaria ao sujeito a sua emancipação, projeto este que não se realizou, ou melhor,

⁶ Adorno cita o teórico político Alexis de Tocqueville *De la Démocratie em Amérique*, Paris, 1864, Vol. II, p. 151

⁷ GOERGEN, P. Ação comunicativa, democracia e educação. In: SGRÓ, M.R (Org.). *Teoría crítica de la sociedad, educación, democracia y ciudadanía*. Tandil: Univ. Nacional Del Centro de la Provincia de Buenos Aires, 2008, p. 70

converteu-se numa espécie de barbárie. A razão se autodeterminou *senhora de si*, dominando a tudo, a natureza e, não bastando, o seu semelhante também. E esta razão, segundo Adorno valendo-se de um conceito de Horkheimer, *se instrumentalizou*, ficando a serviço da *Indústria*.

O processo técnico, no qual o sujeito se coisificou após sua eliminação da consciência, está livre da plurivocidade do pensamento mítico bem como de toda significação em geral, porque a própria razão se tornou um mero adminículo da aparelhagem econômica que a tudo engloba. *Ela é usada como um instrumento universal servindo para a fabricação de todos os demais instrumentos.* Rigidamente funcionalizada, ela é tão fatal quanto a manipulação calculada com exatidão na produção material e cujos resultados para os homens escapam a todo cálculo. Cumpriu-se afinal sua velha ambição de ser *um órgão puro dos fins* (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 41-42, *grifos nossos*).

Fica *atestado*, portanto, que a racionalidade que impera no jogo da *indústria* é justamente a *racionalidade da eficácia* e do controle: *Halbbildung*.

Como pensar, portanto, uma formação que possibilite ao sujeito a sua emancipação? Em quem nos referenciarmos (ou em que conceito?) num cenário de pleno império da *indústria*, da técnica e da supremacia do capital? Estamos nós numa época esclarecida ou permanecemos no medo, na conformidade da menoridade? Quais os fins de nossa formação – autonomia ou adaptação ao mercado? São reflexões que nos tiram da zona de conforto, fazendo necessário, assim como em Kant, coragem para *ousar saber*. É preciso romper, no entanto, com o império da *semiformação*. Mas como? Não seria com uma educação política que nos *autonomize* para a crítica?

A educação não é para a emancipação, compromisso com um fim ético idealizado no contexto social-cultural. *A educação, para ser efetiva, é crítica da semiformação real, resistência na sociedade material presente aos limites que nesta se impõem à vida*

no “plano” de sua produção efetiva. A emancipação é elemento central da educação, mas, para ser real e efetiva, há que ser tematizada na heteronomia [...] Neste sentido, é preciso aplicar toda energia para que “a educação seja uma educação para a contradição e para a resistência” no existente, para se contradizer e resistir como modo de ir além do plano da reconstrução cultural e da vigência da semiformação, referindo-se ao plano da vida real efetiva (MAAR, 2003, p. 473, *grifo nosso*).

É preciso educar para a resistência e para a inconformidade pois “a educação [formação] só tem sentido unicamente como educação dirigida a uma auto-reflexão crítica” (ADORNO, 1995a, p. 121) e não como um mero adequar a cultura “de produção” vigente.

Atualmente nos defrontamos com um dilema que tem se tornado a grande querela da formação: formar para a autonomia ou formar para o ajustamento? A tendência assumida, de forma *quase-obrigatória*, pelas instituições formativas, hoje, ao que nos parece, é a do ajustamento – justificado fortemente pela efemeridade das demandas mercadológicas dadas como responsabilidade da universidade. O cenário é, sem exageros, perturbador. Perturbador porque de um lado vimos o esfacelamento e a fetichização de uma faculdade que é própria do processo civilizacional do humano, a formação cultural; e, por outro, a insuficiência (ou cegueira?) da reflexão crítica e, outrossim, seu embotamento diante do pragmático. Mas não seria este o mecanismo da *Indústria Cultural*, o ofuscamento das reais possibilidades da emancipação por meio de sua estratégia dominadora?

Sendo assim, torna-se urgente e necessário pensar a educação que seja estritamente *política*. *Política* em seu sentido lato, originário, clássico, e retomado nos primórdios da modernidade em termos de participação efetiva de todos. Pensar a política na e para a educação hoje significa diálogo crítico envolvendo o dizer e o escutar, dialogar. Um diálogo não restrito ao espaço acadêmico, mas aberto à sociedade como um todo, visando à instituição de um Estado Democrático de direito, livre da dominação e da barbárie.

Somente assim, pelo consenso dialogal e crítico, acreditamos romper com o império da *semiformação*, formando sujeitos livres, críticos e emancipados.

Referências

ADORNO, T. W. *Educação e Emancipação*. Tradução de Wolfgang Leo Maar. 3ª Edição. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995a.

_____. *Palavras e Sinais: Modelos críticos 2*. Tradução de Maria Helena Ruschel. Petrópolis : Vozes, 1995b.

_____. Teoria da Semiformação. In: PUCCI, B.; ZUIN, A. Á. S.; LASTÓRIA, L. A. C. N. *Teoria Crítica e inconformismo: Novas perspectivas de ensino*. Tradução de Newton Ramos-de-Oliveira. Campinas, São Paulo: Autores Associados, 2010. Cap. 1, p. 6-40.

ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. *Dialética do Esclarecimento*. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

BANDEIRA, B. S.; OLIVEIRA, A. D. R. Formação cultural e semiformação: contribuições de Theodor Adorno para pensar a educação hoje. *Educação*, Porto Alegre, v. 35, n. 2, p. 225-232, maio./ago. 2012.

CABOT, M. Sobre la actualidad de Walter Benjamin. *Revista Constelaciones*, v. II, p. 378-381, 2010.

FREIRE, P. *Política e educação*. São Paulo, SP: Ed. Cortez, 2001.

GOERGEN, P. Formação ontem e hoje. In: CENCI, A. V.; DALBOSCO, C. A. M. E. H. (Orgs.). *Sobre filosofia e educação: racionalidade, diversidade e formação pedagógica*. Passo Fundo, Rio Grande do Sul: Ed. Universidade de Passo Fundo, 2009.

_____. Ação comunicativa, democracia e educação. In: SGRÓ, M.R (Org.). *Teoría crítica de la sociedad, educación, democracia y ciudadanía*. Tandil: Univ. Nacional Del Centro de la Provincia de Buenos Aires, 2008, p. 33-72.

GOMES, L. R. Teoria Crítica e Educação Política em Theodor Adorno. *HISTEDBR On-line*, Campinas, São Paulo, n. 39, p. 286-296, Set 2010.

HERMANN, N. *Validade em educação*: intuições e problemas na recepção de Habermas. Porto Alegre, Rio Grande do Sul: EDPUCRS, 1999.

KANT, I. Resposta a pergunta: Que é "Esclarecimento"? In: KANT, I. *Immanuel Kant - Textos Seletos*. Tradução de Floriano de Sousa Fernandes. Petrópolis, RJ: Vozes, 1974. Cap. 4, p. 100-117.

_____. *Sobre a pedagogia*. Tradução de Francisco Cock Fontanella. Piracicaba, SP: Ed. Unimep, 1996.

_____. *Resposta à pergunta: o que é esclarecimento?* Tradução de Luiz Paulo Rouanet. [S.l.]: Casa das Musas.

LUKÁCS, G. *História e consciência de classe*: estudos sobre a dialética marxista. Tradução de Rodnei Nascimento. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2003.

MAAR, W. L. À guisa de introdução: Adorno e a experiência formativa. In: ADORNO, T. W. *Educação e Emancipação*. Tradução de Wolfgang Leo Maar. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995. p. 11-28.

_____. Adorno, semiformação e educação. *Educação e Sociedade*, Campinas, v. 83, n. 24, p. 459-476, agosto 2003.

MARCUSE, H. *A ideologia da sociedade industrial*: o homem unidimensional. Tradução de Giasane Rebuá. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1978.

MÖLLMANN, A. D. S. *O legado da Bildung*. Porto Alegre: Faculdade de Educação, PUC-RS, 2010 – (Tese de Doutorado).

NICOLAU, M. F. A. *O conceito de Formação Cultural (Bildung) em Hegel*. Fortaleza: Faculdade de Educação, 2013 – (Tese de Doutorado).

NIETZSCHE, F. W. *Humano, demasiado humano*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2000.

NOBRE, M. *A Teoria Crítica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

PALANCA, N. *Modernidade, educação e alteridade: Adorno, cogitações sobre um outro discurso pedagógico*. Campinas: Faculdade de Educação, 2005 – (Tese de Doutorado).

RÜDIGER, F. *Comunicação e Teoria Crítica da Sociedade - Fundamentos da Crítica à Indústria Cultural em Adorno*. 2ª ed. ed. Porto Alegre, RS: EDPUCRS, 2002.

SILVA, A. S. *A "Desmitologização" da Educação a partir de Theodor W. Adorno*. Porto Alegre: Faculdade de Educação, PUC-RS, 2010 – (Tese de Doutorado).

WEBER, J. F. *Formação (Bildung), educação e experimentação em Nietzsche*. Londrina, Paraná: Ed. Universidade de Londrina, 2011.

DECAIMENTO TENDENCIAL DA EXPRESSIVIDADE DA LINGUAGEM E A SUA CRÍTICA

Francisco Luciano Teixeira Filho¹

1 Introdução

É bastante conhecida a crítica de Jürgen Habermas à primeira geração da assim chamada Escola de Frankfurt. Entre outras coisas, Adorno e Cia sofreriam de uma cegueira com relação ao turno linguístico, permanecendo estáticos no superado paradigma da filosofia da consciência. Tal afirmação não nos parece completamente inverídica, todavia, não devem disso uma falência da teoria crítica, muito menos um esquecimento da linguagem como campo de reflexão filosófica. Buscaremos, nesse texto, demonstrar como a linguagem se apresenta como uma reflexão central no escopo da *Dialética do esclarecimento*.

Da forma que interpretamos, não há dúvidas que Adorno não se vincula ao *linguistic turn*. Isso quer dizer que esse autor não constitui a linguagem como conteúdo privilegiado – ou mesmo único – da filosofia. Mesmo assim, não é correto que ele tenha desconsiderado a linguagem em sua reflexão. Adorno é categórico ao afirmar que “a temática da linguagem como uma temática constitutiva da filosofia em geral, [...] é dado essencial na reflexão filosófica” (ADORNO, 2002, p.61). Essa essencialidade da linguagem não se delinea como elemento intersubjetivo que precede a experiência, mas como condição de possibilidade do próprio esforço expressivo da experiência com o objeto. Isso coloca o trabalho de crítica da linguagem como momento central da reflexão filosófica como tal.

Evidencia-se, pelo que foi dito, que Adorno não ignora o paradigma da linguagem, mas ele o aborda de uma forma que permaneceu obscurecida pela filosofia que se decidiu por uma purificação da linguagem, ou mesmo aquela que desconsiderou a sua base na crítica histórico-social. Buscaremos, assim, verificar

¹ Professor da Universidade Estadual do Ceará (UECE). E-mail: luciano.teixeira@uece.br.

como o problema da linguagem se apresenta no campo específico da *Dialética do esclarecimento* e, em seguida, mostraremos qual é o trato próprio com a linguagem que é realizado pelos filósofos críticos.

2 A linguagem no compasso de uma dialética da expressividade

A *Dialética do esclarecimento* é a proto-história da subjetividade burguesa. Nela se verifica o modo como o sujeito abandona o mimetismo, caracterizado pela assimilação do indivíduo ao meio, e galga o estágio da subjetividade moderna, que se põe como senhora e dominadora da natureza, afastando-se, gradativamente, daquele estágio regressivo de identificação. O significado disso, conforme é amplamente sabido, é a dominação da natureza externa e interna; o controle técnico-científico do ambiente, além da mente e do corpo humanos. No meio dessa dialética do esclarecimento, no entanto, uma coisa permanece secundarizada: a questão do *decaimento tendencial da expressividade da linguagem*. Esse tema, conforme pensamos, é central na compreensão do conceito de esclarecimento, como buscaremos mostrar adiante.

O entendimento dessa hipótese se apresenta na ideia do formalismo linguístico descoberta pelo protótipo de homem moderno:

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 (ADORNO, 1985, p.65).

Os autores da *Dialética do esclarecimento* afirmam, em outras palavras, a separação da linguagem e do seu conteúdo. Mais especificamente, apontam para o modo como a linguagem se direciona para uma forma de dizer geral do mundo, sem qualquer pretensão, *a priori*, de se vincular a um conteúdo específico. É preciso, no entanto, elucidar essa mudança no campo expressivo da linguagem.

Na seção sobre *O conceito de esclarecimento*, verificamos essa mesma tese descrita como uma mudança entre *forma-símbolo* e a *forma-signo*. Ou seja, na história do esclarecimento, a linguagem abandona uma ligação substantiva com o mundo e se torna seu representante. Em outras palavras, a dialética do esclarecimento, descrita na forma do decaimento tendencial da expressividade da linguagem, significa que a linguagem, em sua forma simbólica, persegue o objetivo do esclarecimento por meio do ato de nomeação. Nomear, nesse sentido, é trazer a natureza amedrontadora para o campo do significado; ou seja, é compreendê-la dentro de uma visão de mundo específica. Nessa forma simbólica de linguagem, o nomear era o mesmo que trazer a coisa nomeada à presença; era um controle mágico que, segundo Mauss (2003, p. 104), exercia sua potência por similaridade. Na magia, portanto, o nome era a presença e o poder de nomear era o poder de controlar. Por isso, “os rituais de magia eram, portanto, o lugar em que o grito de terror virou nome da divindade, como alegada força além da natureza” (HOGH, 2016, p.29).

O significado da citação acima não é evidente, de imediato. O que Hogh afirma, e nós corroboramos (TEIXEIRA FILHO, 2017), tem a ver com o ato criador da linguagem e da subjetividade, como derivativo de um dado impulso mimético primitivo. Mais claramente, falamos do ato em que o impulso não linguístico – o grito de medo, enfim – se sedimenta em forma de nome, ou seja, em linguagem. O grunhido selvagem, o berro de horror, o balbucio imitador, enfim, se torna impulso expressivo que se transforma, através da ritualística mágica, em evocações e comandos, ou seja, em esclarecimento e autoafirmação da subjetividade nomeadora.

Adorno e Horkheimer são bem claros ao separar o mimetismo, como tal, que eles conheciam através dos estudos de Roger Caillois (1980), da mimese mágica, que estudaram por meio de Marcel Mauss (2003). Isso se torna mais claro no trecho que se segue: “em sua fase mágica, a civilização havia substituído a adaptação orgânica ao outro [a mera assimilação que abre mão da subjetividade], isto é, o comportamento propriamente mimético, pela manipulação organizada da mimese” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 168). Qualquer polêmica quanto a essa

mudança de nomenclatura se encerra na comparação do mimetismo com a pulsão de morte, em Freud: “a tendência a perder-se em vez de impor-se ativamente no meio ambiente [o que é próprio do esclarecimento], a propensão a se largar, a regredir à natureza [o mimetismo]”, essa última, “Freud denominou-a pulsão de morte, Caillois *le mimétisme*” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 212).

Voltando ao nosso ponto, a linguagem, por assim dizer, é exatamente a forma de superação da pulsão de morte, que tem por característica a assimilação completa do sujeito ao meio, em nome da autopreservação. Para permanecer vivo, o sujeito abre mão de si mesmo e iguala-se à natureza circundante. Ora, a linguagem é, assim, o ato de nascimento da subjetividade, no sentido estrito. Pois é nela que o grito mimético se torna nomear controlado, mágico, esclarecido. É ao transformar o balbúcio em linguagem que o indivíduo abandona seu status de mera natureza e galga o esclarecimento, ou seja, a autoafirmação pelo domínio da natureza.

Acontece que, no desenvolvimento do esclarecimento, a linguagem ganha novos contornos. Como vimos, ela vem a ser signo, onde o ato nomeador direto, impulsivo, por assim dizer, fica superado. O que temos é a língua como dizer geral, não mais como expressão imediata de um objeto. Essa mudança, no campo do esclarecimento, se dá, segundo testemunham as epopeias gregas, quando o patriarcado de Zeus é reconhecido e os deuses titânicos são, todos eles, submetidos ao nome do deus maior, o rei do Olimpo.

De forma exemplar, a Teogonia de Hesíodo (1995) apresenta essa mudança linguística, como testemunho literário do *decaimento tendencial da expressividade da linguagem*. Quando Zeus vence seu pai, Cronos, o Tempo de curvo pensar, e liberta seus parentes, os Cíclopes Trovão, Relâmpago e Raio dão a Zeus o trovão, o relâmpago e o raio. Ou seja, o fenômeno da natureza, expressivamente nomeado, em impulsos de horror, como deus Trovão, deus Relâmpago e deus Raio, entregam a Zeus, deus que não pode ser reduzido ao fenômeno natural herdado de seus tios, trovão, o relâmpago e o raio. Zeus, agora, é representante supremos dos três fenômenos da natureza citados, enquanto seus

tios eram os próprios fenômenos. Nos ciclopes se encerravam, de forma expressiva, o impulso mimético surgido da necessidade mágica de nome para controlar pela magia. Em Zeus, a operação cerimonial é absolutamente outra, uma vez que o rei do Panteão grego não é mais o próprio fenômeno, mas os utiliza com uma vontade vingativa e só pode ser apaziguada em ritos, que já que não usam mais a força da semelhança imagética.

O que se percebe é que o signo é linguagem como representação. Na proto-história do homem moderno, o signo aparece quando a linguagem abandona, tendencialmente, a expressividade singularíssima do nome e volta-se para os conceitos, para os termos gerais. Liga-se, a esse processo de abstração da linguagem com relação à coisa, o nascimento da filosofia, da metafísica, enfim, da razão submetida a fins. Somente como abstração absoluta com relação ao próprio objeto, Tales de Mileto pode dizer que a água é a origem. Pois a água que Tales se referia não era nenhuma entidade particular, mas o próprio conceito generalíssimo de fluidez. O termo, portanto, já não era imagético, mas representativo; era um constructo mental, não a figuração do mundo.

Na *Dialética do esclarecimento*, o exemplo mais mordaz de tal virada do campo expressivo da linguagem para o campo representativo se dá no trocadilho do nome, com o qual Odisseu subverte a expectativa simbólica, negando seu próprio nome com a finalidade de permanecer como vivente. Nesse momento, se confundem as coisas, e a assimilação mimética retorna, mas como linguagem submetida a fins. O que temos, nesse protótipo burguês, é a linguagem que regride à assimilação do sujeito ao nada; é o formalismo linguístico, em cuja expressão na mesma medida que busca a afirmação de uma finalidade expressiva. Lemos, assim, que

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. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.65)

O resultado da submissão do nome ao império da representação e, em todo caso, dos fins, é, como apontamos, um *decaimento tendencial da expressividade da linguagem*, que cada vez mais deixa de dizer o seu objeto para o expressar o nada, o ninguém. Tal decaimento se encerra, segundo os autores da *Dialética do esclarecimento*, com a emergência da racionalidade instrumental, onde mesmo conceitos são denunciados como metafísicos e substituídos pela fórmula matemática que descreve o fenômeno natural sem qualquer anteposto anímico ou risco de encantamento. A matematização do mundo é a exata ineficiência expressiva da linguagem.

3 O momento regressivo no esclarecimento

A primeira seção da *Dialética do esclarecimento* é dedicada ao estudo do conceito de esclarecimento. Nele se verifica, sem grande dificuldade, a vinculação do conceito weberiano de desencantamento com a questão do esclarecimento, em sua relação necessária com aquilo que os autores chamaram de mito. Analisando essa relação dialética entre mito e esclarecimento, que se mostra, imediatamente observada, como uma relação de oposição, Adorno e Horkheimer terminam por atestar a mediação de um pelo outro, ou seja, o modo como o mito já foi esclarecimento e o esclarecimento já se tornou mito.

Percebe-se como, em cada momento, o esclarecimento buscou o domínio sobre a natureza, “perseguido sempre o objetivo de livrar os homens do medo e de investi-los na posição de senhores” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.19). Nesse sentido, com notada influência etnográfica, os autores consideram que as fórmulas mágicas, sacerdotais, ritualísticas, enfim, se configuraram, na proto-história do esclarecimento, como modelos específicos do esclarecimento, mas desnudados como míticos quando uma forma nova e desencantada de esclarecimento se impõe como dominante. Nos termos da seção anterior, quando, sobre a linguagem simbólica, emerge a linguagem representativa, temos a transformação daquela fórmula anterior de nomear

recalcada, transformada em alegoria ou contos de crianças; quando muito, é-lhe dado o lugar de obra de arte.

Para compreender o que queremos dizer, é preciso afirmar, antes de tudo, que as intenções de Adorno e Horkheimer, segundo pensamos, são menos uma tentativa de constituir uma chave de leitura da história da humanidade, do que descobrir o meio em que a subjetividade burguesa veio a ser. Isso quer dizer que, ao modo da metodologia de *O mal-estar na civilização*, de Freud, a *Dialética do esclarecimento* se dedica a uma descoberta da relação paritária entre a gênese da subjetividade e da história, identificando estruturas de semelhança entre aquela e esta. Isso quer dizer, num primeiro momento, que não podemos falar de formas históricas superadas do mito, uma vez que seus modos próprios se repetem como expressões da subjetividade esclarecida. A linguagem simbólica, imitativa, imagética, enfim, é presente no mais desencantado estágio do esclarecimento, uma vez que a ontogenia subjetiva não é superada pela filogenia social.

Queremos apontar, portanto, para a ideia de que uma das chaves de leitura para a dialética entre história e subjetividade é o ponto de ligação expressivo da subjetividade com o mundo, a saber: a linguagem.

A tese parece complicada em demasia. Todavia, o sentido dela é evidente. Segundo buscamos sustentar, “Adorno determina o momento histórico da linguagem como a ‘sedimentação da subjetividade’ nela [a linguagem]” (HOGH, 2016, p.47). A formação da subjetividade burguesa, por isso, encontra seu par identitário na linguagem que essa subjetividade utiliza como expressão. Assim sendo, as formas de dominação burguesas estão registradas na linguagem, como sedimento da subjetividade burguesa.

Supomos, portanto, que o grau correlato de decaimento expressivo da linguagem se coaduna, necessariamente, com o grau de dominação real da sociedade. Dizemos isso pois o pressuposto da dominação industrial do mundo burguês é a outra face do decaimento expressivo, que busca retirar da linguagem qualquer elemento mítico que ainda reste, uma vez que esses elementos anímicos não se ordenam conforme a lei industrial. Assim,

afirmam Adorno e Horkheimer (1985, p.27), “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”.

Ora, questão que se põe, de imediato, é a relação de dominação real que se estabelece entre o sujeito e o objeto, refletida e sedimentada na linguagem. Dessa forma, Adorno e Horkheimer (1985, p.33) são transparentes ao afirmarem que “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.”

A linguagem, nesse sentido exposto, é repositório cristalizado de formas de dominação. Sua gramática é, em essência, o enquadramento do objeto na forma significativa. Isso significa, portanto, que o abandono da forma simbólica, afirmada acima, ligada imediatamente ao impulso mimético, conduz a um crescimento tendencial da dominação do mundo, através da linguagem. Em outros termos, o *decaimento tendencial da expressividade da linguagem* significa, o abandono do caráter qualitativo expresso pelo nome, pela linguagem, e a tomada de posição quantitativa, uma vez que o conceito supera, em muito, o conteúdo expressivo do nome nele subsumido. Em termos da economia política, a linguagem deixa seu valor de uso e migra para a forma valor, onde o dizer está sempre obnubilado pela noite onde todas as vacas são pardas.

Evidentemente, de acordo como o método apresentado no início dessa seção, a memória subjetiva guarda em si aquilo que, aparentemente, foi superado pela civilização. A linguagem, como foi mostrado, não padece de um mal absoluto. Está claro que, para Adorno, “a linguagem não é exaurida por sua identidade como um sistema de signos” (HOGH, 2016, p.45). O seu conteúdo regressivo, ou seja, o momento do impulso mimético contido na linguagem, como expressão subjetiva, se renova mesmo onde a linguagem se converteu em dizer geral. O ato nomeador, enfim, o impulso de referir-se ao mundo permanece presentes, de formas socialmente mediadas, mesmo no sujeito moderno. Isso implica

que as formas míticas, para usar o vocabulário freudiano, regressivas, podem retornar mesmo onde a linguagem se transformou em cálculo instrumental. Essa convicção do momento mimético irremediável da linguagem já estava presente no jovem Adorno, quando afirmava que “os objetos (*Gegenstände*) [...] estão entranhados na linguagem e formam uma unidade histórica com a mesma” (ADORNO, 2003, p.367).

4 Considerações finais por meio da linguagem

“A falta de razão não tem palavras.”
Adorno e Horkheimer

O problema que expomos, nesse momento, é como proceder com a linguagem que se sedimentou como forma de dominação, mas que ainda possui um impulso expressivo recalcado; ou seja, o problema é compatibilizar um diagnóstico histórico com um elemento repleto de potências expressivas. De início, afastamos, aqui, a tese de um “conceito positivo do esclarecimento” (VRIES, 2005, p.168), baseado na ideia da perene presença de um outro. Acreditamos que o negativo, em Adorno, não se vincula especificamente com a alteridade. Na verdade, o negativo é a condição de possibilidade de se pensar a alteridade.

Acreditamos não ser possível conceber uma filosofia do outro, de nenhuma forma, sem antes resolver os problemas materialista e epistemológico que se põe, imediatamente, ao se pressupor o reconhecimento da alteridade. Nesse sentido, temos forte convicção que Adorno não trata de uma filosofia da alteridade, mas da filosofia do negativo.

O que significa dizer isso? Significa, nos termos propostos nesse texto, uma recusa da linguagem identificadora; uma postura negativa diante da linguagem, a fim, assim, de tornar possível a expressão da alteridade, que em seu máximo e mais radical grau de diferença, nem capacidade expressiva tem, vide epígrafe dessa seção.

Com isso, observamos que o procedimento de Adorno é um tanto simples de ser entendido, embora complexo em execução. Trata-se de recusar o conteúdo e a forma da linguagem,

negando lealdade à gramática que se tornou sedimento de dominação. Nesses termos, os autores são radicais: “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” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.12). Assim, em tom de manifesto, Adorno e Horkheimer formulam a questão:

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. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.12).

A demanda por filosofia, portanto, deve considerar que “toda crítica filosófica é hoje possível como crítica da língua” (ADORNO, 2003, p. 369). É a denúncia da linguagem, como fonte de naturalização da dominação, de onde procede crítica. Evidente que essa dominação que se sedimentou na linguagem surge no processo de decaimento expressivo da linguagem, o que exige do filósofo ainda mais: dizer aquilo que não se deixa dizer.

Referências

- ADORNO, Theodor W. *Ontologie und Dialektik* (1960/61). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002.
- ADORNO, Theodor W. *Thesen über die Sprache des Philosophen. Gesammelte Schriften (Band I)* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.
- ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- CAILLOIS, Roger. *O mito e o homem*. Lisboa: Ed.70, 1980.

HESÍODO. *Teogonia*: a origem dos deuses. Trad. Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 1995.

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

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

TEIXEIRA FILHO, Francisco Luciano. *A ressemantização do fundamento em Theodor W. Adorno*. Belo Horizonte: UFMG, 2017. (Tese de doutorado).

VRIES, Hent de. *Minimal Theologies*: critiques of secular reason in Adorno and Levinas. Trad. Geoffrey Hale. Baltimore: The John Hopkins University Press, 2005.

ESCLARECIMENTO, UMA QUESTÃO DE INTENSO BRILHO?

Marcelo Leandro dos Santos¹

I

A obra *Dialektik der Aufklärung*, de Adorno e Horkheimer, debruça-se sobre o desdobramento, como seu título mesmo diz, do termo *Aufklärung*. Esse termo – bem como a proposta de uma dialética sobre ele – merece uma atenção especial a respeito do sentido a que se referem os autores. Como observado na “Nota preliminar do tradutor” da edição brasileira em língua portuguesa (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 7-8), a explicação pela escolha do termo esclarecimento (em detrimento de iluminismo ou ilustração) faz menção ao processo – aquém e além da Época das Luzes – que exercita a libertação do homem contra as forças míticas da natureza e também contra a crença de que a força intelectual humana devesse ser subserviente aos anseios de algum poder divino. Em linhas gerais, considerar a liberdade como propósito da razão é algo que pode ser atestado historicamente como um lugar-comum da filosofia. Na filosofia de Kant atinge seu apogeu através da observação de que um homem não esclarecido é, em última instância, menor, dependente do intelecto de outrem que estaria em condição superior, portanto, privilegiada. Na terminologia kantiana, a tarefa de saída da condição de tutelado intelectual é identificada como busca da autonomia, que é uma forma de expressar a libertação. Contudo, Kant toma por óbvio que toda libertação pressupõe uma busca pessoal e que o motor dessa busca reside exclusivamente no sujeito, que com seu voluntarismo intelectual se capacitará progressiva e soberanamente na interação com os meios propícios para a efetivação de sua autonomia. Ou seja, por si mesmo o sujeito deveria ser suficientemente capaz de se livrar das influências externas.

¹ Doutor em Filosofia. Professor no Centro Universitário Univates (UNIVATES), Lajeado-RS.

Em função de notarem contradições diversas na promessa de realização dos diferentes discursos libertadores do esclarecimento, Adorno e Horkheimer trabalham tanto na consideração do macroprocesso histórico da reflexão filosófica quanto do microprocesso subjetivo pontuado por Kant, pois ambos processos, *grosso modo*, partem do mesmo pressuposto de que o exercício da razão desconectada de determinações externas pode ser considerado uma experiência original de libertação. Inicialmente interessa a eles a compreensão dessa experiência, pois antecede uma diferenciação entre suas nuances, a saber, autonomia, emancipação ou liberdade. Nesse sentido, pelo fato de a abordagem dos frankfurtianos ser dialética, a própria transformação dessa experiência como processo é o que merece atenção e não propriamente a formulação conceitual nos moldes da tradição científica, que se impõe como atemporal.

Em todos os casos, seja ao buscar uma emancipação da narrativa mítica ou religiosa, ou mesmo do poder instituído por homens situados em instâncias mais elevadas de poder, conclui-se que o indivíduo somente poderia vir a emancipar-se em *relação* a um poder que não é originalmente seu. Porém, raramente se aprofundou uma discussão filosófica sobre as relações que já estavam instaladas pelo poder estabelecido. Uma coisa é ignorar o mundo dos deuses e suas relações de poder; outra coisa é negligenciar as relações econômicas, produtivas e políticas da sociedade onde vivem os homens concretos que detêm o poder do qual o indivíduo tutelado pretende se emancipar. Com Hegel e Marx a autenticidade do esclarecimento como movimento libertário foi colocada em questionamento. Nietzsche e Freud também articularam suspeitas nesse sentido, porém não de modo teleológico, na medida em que pouco tangenciam o poder heterônomo da sociedade.

A partir das influências acolhidas pela Escola de Frankfurt foi possível a Adorno e Horkheimer contextualizar a liberdade tanto como projeção do desprendimento de forças heterônomas não materiais – mitos e divindades – quanto como conquista da autonomia vista sutilmente como privilégio de quem esforçou-se para sair de sua condição original de tutelado. É importante frisar

também que eles promovem uma leitura desse movimento influenciados pelo judaísmo, que é compreendido como consciência de separação entre Deus, homem e mundo. Nesse sentido, os frankfurtianos enxergam que pela perspectiva laica da história da filosofia a natureza, as divindades, bem como figuras humanas com força objetiva de imposição compõem o *externo*, o *heterônomo*, cuja influência sobre o indivíduo foi pensada filosoficamente como algo negativo e que, em função disso, deprecia a imagem do homem.

Antes da tradição marxista, que passou a olhar para o outro lado dessa negação – a ordem concreta das relações dessa exterioridade –, o homem ainda não esclarecido era pensado como frágil, humilhado, coagido e, inclusive, preguiçoso. Tudo pesava sobre o indivíduo. Nisso implica notar a presença de um juízo de valor dado ao modo como se usa a razão, a partir do qual se induz que o mais digno seria *então* buscar a emancipação. O emancipado surge como sendo aquele que de alguma forma rompe com o próprio modo de vida que levava até então. É sutil o reconhecimento de que o esclarecimento é também produto de uma retórica moralista, na medida em que o indivíduo deveria envergonhar-se de seu estado de menoridade. Mas essa consciência que ele julga conquistar é apenas reflexo das expectativas que a sociedade já prescreveu como interessantes para ela. Enquanto Nietzsche desdenha a moral desinteressada de Kant apelando a traços do caráter humano, Hegel compreende externamente o esclarecimento como um projeto cuja determinação é autorrealizável à revelia do interesse individual. Uma consequência dessa tematização ampliada é que liberdade, emancipação e autonomia são desestabilizadas na sua implícita honra. Diante de tal panorama nem importa mais se essa honra é mítica ou filosófica.

Sedutora ou não, sereia ou gênio maligno, toda externalidade pode passar a ser vista com outros olhos, na medida em que é arquitetada moralmente a ideia de certa indignidade em ser um tutelado, em submeter-se a forças externas. O indivíduo desconfia de si e pode decidir lutar contra si na experiência do esclarecimento. Mas sem um alvo para *onde* dirigir seu ressentimento ele não teria motivação para transformar-se. Como

esse alvo é necessariamente *outro*, resulta que antes mesmo de expressar a vontade autêntica de ser livre o indivíduo já está atrelado a uma trama heterônoma. Nesse sentido, Adorno e Horkheimer podem incluir em uma mesma rede argumentativa aproximações nada convencionais, como, por exemplo, o Ulisses homérico e Francis Bacon. Ocorre que a astúcia sabotadora de Ulisses e a luta baconiana contra a idolatria fazem realmente parte de uma outra ordem determinada, a saber, de que não basta reconhecer essa externalidade e sua decorrente separação, ela *precisa* ser destituída de seu poder, neutralizada, tornada impotente. Porém, no âmbito próprio do *logos* inexistente legitimidade para o discurso de tal destituição, pois esta é promovida essencialmente para justificar a emancipação como luta humana por dignidade, ou seja, dá-se no âmbito moral. A aplicação da inteligência nesse projeto de destituição pode ser observada na empresa ulisseana: “todas as ações sacrificiais humanas, executadas segundo um plano, logram o deus ao qual são dirigidas: elas os subordinam ao primado dos fins humanos, dissolvem seu poderio [...]” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 58).

É evidente que há irresignação na luta pelo esclarecimento, mas pouco se presta atenção nos agentes motivadores de tal irresignação. Por exemplo, quanto de medo, desejo e inveja está contido nessa luta? Ou seja, é inevitável que, como processo, o esclarecimento carregue sob sua pele uma série de dimensões irracionalizáveis que pela sua própria ideologia são consideradas impurezas, afinal a moral histórica é um processo de purificação. A aparência ascética – película patológica do conhecimento puro como ideologia – é um desvio que tenta dissimular a natureza combativa do esclarecimento como um projeto que jamais abandonou a ancestral brutalidade do homem em tempos intranquilos. Tempos em que o não-eu representava, de modo bastante invariável, uma ameaça vital. Trata-se de um tempo vivido em que a própria temporalidade não permitia o luxo de abordagens não violentas. É tardia a percepção de que tal espírito bárbaro perdura nas sociedades civilizadas. Esclarecer-se é lutar contra todo *não-eu*, subordinando-o ao primado do interesse de um *eu* em elaboração, pois também luta para abandonar o *eu* de até então.

Atribuir dignidade a esse movimento – o esclarecimento – provoca uma cegueira a respeito da necessidade de questioná-lo e só adia a possibilidade de reconhecer sua natureza doentia. Enquanto esse reconhecimento não acontece a sociedade continua projetando o que lhe é viável como esclarecimento, persuadindo seus indivíduos a encararem o processo como um desafio pessoal dignificante.

A Filosofia Ocidental tem sido um grande jogo cultural de atribuição de sentido à tarefa do esclarecimento, seja na sua busca ininterrupta por emancipação ou na consideração de que a simples soltura de amarras arbitrárias seria a análoga perfeita da liberdade que, sinceramente, ninguém sabe precisar bem o que é e nem para que serve. Se, de arrombo, o Prometeu mítico roubou o fogo dos deuses, o homem esclarecido é aquele que, sorrateiramente, dos deuses rouba a glória. E glória nada mais é que dignidade *excessivamente iluminada*.

II

Na sua reconfiguração constelacional do termo *Aufklärung*, Adorno e Horkheimer fazem uso, a seu modo, de recursos ilustrativos. Nesse sentido, poder-se-ia, na ânsia por um purismo retórico, acusá-los de dispor da luz para criticar a disposição tradicional da luz. No entanto, a particularidade de seu pensamento consiste na abertura de caminhos que visem tornar possível uma investigação sobre *o que* e *como* essas luzes iluminam, pois mesmo que se considere um pressuposto da filosofia a tarefa de proporcionar ao homem uma experiência original de liberdade, restaria saber se é somente de um poder externo que o homem deveria se emancipar. Além, é claro, de refletir sobre o sentido de emancipar-se, as implicações de estar emancipado etc. Mas há armadilhas nas quais Adorno e Horkheimer não caem. Por exemplo, uma determinada análise do problema poderia residir na consideração de que há graus distintos de emancipação e, em função disso, empenhar-se em buscar a certificação de ter atingido *este* ou *aquela* grau. Tal plano reflexivo seria refutado pela crítica frankfurtiana por esta reconhecer que o simples fato de buscar estabelecer uma certificação se apresenta como procedimento

positivista. De tal modo configuraria uma importante contradição com os propósitos da Teoria Crítica, pois esta já via indícios de que a sociedade secularizada do capitalismo tardio teria assumido o positivismo como sua estrutura. A sociedade moderna talvez até tenha feito um bom negócio ao se livrar da religião, do misticismo e das relações feudais, mas não se deu conta de avaliar quão autofágico poderia ser o apetite espiritual do positivismo. Não é à toa que o consumidor impulsivo seja um reflexo objetivo desse movimento.

Sem ingressar na esteira positivista, Adorno e Horkheimer tematizam a consciência a respeito do projeto de emancipação de um modo que a própria consciência não seja vista como uma tarefa a mais oferecida pela ciência e tecnologia. Nesse sentido se dão algumas divergências dentro da própria Escola de Frankfurt, bem como com Walter Benjamin. Mesmo que a maturidade dessas observações tenha sido desenvolvida em uma obra publicada após a segunda guerra – o que acaba ajudando para uma melhor contextualização da *Dialética do Esclarecimento* – ainda se dirigem críticas a Adorno e Horkheimer como sendo pensadores conservadores. Mas para o leitor que sabe tensionar dialeticamente os critérios lógicos aplicados ao próprio esclarecimento é visualizável uma perspectiva tecnocientífica como força heterônoma em função da qual o próprio ideal de liberdade humana pode tornar-se um estorvo. Obviamente, isso não implica uma negação da relevância da ciência e da tecnologia.

Dispor a consciência como força espiritual da razão, evitando assim sua rotulação como estranho a ser caçado, é uma providência típica da Teoria Crítica, que potencializa o pensamento sem que este precise ser hostil. Isso é válido na medida em que a hostilidade ainda é um expediente do conhecimento frente ao desconhecido (ou ainda não conhecido nas pretensões de domínio do esclarecimento).

A consciência que deriva desse modelo de crítica pensado por Adorno e Horkheimer será sempre uma consciência melancólica, pois, no fim das contas, mesmo que saibamos com precisão de *que* ou de *quem* essa emancipação nos liberta, não temos a certeza de obter plenitude no uso dessa emancipação e nem de

que *isso* de que nos libertamos oferecia realmente alguma nocividade significativa que justificasse tamanha energia empenhada. Ou seja, eles desviam do pressuposto da consciência livre, pressupondo-a, antes de tudo, como infeliz. Mas não o fazem sem razão, uma vez que a liberdade é transcendental enquanto a infelicidade é concreta. Vale lembrar que a liberdade pode ser transformada tanto em mito quanto em produto comercial; mas o desgosto humano é mais difícil de ser reificado. A tristeza, a infelicidade, a melancolia, a frustração são os indesejáveis supremos, os excluídos do jogo que a razão esclarecida aprendeu a jogar. Adorno e Horkheimer chamam a atenção para o fato de que se o esclarecimento é um jogo que envolve o desejo seria, no mínimo, plausível que também os indesejáveis fizessem parte dele.

Enquanto o cogito cartesiano se sustentou no fato último de o homem pensar e, a partir daí, constituiu sentido existencial ao ser humano, pode-se dizer que Adorno e Horkheimer, ao deslindar uma dialética do esclarecimento, requalificam esse sentido existencial na dimensão de uma autoconsciência melancólica que se desvincula do paradigma da certeza de que a razão imponderavelmente liberta. A noção de autoconsciência não deveria resistir a seus próprios infernos, assim sendo, a purificação não necessitaria fazer parte de seus planos. Não há dúvida de que a razão potencializa o homem, mas não é sobre isso a discussão. A pergunta é: Quais os ganhos concretos dessa potência? Um ponto bastante evidente é que nessa potencialização reside a gravidade da destruição, na medida em que vela um sentido existencial obsessivamente dependente, fazendo do homem um interventor inquestionável e ininterrupto sobre a realidade concreta, mas inapto ao trabalho interno de sua consciência. Trata-se, nesse caso, da ideologia do conhecimento sem limites, do homem que se vê tornado Deus mas que paradoxalmente vive como escravo da intervenção que alimenta a funcionalidade sempre exitosa da sociedade administrada. Esta surge como fluxo contínuo da razão que se emancipou da consciência. Ironicamente até mesmo nas narrativas míticas e religiosas é reservado um momento em que o próprio Deus descansa de suas obras. Visto que sua força determinante excisou da consciência a razão, não seria então o caso

de o homem contemporâneo aprender a eventualmente descansar de si?

III

Visto como processo, a possibilidade conceitual da *Aufklärung* pode ser abordada – e assim Adorno e Horkheimer propõem de modo subjacente – como fonte estática de luz, uma espécie de matriz de luz. Esse é um pressuposto para se entender que o problema filosófico central não se concentra propriamente na luz (ela não seria um problema pois esta não é uma abordagem ontológica), mas na sua difusão. Ao analisar essa difusão os frankfurtianos encontram inúmeras contradições presentes na promessa de que a razão pudesse oferecer ao homem o *status* de senhor; neste caso, senhor esclarecido, honrado por uma glória tão complexa e elevada que não caberia nem aos deuses. Porém, como consequência dessa químera, têm-se um senhor que não se restringe a explorar a natureza, mas sim, reificá-la de modo resplandecente.

A subjacência da análise proposta por Adorno e Horkheimer instaura uma onda sombria sobre a difusão da realidade esclarecida, na medida em que é assumida a problemática de que “[...] a terra totalmente esclarecida resplandece sob o signo de uma calamidade triunfal” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 19). Pode-se discutir até que ponto eles não propõem apenas uma remediação para essa resplandecência. Mas, ainda assim, acabam colocando a luz sob suspeita; e isso, por si só, frustra expectativas clássicas do pensamento ocidental. A mais óbvia seria o legado platônico, em que a luz é vista como um importante signo de abertura. Mas o discurso da luz seria possível sem pintar a miséria e a decadência do acorrentado em cores tão opacas?

Um grande preconceito filosófico tem sido a convicção de que não há a mínima possibilidade de existir alguma nocividade naquilo que essa abertura de luz irradia. O fato de as épocas oficialmente obscurantistas serem caracterizadas como violadoras da luz recalçou qualquer possibilidade de uma crítica vir a colocar, por sua vez, o resplandecente, o iluminado, sob suspeita. Trabalhar

intelectualmente nessa suspeita poderia significar estar engajado, de modo apologético, ao lado negro da história, literalmente, o lado maldito. Consequentemente, quem desse lado se põe torna-se herege. O envolvimento de Adorno e Horkheimer nessa lógica submersa à resplandecência denuncia que o desencantamento do mundo, como projeto, desvia inclusive de seus pressupostos iluministas. Isso ocorre porque a luz de superfície da razão mostrou-se incipiente para tratar de temas referentes à sua própria luminosidade. Enquanto isso, contando com o expediente da dissimulação, a razão ostenta sua eficácia através da exibição tautológica de uma agudez cada vez mais apurada no âmbito procedimental. Como dizem ao analisar esse contexto, o que passa a importar é “a ‘*operation*’, o procedimento eficaz” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 20). Ou seja, o resultado planejado pelo esclarecimento deixa de ser a meta. Aliás, essa meta, que na linguagem kantiana envolvia a autonomia, não se cumpre enquanto a *operation* determinar o caminho. Pois a eficácia da *operation* a que se referem Adorno e Horkheimer é já a oferta metodológica de um tutor. Se uma ordem que não é o sujeito determina o paradigma da eficácia, que espaço há para o reconhecimento da autonomia?

O drama contido na argumentação dos frankfurtianos consegue ser mais potente do que as pretensões que Kant reserva à razão. Pois, frente ao impacto heterônomo da instrumentalidade contida na eficácia, tudo o que ainda resta da autonomia enfrenta uma existência social agonizante, na medida em que manter-se verdadeiramente autônomo transforma-se em um projeto completamente diverso e marginal por excelência. Adorno e Horkheimer testemunham que ser intelectual na conjuntura dos anos 40 do século 20 consiste primeiramente em reconhecer que a autonomia – uma bandeira justa de Kant – pode ser falsamente conquistada. Essa falsidade se confirma olhando para os sujeitos sociais que, em última instância, dependem de uma chancela heterônoma que certifique a importância de seu esforço produtivo. Assim, também aquilo que um intelectual produz – aquilo que ele pensa – dependerá de interesses oficiais. Ao intelectual é concedido o pleno direito de negar a ordem das coisas, mas não de protagonizá-la. Não há humanidade autônoma e livre, como

sonhou Kant. O que existe são discursos suficientemente potentes para encenar a liberdade e que, ao contrário da Odisseia, nunca permitem um final reconciliatório com as forças heterônomas da natureza contra a qual o esclarecimento originalmente se empenhou.

O intelectual contesta livremente a *operation*, enquanto a força heterônoma desta última pactua com as massas a realização de prazeres individuais como signo da liberdade. Ser autônomo, no sentido kantiano do termo, é um projeto pessoal infinitamente menos sedutor do que ser um membro da grande lógica do mundo administrado, cujos critérios já são dados de antemão por uma cultura derivada do interesse mercantil, do mundo do trabalho, da aptidão ao consumo etc. Essa lógica – que é a lógica da eficácia – tem como promessa o sucesso; seu ideal é apoteótico. A expectativa do esclarecimento também pode ser entendida como ânsia por um *grand finale*, que o cinema hollywoodiano soube explorar muito bem em seus filmes. Porém, a lógica da eficácia cobra um preço que, em discurso, o esclarecimento deveria negar: a imersão do indivíduo em regras heterônomas. Sua consequência hodierna é uma espécie de subjetividade famigerada por novas determinações que têm como propósito oculto adiar, através da distração e do divertimento, a verdade sobre a escravidão vivida. Como observado pelo escritor português José Saramago, a tecnologia que desfrutamos no século 21 produz o cenário mais propício para se viver no paradigma da caverna de Platão.

Assim, também o campo kantiano dos imperativos recebe novos conteúdos para suportar a contradição pós-iluminista. Por exemplo, a estrela de cinema *deve* cuidar de seu corpo *deste e daquele* modo; o profissional *deve* cumprir os objetivos corporativos *nestas e naquelas* condições. Um dos efeitos perversos dessa lógica é que para o indivíduo que fracassa (e a grande maioria fracassa diante de imperativos tão seletos!) resta apenas a culpa solitária e intransferível. Como resposta, a vida em sociedade tem mais disposição a interpretar a culpa – julgando, condenando, comiserando-se – do que propriamente esforçando-se para reconhecer que a *operation* é uma falácia a respeito da existência autônoma, o que implicaria solidarizar-se com o sofrimento alheio.

Ou, na linguagem do esclarecimento, em função do exagero de luz lançado sobre o conceito de autonomia a sociedade enxerga-o de maneira ofuscada, fora de foco, na medida em que sabe julgar, condenar e até comiserar-se, ou seja, sabe operar eficientemente com respostas, porém é inapta para lidar com a solidariedade, por exemplo, que é uma resposta mais complexa, a qual somente uma consciência não reificada pode produzir. É válido lembrar que Marx considera a solidariedade um elemento revolucionário, pois conjuga relações mais horizontais dentro da sociedade, o que, por si só, desestabiliza a convicção nos papéis de mando e obediência. Convicção essa que foi tomada como natural pela abordagem tradicional do esclarecimento.

A importância dada à luz cria a confusão de que brilhar nas realizações pessoais é algo importante a ser buscado como projeto existencial. Nesse sentido, sucesso e fracasso são apresentados como polos morais, mesmo que sejam ainda bastante dissimulados socialmente. A *operation* se torna o combustível da razão. Mas a queima desse combustível esgota o esclarecimento no seu plano particular, individual. Adorno reitera a necessidade de uma tensão sobre o esclarecimento, cujo movimento ele contextualiza em um trecho de sua obra *Prismas*:

O crítico da cultura não é capaz de compreender que a reificação da própria vida repousa não em um excesso, mas em uma escassez de esclarecimento, e que as mutilações infligidas à humanidade pela racionalidade particularista contemporânea são estigmas da irracionalidade total. (ADORNO, 1962, p. 84)

Considerando a razão verdadeiramente esclarecida como mediania entre seu excesso e sua falta, manifesta-se aqui uma curiosa vertente aristotélica em Adorno. No entanto, na argumentação aqui exposta o mais apropriado seria dizer que não é o esclarecimento que se amplia, mas sua resplandecência. O que se deve notar na originalidade do pensamento adorniano consiste na sua dedicação aos contrastes e nunca à luz propriamente. Esses contrastes podem até estar equivocados *aqui* ou *ali*, mas regulá-los é justamente o papel da razão. Ela deve, portanto, abandonar sua obsessão por resplandescência, inclusive sua velha pretensão de

sempre trazer luz aos problemas, pois seu papel talvez seja bem mais terapêutico do que se imaginou até então.

IV

O que originalmente deveria ser um processo de desencantamento acaba por provocar, de modo antagônico, o encantamento. No auge da época contemporânea o homem já nasce encantado com seu próprio potencial por conta da produção cultural de autoconfiança orgulhosa a respeito de seu processo de projeção resplandecente. Trata-se de uma época que, em contrapartida, inicia um processo intelectual de análise e avaliação de um novo plano narcisista, a saber, o narcisismo cujo reflexo brilha com uma intensidade ainda maior que sua dimensão mitológica pretendia ilustrar. Essa conjuntura – portanto, não um mero arranjo – é compartilhada entre a psicanálise e a Escola de Frankfurt.

Se pela perspectiva kantiana a *Aufklärung* é um conceito legitimador da positividade da razão, na *Dialética do Esclarecimento* esse conceito é retomado por um prisma diverso, muitas vezes difícil de identificar. A metodologia que usam segue e abandona Kant em dois momentos. Primeiro, segue o método kantiano ao confiar na delimitação do alcance da razão. Segundo – que não está desvincilhado desse primeiro momento –, afastam-se de Kant ao entender que aquilo que fica de fora da razão (que para Kant na *Crítica da Razão Pura* tinha uma natureza externa e que, de modo figurado, dava margem para ser interpretada como obscura) é, na verdade, uma extensão da razão. É, nesse sentido, resplandecente da própria razão, ou seja, resultado de seu brilho excessivo. Por isso, ao dizerem que o esclarecimento está sob o “signo de uma calamidade triunfal”, o uso do adjetivo triunfal nada tem de irônico. É no seu triunfo que a razão denuncia suas deficiências, as quais, uma vez potencializadas, implementam a malignidade através da razão. E, há de se convir, a mentalidade iluminista jamais conceberia qualquer contradição lógica no fato de associar razão a triunfo. Kant mesmo antecipa que razão e triunfo podem e devem estar associados, pois sua filosofia prevê uma validação moral à razão na medida em que esta deva estar submetida a critérios

absolutos em sua ética deontológica. É bastante interessante observar que a filosofia moral absoluta de Kant com muita facilidade se torna alvo fácil para críticas psicanalíticas ao signo do pai. Diferentes discursos mitológicos e religiosos insistiram na convicção de que o pai é absoluto e, por conseguinte, provedor absoluto das regras. Assim, a razão nunca se livra daquela dimensão da qual inicialmente pretendia não se envolver. Há algum signo mais mítico e religioso do que o Absoluto? Quanta não-liberdade ele é capaz de imputar?

Os testemunhos de que a crítica se ausenta em momentos diversos da operacionalização da razão alimentam contradiscursos sobre o caráter lacunar da realidade esclarecida. Nesse sentido, a pretensão de totalidade torna-se um tema filosófico por excelência, para além dos limites da cognoscibilidade subjetiva. Isso fica mais claro após Adorno e Horkheimer dissecarem o esclarecimento como projeto histórico:

Com as Ideias de Platão, finalmente, também os deuses patriarcais do Olimpo foram capturados pelo logos filosófico. O esclarecimento, porém, reconheceu as antigas potências no legado platônico e aristotélico da metafísica e instaurou um processo contra a pretensão de verdade dos universais, acusando-a de superstição. Na autoridade dos conceitos universais ele crê enxergar ainda o medo pelos demônios, cujas imagens eram o meio, de que serviam os homens, no ritual mágico, para tentar influenciar a natureza. Doravante, a matéria deve ser dominada sem o recurso ilusório a forças soberanas ou imanescentes, sem a ilusão de qualidades ocultas. O que não se submete ao critério da calculabilidade e da utilidade torna-se suspeito para o esclarecimento. A partir do momento em que ele pode se desenvolver sem a interferência da coerção externa, nada mais pode segurá-lo. Passa-se então com as suas ideias acerca do direito humano o mesmo que se passou com os universais mais antigos. Cada resistência espiritual que ele encontra serve apenas para aumentar sua força. Isso se deve ao fato de que o esclarecimento ainda se reconhece a si mesmo nos próprios mitos. Quaisquer que sejam os mitos de que possa se valer a resistência, o simples fato de que eles se tornam argumentos por uma tal oposição significa que eles adotam o princípio da racionalidade corrosiva da qual acusam o esclarecimento. O esclarecimento é totalitário. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 21-22)

O esclarecimento não se permite desfrutar do tempo para contrastar a sua motivação original com aquilo que foi realmente arrastado pelo legado filosófico. Não se trata simplesmente de uma tematização histórica, afinal, isso ele soube muito bem fingir que fazia o tempo todo.

Assim, como abertura aos apontamentos aqui propostos, parece uma boa alternativa ao esclarecimento seria trazer à discussão suas “qualidades ocultas”. Há uma imagem bem humilde para descrever essa (nova) tarefa do esclarecimento: apontar a lanterna para si. O dilema é que justamente em função de se tratar de uma tarefa tão humilde, a razão edificada – aquela que aprendeu a dirigir a luz para a projeção de sua eficiência gloriosa e apoteótica – tem pouca perícia para estranhamentos que não pressupõem “corrosão” e “totalidade”.

Referências

ADORNO, Theodor. *Prismas: la crítica de la cultura y la sociedad*. Tradução de Manuel Sacristán. Barcelona: Ariel, 1962.

ADORNO, Theodor W. & HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*. Tradução de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.

PENSAMENTO E NEGATIVIDADE FRENTE ÀS BARBÁRIES EM THEODOR W. ADORNO¹

Olmaro Paulo Mass²

Por isso, a crítica à ideologia não é nada periférico e intracientífico, algo limitado ao espírito objetivo e aos produtos do espírito subjetivo; ela é, sim, filosoficamente central: a crítica da própria consciência constitutiva.

(ADORNO, 2009, p. 129)

A sociedade na qual vivemos ainda carrega os *rastros, os restos, espectros* de barbárie, que se produzem e reproduzem no interior da cultura, sinais de destruição, de morte e de vidas sacrificáveis, o sofrimento e o medo resultantes de lógicas totalizantes, que determina quais vidas merecem viver e que vidas podem ser sacrificadas, descartadas. Frente a esse diagnóstico, o desafio é perceber que realidade é continuamente confrontada com o conceito e, por isso, emerge o desafio de se renunciar à pretensão de explicar a totalidade em que a razão encontre sua plenitude, mas a realidade sendo dinâmica seu conteúdo continua a se revelar ao ponto de não poder ser definida previamente. Nesse sentido, a presença da negatividade no pensamento crítico de Adorno, sobretudo na Dialética negativa, e na definição de uma formação filosoficamente pensável adquire o sentido de uma posição aberta no próprio ato de pensar e interpretar com aquilo que se propõe a ser e a demonstrar. Assim, a dialética negativa, se origina e possibilita uma estrutura dinâmica, mediatizada por uma potencialidade interna, exposta no conceito que consegue ser somente referido na busca da tentativa imanente ao querer expor-se a partir de uma dinamicidade e impulsionada na direção de um momento negativo.

A dialética negativa se apresenta como liberdade de

¹ O presente texto remonta a tese de doutorado apresentado ao PPG – Filosofia da UNISINOS em 2016/II, intitulada *A filosofia como exercício de abertura ao não-idêntico: uma leitura a partir da Dialética negativa de Theodor W. Adorno*.

² Pós-doutorando em Filosofia - UNISINOS e Professor no IFIBE – Passo Fundo RS. E-mail: olmaro@ifibe.edu.br

expressão do pensamento que está em movimento, em um contexto histórico muito distante, de ser livre, de resistir e ter livre-arbítrio de se expressar. Isto é, o pensamento que têm condições e forças de um movimento revolucionário, enquanto experiência de oposição à sua própria dificuldade de se conceber, de pôr-se em relação. Por isso, emerge tal desafio, pois a crise da sociedade e da racionalidade, segundo Adorno, desafia o pensamento filosófico contemporâneo a interpretar e compreender a realidade a partir de uma autocrítica pelo viés da dialética negativa.

Esse exercício reflexivo é possível por meio de uma linguagem crítica, em que se coloca essa realidade negada pelo pensamento tradicional em movimento. O não-idêntico assim caracterizado na dialética negativa traz à tona o que a ideologia negou e o suprimiu na relação entre realidade e pensamento. Assim, enquanto procedimento de compreensão da realidade e de uma *ação-prático-teórica*, a filosofia deseja manifestar seu pensamento ético-político. O desprendimento formal e a possibilidade de o conceito não se constituir no encontro com a realidade é uma das características da negatividade crítica da filosofia adorniana. Para Adorno, “o sistema é o ventre que se tornou espírito, a fúria é a marca registrada de todo e qualquer idealismo [...] A imagem de homem no centro está irmanada com o desprezo pelo homem: não deixa nada inconteste” (ADORNO, 2009, p. 28). A realidade que foi sendo construída no horizonte da filosofia que, grosso modo, se constitui com característica autocrática, esvaziou-se da potencialidade crítica no processo da sua fundamentação frente à crise da razão iluminista.

A inclusão do que está oculto e até confuso na história, enquanto potencialidade percorre os interstícios da relação entre pensamento e realidade. Mas a dialética negativa tem a liberdade de expressar o pensamento da não identidade ao procurar fazer justiça à própria realidade e ao seu meio. Assim,

É preciso se opor à totalidade, imputando-lhe a não-identidade consigo mesma que ela recusa segundo o seu próprio conceito. Por meio dessa oposição, a dialética negativa está ligada como a seu ponto de partida com as categorias mais elevadas da filosofia da identidade. Nessa medida, ela também permanece falsa,

participando da lógica da identidade; ela mesma permanece aquilo contra o que é pensada (ADORNO, 2009, p.128-129).

A exposição filosófica que se constitui no movimento dialético da não identidade e que tem como objetivo contrapor e reagir a um pensamento que tem características totalitárias não pode desconhecer seus próprios limites que, no exercício de sua exposição e tensão permanente, renova-se ao pretender dizer algo sobre a realidade dos fatos. Souza ao refletir sobre a razão do não-idêntico na concepção de filosofia de Adorno, destaca: “É sua negatividade intrínseca, seu particular poder crítico, que rompe com hábitos mentais e conjuntos de certezas filosóficas petrificadas, mergulhando em seus elementos constitutivos mais profundos” (SOUZA, 2004, p. 96). Tal condição ocorre quando se possibilita ao conceito ser *órganon* do pensamento e da racionalidade do não-idêntico em vista a sua crítica à filosofia da identidade.

Observa-se, porém, que se trata de apreender ao contrário daquilo que a tradição tem como princípio unificador e inspirado pela regra cartesiana segundo a qual os pensamentos devem se dirigir aos objetos na intenção de conhecer a realidade de forma clara, distinta, livre e objetiva a fim de excluir toda e qualquer dúvida na busca de um conhecimento indubitável. Essa compreensão se caracteriza na progressão discursiva até atingir sua finalidade última exposta e pré-definida. Em posição situada opostamente ao método cartesiano, a história não pode ser discurso do método nem guia do conhecimento, como se pode captar nesta afirmação adorniana: “O conhecimento se dá, na realidade, num feixe de preconceitos, intuições, inervações, antecipações e exageros, em suma, na experiência compacta, fundada, mas de modo algum transparente em todos os pontos” (ADORNO, 2008, p. 76). Assim caracterizada, essa forma de pensamento tem por peculiaridade trazer consigo o princípio que se assenta na priorização da heterogeneidade do conceito e na sua relação de abertura com o mundo pelo qual quer manifestar a sua natureza.

Nesse sentido, a percepção é de que há a dissolução da verdade do objeto que teria sido construída pela certeza do sujeito,

que fica deslumbrado pelo que vê e ofuscado em suas novas percepções sobre a realidade. Esta situação é denominada como insuficiência do pensamento conceitual ou de ilusão da identidade. Para Adorno,

A constituição impositiva da realidade, que o idealismo tinha projetado para a região do sujeito e do espírito, deve ser reportada para um espaço fora dessa região. O que resta do idealismo é o fato de a determinante objetiva do espírito, a sociedade, ser tanto um conjunto de sujeitos quanto sua negação. Na sociedade, esses sujeitos são irreconhecíveis e permanecem impotentes; daí ela ser tão desesperadamente objetiva e conceitual, o que o idealismo faz passar por algo de positivo (ADORNO, 2009, p. 17).

Na concepção adorniana, a própria filosofia não se sustenta em bases firmes e construídas a partir de princípios axiológicos capazes de dizer claramente o seu potencial concreto em meio às contingências histórico-ideológicas. É relevante observar que a dialética adorniana se constitui enquanto uma crítica imanente ao conceito que permanece sob o aspecto da negatividade. Destarte, no intuito de explicar a totalidade da realidade, por se deixar conduzir e fundamentar por um pensamento que se constrói na relação e pelo processo racional contrapondo-se a toda forma de sistema pré-determinado. Em outras palavras, “ao contrário da hegeliana, que se constrói no jogo do superar e guardar (*Aufhebung*) a dialética negativa viverá a imagem do que se perdeu [...]” (TIBURI, 2005, p. 20), na história e na construção dos conceitos. O elemento essencial da dialética negativa é a realidade material do mundo que se perdeu e não foi incluída, nem guardada, nem superada pela dialética positiva.

Emerge aqui a dissonância da reflexão que é impelida de seu diferencial inerente à totalidade conceitual. É essencial trazer presente a limitação da teoria que se expõe em relação à realidade que, para ser rigorosa no seu exercício torna-se antídoto contra o contexto sócio-histórico em que está inserida. Neste sentido, as palavras que seguem ilustram de um modo ímpar:

Nenhuma teoria escapa mais ao mercado: cada uma é oferecida como possível dentre as opiniões concorrentes, tudo pode ser escolhido, tudo é absorvido. Ainda que o pensamento não possa

colocar antolhos para defender-se; ainda que a convicção honesta de que a própria teoria está isenta desse destino certamente acabe por se degenerar em uma autoexaltação, ainda assim a dialética não deve emudecer diante de tal repreensão e da repreensão com ela conectada referente à sua superfluidade, à arbitrariedade de um método aplicado de fora (ADORNO, 2009, p. 12).

Aqui se encontra o núcleo duro da filosofia adorniana que, já na *Dialética do esclarecimento* e na *Minima moralia*, é associado com os termos abstração conceitual e legitimação do pensamento dialético. Faz-se uma crítica contundente a uma estrutura de reprodução das ideologias de dominação que buscam preservar em seu próprio sistema a identidade da autopreservação: “Enquanto princípio de troca, a *ratio* burguesa realmente assimilou aos sistemas com um sucesso crescente, ainda que potencialmente assassino, tudo aquilo que queria tornar comensurável a si mesma, identificar consigo, deixando sempre cada vez menos de fora” (ADORNO, 2009, p. 28). O fundamento, o pilar desse sistema é por excelência o reconhecimento objetivado pela filosofia da ilustração e da identidade.

A crítica ao conceito de identidade é uma crítica à ideologia. Deve-se considerar o limite do sujeito cognoscente frente a uma realidade em que a relação sujeito e objeto estão no mesmo nível. Se não há relação entre sujeito e objeto, a identidade torna o princípio absoluto o núcleo crítico do pensamento: “O objeto só pode ser pensado por meio do sujeito, mas sempre se mantém como outro diante dele; o sujeito, contudo, segundo sua própria constituição, também é antecipadamente objeto” (ADORNO, 2009, p. 158). O conceito que se constrói a partir da negatividade ultrapassa seus limites e busca ir além de si mesmo no objetivo de estimular uma relação de reciprocidade com o objeto. Considerando que a sua insistência está no movimento da negatividade da dialética.

A crítica se torna abstrata se a supremacia do sujeito é considerada prioridade na filosofia da identidade, tendo presente que é a própria condição do sujeito colocar-se criticamente diante da realidade para que não se torne ideologia ao reduzir-se como expositor e guia do conhecimento e da verdade. O pressuposto é

que

A dialética negativa não faz desaparecer a identidade e sim a muda qualitativamente. Nela, a identidade é o ponto de partida, enquanto falsidade, e o ponto de chegada, enquanto possibilidade de verdade. Na negação radical da identidade primeira encontra-se as raízes da identidade última, pois na reprovação de que a coisa não é idêntica ao sujeito perdura a nostalgia de que oxalá chegue a sê-lo. As ideias são signos negativos: elas vivem nos interstícios, entre o que as coisas pretendem ser e o que são (PUCCI; OLIVEIRA; ZUIN, 2000, p. 79-80).

Essa crítica se realiza na experiência e o seu conteúdo se recusa a alicerçar-se em forma de sínteses acabadas ou inerentes à totalidade conceitual. Querer tomar a totalidade numa formulação que adquire um sentido único em relação a seu conteúdo submete a realidade ao pensamento totalitário e unívoco. Em outras palavras, a tensão central está na insuficiência daquilo que vai além do conceito como possibilidade de uma crítica imanente. Os principais elementos que os conceitos carregam em si possibilitam a esperança e o alento de uma nova expressão filosófica sem características ou determinações conclusas em suas expressões e procedimentos. Sobre isso, Adorno se expressa do seguinte modo:

A filosofia tradicional acredita possuir seu objeto como um objeto infinito e, assim, enquanto filosofia, se torna finita, conclusiva. Uma filosofia transformada precisaria revogar essa petição, não poderia mais enredar a si mesma e aos outros na crença de que teria o infinito à sua disposição [...]. Ela teria o seu conteúdo na multiplicidade, não enquadrada em nenhum esquema, de objetos que se lhe impõem ou que ela procura; ela se abandonaria verdadeiramente a eles, sem usá-los como um espelho a partir do qual ela conseguiria depreender uma vez mais a si mesma, confundindo a sua imagem com a concreção. Ela não seria outra coisa senão a experiência plena, não reduzida, no *medium* da reflexão conceitual (ADORNO, 2009, p. 19-20).

O pensamento, enquanto negação determinada é um processo permanente em elaboração que faz vivificar a existência da realidade em novos elementos em automovimento, sendo que esse movimento é percebido como aquele que pode ressignificar a procedência do não conceitual. A concepção de expressão

filosófica no viés de um pensamento que busca resistir e ir além daquilo que está fixado e mediatizado por meio da instrumentalização da linguagem assegura a negatividade da dialética que preserva a diferença como possibilidades do *lugar do outro*:

Seu nome (dialética) não diz inicialmente senão que os objetos não se dissolvem em seus conceitos, que esses conceitos entram por fim em contradição com a norma tradicional da *adaequatio*. [...]. Ela (contradição) é o indício da não-verdade da identidade, da dissolução sem resíduos daquilo que é concebido no conceito. Todavia, a aparência de identidade é intrínseca ao próprio pensamento em sua forma pura. Pensar significa identificar. [...]. A consciência do caráter de aparência inerente à totalidade conceitual não resta outra coisa senão romper de maneira imanente, isto é, segundo o seu próprio critério, a ilusão de uma identidade total. [...] A dialética é a consciência consequente da não-identidade (ADORNO, 2009, p. 12-13).

Num esforço contínuo, a dialética reconhece a insuficiência do conceito, o não-idêntico presente na conceitualidade do pensamento, no que concerne à indiferença e à complexidade do conceito como expressão, caminho referencial, processo a ser edificado. Adorno, de modo algum se opõe ao rigor filosófico que é essencial para o exercício e característica da filosofia enquanto resistência ao pensamento objetivado e tecnificado. O desafio se constitui em relação ao desprendimento da realidade constituída e a uma lucidez filosófica para possibilitar a potência crítica enquanto constelação e enigma de imagens e fragmentos históricos que no exercício e na relação entre exposição e conceito, torna-se possível pela dialética negativa.

A *Aufhebung* hegeliana é expressão de superação, da preservação e da conciliação dos contrários, em que o aspecto da negatividade está a serviço de um resultado positivo da identidade do conceito³. A negatividade é um momento ímpar na filosofia

³ Na passagem que segue é possível acompanhar sinteticamente a compreensão dialética do pensador de Jena: Lê-se: “Com a consciência-de-si entramos, pois, na terra pátria da verdade. Vejamos como surge inicialmente a figura da consciência-de-si. Se consideramos essa nova figura do saber - o saber de si mesmo - em relação com a precedente - o saber de um Outro - sem dúvida, que este último desvaneceu; mas seus momentos foram ao

hegeliana, pois é o motor propulsor em direção à potencialidade do pensamento. Nesse sentido, a autocrítica não abandona a razão e todo o pensamento impulsiona na direção de um momento negativo. Por isso, é notável que

A dialética negativa diferencia-se da dialética hegeliana em sua recusa da equiparação da negação da negação com a positividade. Segundo Adorno, nessa última sobrevive, no mais recôndito de si, um princípio antidialético, comparável, na lógica convencional, ao “menos vezes menos equivale a mais”. Já que o estado de coisas a ser negado é um todo antagônico, sua negação permanece negativa, à medida que atinge apenas aspectos particulares daquele. Uma negação persistente não se presta a referendar o existente. A negação da negação não invalida o processo dialético, mas mostra que ele não é suficientemente negativo (PUCCI, 2014, p. 6)

O sujeito é instituído como aquele que é portador da verdade do objeto, como bem expressou a filosofia kantiana. O movimento da realidade em direção ao seu conceito é reconciliado na filosofia da identidade hegeliana. Não se constitui num ato simples e qualquer do pensar filosófico ou de uma representação conceitual, mas na relação dialética do encontro entre conceito e realidade.

A filosofia não pode se deixar manipular por resultados que são objetivados por uma dialética instrumentalizada. Seu esforço está em expor, proferir e articular-se a partir do que lhe está presente, do que está exposto como dado referido, esperando a

mesmo tempo conservados; a perda consiste em que estes momentos aqui estão presentes como são em si. O ser visado [da certeza sensível], a singularidade e a universalidade - a ela oposta - da percepção, assim como o interior vazio do entendimento, já não estão como essências, mas como momentos da consciência-de-si; quer dizer, como abstrações ou diferenças que ao mesmo tempo para a consciência são nulas ou não são diferenças nenhuma, mas essências puramente evanescentes. Assim, o que parece perdido é apenas o momento-principal, isto é, o subsistir simples e independente para a consciência. De fato, porém, a consciência-de-si é a reflexão, a partir do ser do mundo sensível e percebido; é essencialmente o retorno a partir do ser-Outro. Como consciência-de-si é movimento; mas quando diferencia de si apenas a si mesma enquanto si mesma, então para ela a diferença é imediatamente suprassumida, como um ser-outro. A diferença não é; e a consciência-de-si é apenas a tautologia sem movimento do "Eu sou Eu". Enquanto para ela a diferença não tem também a figura do ser, não é consciência-de-si". (HEGEL, G.W.F, 2001, IV, 167, p. 120).

reconciliação. O alento da dialética negativa pode, nesse sentido, ser assim expresso:

O esforço implícito no conceito do próprio pensamento, como contraparte a intuição passiva, já é negativo, uma rebelião contra a pretensão de todo elemento imediato de que é preciso se curvar a ele. Juízo e conclusão, as formas de pensamento que mesmo a crítica não consegue evitar, contêm em si germes críticos; sua determinação é sempre ao mesmo tempo exclusão daquilo que não é por eles alcançado, e a verdade que querem organizar nega, ainda que com um direito questionável, aquilo que não é cunhado por eles (ADORNO, 2009, p. 25).

Ao contrapor a ideia de experiência filosófica do idealismo hegeliano na qual a realidade era subsumida e posta de forma objetiva, a concepção de Adorno faz com que a contradição seja identificada com o princípio da não identidade na sua relação intrínseca com o conceito de não-idêntico. A manifestação da não identidade se realiza no processo e na experiência da multiplicidade que se opõe ao conhecimento que pretende se ajustar à realidade por meio de uma ideologia que rompe com a diferença em sua riqueza histórica e na sua temporalidade.

Contradição na realidade, ela é contradição contra essa última. Uma tal dialética, porém, não se deixa mais coadunar com Hegel. Seu movimento não tende para a identidade na diferença de cada objeto em relação a seu conceito; ela antes coloca o idêntico sob suspeita. Sua lógica é uma lógica da desagregação: da desagregação da figura construída e objetivada dos conceitos que o sujeito cognoscente possui de início em face de si mesmo. ADORNO, 2009, p. 127).

A força dessa negatividade está presente e tem sua expressão na dialética negativa. Por outro lado, os juízos proferidos e as conclusões preliminares estão fundamentados no pensamento derivado de uma natureza negativa em que a veracidade é pensada estritamente na relação com os conceitos que, por razões óbvias, foram positivados como verdade. Essa forma de pensamento, na acepção adorniana, é alicerçada numa filosofia especulativa para a

qual a diferenciação se ajusta à primazia do sujeito⁴ cognoscente.

A realização do ideal de racionalidade regida pelo determinismo do espírito moderno que culmina no saber instrumentalizado e absoluto é assim nestes termos referido:

O empobrecimento da experiência provocado pela dialética, empobrecimento que escandaliza as opiniões razoáveis e sensatas, revela-se no mundo administrado como adequado à sua monotonia abstrata. O que há de doloroso na dialética é a dor em relação a esse mundo, elevada ao âmbito do conceito. O conhecimento precisa se juntar a ele, se não quiser degradar uma vez mais a concretude ao nível da ideologia; o que realmente está começando a acontecer (ADORNO, 2009, p. 14)

A filosofia, que prometia a transição imediata da teoria para a prática, parte de uma interpretação insuficiente. Para a sobrevivência do pensamento crítico deve-se reativar a força da teoria (da interpretação), já que a hipótese que estava revestida de práxis (tanto o marxismo tradicional como o hegelianismo⁵ com sua dialética da efetivação da razão na história) é insuficiente: torna-se necessária para a utopia do conhecimento. Por isso, o ideal de uma realidade desencantada, nas palavras de Tiburi, vai além de uma racionalidade formal e de sua relação utilitária com a realidade:

O todo, seguindo a direção da filosofia de Adorno contra Hegel, será a sua máxima abstração (DN, p. 15), o que se opõe diametralmente ao concreto, que se alça por sobre a experiência concreta do particular dada na história e tenta adequá-la ao mundo do pensamento. Se o universal é, em Hegel, o concreto, porque relacionado à razão, enquanto o particular é abstrato, até que possa ser elevado à razão, ao contrário, em Adorno, concreto

⁴ É fundamental reportar-se a dois trechos sobre este tema que merece um aprofundamento para entender a relação entre sujeito e objeto. Ele é essencial para repensar uma nova concepção da epistemologia do conhecimento. Por isso, “o pensamento só tem poder sobre a realidade pela distância” (ADORNO, 1985, p. 72). Na contemplação, “a observação não violenta” traz a relação e dá condições de se manter uma proximidade na distância, assegurando a diferenciação sem a perspectiva do domínio do sujeito sobre o objeto (ADORNO 2008, p. 85).

⁵ Portanto, a partir de uma perspectiva adorniana, não se trata de afirmar que tudo é relativo, pois, no que concerne à afirmação de que *o todo é o não verdadeiro* - na crítica à totalidade do negativo da dialética - esta se constitui como uma chave de leitura a fim de perceber os limites da concepção hegeliana.

é aquilo que se aproxima da experiência física, enquanto experiência do sofrimento, aquilo que não pode ser tomado como exemplo pela razão, não podendo constituir seu sistema (TIBURI, 2005, p. 59).

No texto, intitulado *Origem da filosofia burguesa da história*, Horkheimer recoloca a questão da história a partir de um ponto de vista da dialética materialista para questionar a história que é desvinculada de um pensamento que busca superar as estruturas de opressão:

Quando falham as tentativas de pintar o presente feliz para todos, quando a utopia na qual se apagou o acaso, não se pode realizar, torna-se necessária uma filosofia da história, que tenta reconhecer por detrás da confusão experimental da vida e da morte uma boa intenção dissimulada, em cujos planos o fato isolado, aparentemente incompreensível e sem sentido, tem o seu valor, sem o saber (HORKHEIMER, 1984, p. 91).

Outro aspecto de fundamental importância refere-se ao conceito de racionalidade que, numa linguagem hegeliana, tem o papel de conduzir a história em um movimento bem engrenado para atingir momentos gloriosos alusivos à totalidade da realidade. Entretanto, esta se revela e se reencontra nos elementos subterrâneos ou regressivos que permanecem, na perspectiva adorniana, essencialmente abertos frente ao repositório do derrotismo da racionalidade instrumentalizada.

Faz-se necessário, na compreensão de Adorno, a persistência de uma reflexão crítica: “Depois de quebrar a promessa de coincidir com a realidade ou ao menos de permanecer imediatamente diante de sua produção, a filosofia se viu obrigada a criticar a si mesma sem piedade” (ADORNO, 2009, p. 11) em vista de uma práxis que possa ser transformadora. E essa vivacidade é vitalizada pelo pensamento que tem a força inovadora e, ao mesmo tempo, não deixa aprisionar-se por uma razão previamente esquematizada e sistematicamente objetivada.

Por isso, a não identidade é o lugar da verdade provisória e a ignorância é a condição para sair da adequação em que os pressupostos não tematizados sobrevivem e ganham vida na dialética negativa. Adorno opõe-se à filosofia cujo postulado está

na autoconservação de um pensamento fixo, de origens absolutas e que tem sua aplicabilidade nos mais remotos contextos e situações sociais.

A exigência da unidade entre *praxis* e teoria rebaixou irresistivelmente a teoria até torná-la uma serva; ela alijou da teoria aquilo que ela teria podido realizar nessa unidade. O visto prático que se requisita de toda teoria transformou-se em carimbo de censura. No entanto, na medida em que a teoria foi subjugada no interior da célebre relação teoria-prática, ela se tornou aconceitual, uma parte da política para fora da qual ela gostaria de conduzir; ela é entregue ao poder. A liquidação da teoria por meio da dogmatização e da interdição ao pensamento contribui para a má prática; é de interesse da própria prática que a teoria reconquiste sua autonomia. A relação recíproca entre os dois momentos não é decidida de uma vez por todas, mas se altera historicamente (ADORNO, 2009, p. 125).

Assim, por conseguinte, se a realidade é frágil e provisória o conceito se encontra também numa condição de um sempre *vir-a-ser* e nunca se perpetua em sua falsidade narcisista em vista de uma preservação intacta. Por isso, “[...] a filosofia tem de abdicar do consolo de acreditar que a verdade não é passível de ser perdida” (ADORNO, 2009, p. 37) e o conhecimento que se tem de uma determinada realidade pode não ser totalmente seguro, ou até mesmo ser falso. Ora, o contexto em que os conceitos estão aprisionados podem ser coercivos e violentos, vindouros em sua relação e em sua exposição.

Quando o próprio conceito se abre para outra realidade ainda possível rompe com sua identidade e reconhece a insuficiência do pensamento conceitual. Ora, se a identidade hegeliana é um conceito que está relacionado a uma das formas da ideologia, a não identidade está relacionada com a diferença, como a heterogeneidade na relação entre pensamento e realidade. Por meio do conceito, a dialética negativa requererá e suscitará a sua não identidade quando faz a experiência do encontro com aquilo que não está posto já nele. Portanto, não é simplesmente sair de si, isto é, romper com os conceitos hipertrofiados, mas acolher aquilo que lhe prova estranhamente, de uma natureza ainda não compreensível. Trata-se de reconhecer e de ver as diferenças da

realidade em sua própria relação de resistência ao fazer uma crítica a si mesma. Mas cabe observar que o não-idêntico não é uma constituição da categoria da negação negada:

Na medida em que o conceito se experimenta como não-idêntico a si mesmo e como movimentado em si, ele conduz, não sendo mais simplesmente ele mesmo, àquilo que na terminologia hegeliana é denominado seu outro, sem o absorver. Ele se determina por meio daquilo que lhe é exterior porque, de acordo com seu caráter próprio, ele não se exaure em si mesmo. Enquanto ele mesmo, ele não é de maneira alguma apenas ele mesmo (ADORNO, 2009, p. 136)

Os pensamentos que passam a existir na relação dialética entre sujeito cognoscente e o mundo empírico tem sua origem e procedência no que ainda não está contido no conceitual. Mesmo que a filosofia não abdique de seu momento conceitual, de acordo com Perius convém que “[...] ela não se reduza a uma apropriação de objetos através dos esquematismos de um sujeito transcendental ou de uma consciência, mas mantenha-se fiel ao momento de exposição (autoexposição) da própria verdade” (PERIUS, 2013, p. 73). Em outras palavras, a própria filosofia no seu exercício de exposição e de movimento para o não-idêntico se constitui na relação recíproca que permite a possibilidade do objeto dizer o transitório e aquilo que é improvável aos olhares da razão reduzida à pura prática. Pode-se verificar que a

Identidade é a forma originária da ideologia. Goza-se dela como adequação à coisa aí reprimida; a adequação sempre foi também submissão às metas de dominação, e, nessa medida, sua própria contradição. Depois do esforço indizível que precisa ter custado ao gênero humano a produção do primado da identidade mesmo contra si mesmo, ele exulta e degusta sua vitória, tornando esse primado a determinação da coisa vencida: aquilo que sucedeu à coisa precisa ser apresentado por ela como seu em si. A ideologia deve sua força de resistência contra o esclarecimento à sua cumplicidade com o pensar identificador: com o pensar em geral (ADORNO, 2009, p. 129).

De acordo com a postura adorniana, a categoria totalidade ao ser conceituada precisa ser pensada enquanto categoria associada à negatividade dessa relação com o contexto que está fora de si,

permitindo assim, em sua situação, a sua diferenciação. Pressupõe-se que é necessário pensar (dialética negativa) a partir de sua dinamicidade e de sua inadequação com o conceituado, tal como a sua permanente incompreensão enquanto expressão de um contexto. Penetrar na realidade sem a pretensão de esgotá-la em sua plenitude é significativo para a dialética que carrega a negatividade como um momento impulsor e de vitalidade.

Por um lado, cabe à filosofia orientar o pensamento a partir de uma realidade complexa e refletir criticamente, buscando ultrapassar as concepções instrumentalizadas pela lógica da dialética positiva. Por outro lado, precisa reorientar o pensamento no sentido de que a verdade, mesmo que passível de ser explicitada seria impossível de ser abarcada e exposta em conceitos capazes captar a totalidade do real, aquilo que não passou a ser história. A filosofia como exercício do pensamento e da negatividade traz vida os conceitos petrificados que se construíram na pura identidade submetida inexoravelmente em sua forma de se relacionar com a história no contexto da vida danificada e os faz vir à experiência de heterogeneidade.

Nessa direção, pensar a dialética negativa enquanto possibilidade de leitura da realidade social que torne possível ler aquilo que ficou soterrado, aquilo que não chegou a ser exposto, ou que foi negado pela história frente aos contextos pluriformes de violências presentes no meio social é o desafio central e do pensamento crítico. Destarte, a negatividade constitui-se enquanto possibilidade de ruptura das estruturas da dominação, na qual o ponto de partida da superação do falso pensamento e da construção de uma racionalidade crítica que compreenda a realidade sem a finalidade da preservação e de afirmação da identidade. Essa constante negação da realidade encontra-se na dialética negativa em que o pensamento não se transforma em ideologia, mas propõe que os conceitos dilatados à própria razão, desnaturalizem-se em sua comunicável relação com o mundo e sua irreconciliável diferença.

Em suma, num sentido amplo, a negatividade e o conceito mantêm-se atrelados em seus limites na mesma realidade em que suas diferenças não fazem desaparecer a identidade, como podemos acompanhar nas palavras de Adorno: “Para o conceito, o que se torna

urgente é o que ele não alcança, o que é eliminado pelo seu mecanismo de abstração, o que deixa de ser um mero exemplar do conceito” (ADORNO, 2009, p.15). Ao se expor, o conceito percebe a sua própria fragilidade e, ao aproximar-se do não conceitual, não se deixa submeter pelos mecanismos impositivos de abstração. Esse exercício caracteriza-se como potência de pensamento, que precisa ser entendido em uma atitude e postura de abertura, dinâmica, capaz de pôr em questão o que foi positivado, posto e colocado como resultado final de um processo de apreensão e composição do real por meio de uma lógica intelectual.

Referências

ADORNO, Theodor *Dialética negativa*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

_____. *Negative dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979. Band 4.

_____. *Minima moralia*. Trad. Gabriel Cohn. Rio de Janeiro: Beco do Azogue, 2008.

_____. *Três estudos sobre Hegel*. Trad. Ulisses Razzante Vaccari. São Paulo: Unesp, 2013.

_____; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*: fragmentos filosóficos. Trad. Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito da história. In: _____. *Magia e técnica, arte e política*. Ensaios sobre literatura e história da cultura. Obras escolhidas. V.1. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994. p. 222-232.

HEGEL, G. W. F. *A razão na história*: uma introdução geral a filosofia da história. Trad. Beatriz Sidou. 2. ed. São Paulo: Centauro, 2001.

_____. *Fenomenologia do espírito*. Trad. Paulo Meneses. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1992.

HORKHEIMER, Max. *Eclipse da razão*. Trad. Sebastião Uchoa Leite. São Paulo: Centauro, 2003.

_____. *Origem da filosofia burguesa da história*. Trad. Maria Margarida Morgado. Lisboa: Presença, 1984.

MASS, Olmaro Paulo. *A filosofia como exercício de abertura ao não-idêntico: uma leitura a partir da dialética negativa de Adorno*. Disponível em:
<http://www.repositorio.jesuita.org.br/handle/UNISINOS/5976>
 . Doutorado em Filosofia, Unisinos, 2016.

PERIUS, Oneide. *Walter Benjamin: a filosofia com exercício*. Passo Fundo: IFIBE, 2013.

PUCCI, Bruno. *Filosofia negativa e educação: Adorno*. Disponível em
 <www.unimep.br/bpucci/filosofia-negativa-e-educacao-adorno.pdf>. Acesso em 24 de jan. de 2014.

_____. OLIVEIRA Newton Ramos; ZUIN, Antônio Álvaro Soares. *Adorno: o poder educativo do pensamento crítico*. Petrópolis: Vozes, 2000.

SOUZA, Ricardo Timm de. Ética em Adorno. In: WERLANG, Júlio Cesar; ROSIN, Nilva (Orgs.). *Theodor Adorno: diálogo filosófico em educação, ética e estética*. Passo Fundo: IFIBE, 2011.

_____. *Adorno & Kafka: paradoxos do singular*. Passo Fundo: IFIBE, 2010.

_____. Adorno e a razão do não-idêntico. In: _____. *Razões plurais – itinerários da racionalidade ética no século XX: Adorno, Bergson, Derrida, Levinas, Rosenzweig*. Porto Alegre: Edipucrs, 2004.

TIBURI, Marcia. *Metamorfose do conceito: ética e Dialética negativa em Theodor Adorno*. Porto Alegre: UFRGS, 2005.

_____. *Uma outra história da razão e outros ensaios*. São Leopoldo: Unisinos, 2003.

_____. *Crítica da razão e mimesis no pensamento de Theodor Adorno*. Porto Alegre: Edipucrs, 1995.

SOBRE A ATUALIDADE DA FILOSOFIA: THEODOR ADORNO E JACQUES DERRIDA

Oneide Perius¹

As obras de Theodor W. Adorno e Jacques Derrida estão carregadas de um profundo sentido de urgência. São obras nascidas de um desajuste e de um mal-estar. A barbárie manifesta durante o século XX, em pleno coração do mundo dito civilizado, e os sentidos da racionalidade neste contexto são fontes deste mal-estar. Depois de o mundo construído pela razão ruir em meio à barbárie, a razão que o construiu não pode permanecer intocada. A crítica filosófica não pode, em outras palavras, se furtar do momento de analisar a cumplicidade da razão diante da produção de determinado estado de coisas. A guerra e a indústria de morte instaladas em pleno século XX não podem ser minimizadas como se fossem apenas acidentes no percurso que vai da barbárie até o mundo civilizado. Coloca-se aos filósofos, desse modo, a tarefa de pensar os sentidos da razão.

O presente texto, dessa forma, pretende abordar a possibilidade de sobrevivência da crítica filosófica depois da modernidade eufórica que, ao mostrar seu fracasso da forma mais dramática e sangrenta, corre o risco fazê-la desaparecer. Trata-se, em outras palavras, de pensar a atualidade desde a perspectiva de uma teoria crítica. Trata-se de mostrar algumas de suas características fundamentais e apontar para a sua sobrevivência necessária nos dias atuais. Para isso, como pretendemos mostrar, é decisiva a postura filosófica destes intelectuais acima enunciados: a filosofia não pode repetir uma adesão cega à modernidade e à razão. Além disso, a filosofia não é simplesmente o culto à razão e a crítica do irracionalismo. O grande legado destes autores, dessa maneira, é ter apontado a necessidade de a filosofia revolver as raízes da racionalidade para, nesta própria razão, desvelar sua cumplicidade com o totalitarismo, com a guerra e com a indústria de morte. A crítica filosófica se torna uma autocrítica da razão.

¹ Doutor em Filosofia pela PUCRS. Professor Adjunto de Filosofia na UFT (Universidade Federal do Tocantins).

Estas perspectivas de pensamento trazem consigo uma dupla exigência para a filosofia: fazer a crítica da realidade e fazer a crítica da razão. Nada, por óbvio, que a grande tradição da filosofia já não tenha feito. Talvez a marca fundamental neste caso seja a ênfase e a profundidade da crítica. Perceber e denunciar certa cumplicidade da razão – ou ao menos de um determinado conceito de razão – com o totalitarismo e a barbárie não deixa de ser uma pequena revolução filosófica em um contexto onde a ingenuidade ou interesses mantinham a razão e suas “instituições” intocadas e imaculadas.

Além disso, o presente estudo pretende questionar os sentidos do termo atualidade. A pergunta pela atualidade é, em todas as épocas, uma pergunta decisiva. Cada época, a seu modo, faz um inventário do passado, o classifica e o revolve através de genealogias e arqueologias estabelecendo, por fim, um tribunal que julga o que ainda precisa ser lembrado e o que pode e mesmo precisa ser esquecido. A pergunta pela atualidade, assim, traduz o anseio de se apropriar do que é o melhor desde nossa perspectiva, a atual. Convocar o passado para reforçar as lutas teóricas e práticas do presente. Atualizar. É mesmo bastante difícil que no campo das investigações filosóficas alguém possa se opor a isso. O exercício de atualizar é um exercício de todas as gerações, de todas as épocas. É o posicionar-se.

Neste sentido, nestes últimos anos, em especial por certo receio de perder o fermento crítico de obras como as de Hegel, Marx, Adorno ou Benjamin em meio aos relativismos teóricos da chamada pós-modernidade, uma profusão de obras e artigos pretendem discutir e estabelecer a atualidade destes autores em particular bem como da tradição filosófica de modo geral. Este movimento é certamente vital. E na maioria dos casos bem intencionado. No entanto, alguns autores ao perceberam que é preciso, em relação à atualidade da filosofia, começar discutindo o sentido aparentemente muito óbvio desta questão. Todo conceito quando passa a fazer parte da fala cotidiana corre o risco de ser banalizado. Por isso é preciso, antes de qualquer outra coisa, questionar o sentido deste movimento de atualizar a filosofia. Não podemos, em outras palavras, cair na tentação de julgar a tradição

e as obras da tradição da qual somos herdeiros desde a nossa perspectiva como se estivéssemos autorizados a separar o joio do trigo. Nossa posição atual não é uma posição neutra. O risco que corremos ao fazer isso é manter nossa posição sem crítica, como se ela fosse absoluta. Veremos adiante quais os sentidos destas questões nas obras de Theodor W. Adorno e Jacques Derrida.

Theodor W. Adorno

Theodor Adorno, na ocasião de uma homenagem ao aniversário de morte de Hegel, faz a seguinte reflexão em torno da tarefa de se ocupar com a obra deste filósofo e fazer uma apreciação crítica e também uma homenagem (*Würdigung*):

Esse conceito (*Würdigung*), se tem algum valor, tornou-se insuportável. Ele anuncia a pretensão insolente de quem detém a questionável sorte de viver mais tarde, obrigado por sua profissão a ocupar-se daquele sobre quem tem de falar, de destinar soberanamente ao morto seu lugar, colocando-se de algum modo acima dele. Essa arrogância ecoa nas detestáveis perguntas sobre qual o significado de Kant, e agora também de Hegel, para o presente. Foi dessa maneira que o assim chamado “Renascimento de Hegel” começou há meio século, com um livro de Benedetto Croce que visava separar o que era vivo daquilo que estava morto em Hegel. A questão oposta não é sequer levantada, de saber o que o presente significa diante de Hegel; de saber se por acaso nosso conceito de razão, que teria aparecido após a razão absoluta de Hegel, em verdade há muito não regrediu para alguém dela, acomodando-se ao que simplesmente existe. (ADORNO, T. 2013. p.71).

Esta reflexão de Adorno nos ajuda a entender um pouco a obsessão pela atualidade. Ao simplesmente julgar o que passou desde a perspectiva do presente não se estará fazendo outra coisa senão dar razão a um historicismo que vê a história como o tribunal da razão. Para pensar numa perspectiva adorniana cito aqui Amaro de Oliveira Fleck (2015.p.17): “a história não é o tribunal da razão que emite um veredito final acerca do pensar ultrapassado, mas que muitas vezes é o pensar obsoleto que porta em si a pretensão de racionalidade que foi abandonada ou menosprezada pelo curso da

história.” Pensar a atualidade, dessa maneira, ao menos desde a perspectiva da Teoria Crítica, é pensar o presente a partir dos “ecos das vozes que emudeceram”. É responsabilizar-se, através de uma política da memória, pelo outros que dedicaram suas vidas, antes de nós, para que fosse possível manter viva uma ideia de redenção, um sonho de uma sociedade emancipada. Ao mesmo tempo é a responsabilidade filosófica de comparecer ante a pretensão de verdade de obras que atualmente são relegadas ao esquecimento. A pergunta, portanto, sobre o significado de um autor clássico para o presente precisa ser substituída pela seguinte pergunta: o que significa o presente ante um autor clássico. Assim, por exemplo, podemos mapear a opressão do presente com a potência crítica de uma obra do século XIX.

A obra de Theodor Adorno, neste sentido, é marcada por este mergulho na lógica profunda do real com o auxílio de uma racionalidade herdada dos clássicos da dialética. Hegel, por exemplo, dizia que o que é racional é real e o que é real é racional. Isso, mais do que significar uma apologia ao existente, significa que a racionalidade é o movimento do real e não o que as pessoas pensam. E, além disso, que o real é o próprio desdobramento e revelação da racionalidade. Assim, na tradição dialética hegeliana, razão quer dizer algo muito concreto que se manifesta na própria dinâmica da realidade. Dessa maneira, a filosofia ocidental ao longo da história e a própria realidade histórica moldaram uma concepção de racionalidade tanto logicamente, enquanto conceito e formalização de um sistema lógico de pensamento, como ontologicamente, isto é, como uma realidade histórica que efetiva este conceito ao funcionar de acordo com a dinâmica deste conceito. Lógica e ontologia se encontram. Para Adorno, portanto, dentro dessa tradição hegeliana, razão é isso. Mas há uma diferença. Há um excesso de realidade que escapa aos padrões de *um* modelo racional, de *uma* lógica. A realidade é contraditória. Não há apenas e sempre sínteses, mas contradições insolúveis. A lógica do conceito descarta aquilo e aqueles que nela não se encaixam. São descartados múltiplos aspectos de uma realidade dinâmica que não se integram em concepções dominantes, aspectos que inclusive desmentem o desdobramento da realidade na direção da

efetivação de determinados princípios. Quando, na boa tradição da dialética hegeliana, encontramos o conceito da realidade, isto é, o padrão lógico que ordena seu desdobramento, algo fica de fora. Este é apenas o movimento mais aparente. A multiplicidade do real nos mostra que inúmeros aspectos precisam ser suprimidos para que certa concepção sobressaia. Assim, dialética negativa para Adorno não é um método filosófico entre outros métodos. Dialética negativa é a consciência desta multiplicidade que produz o excesso, o lixo do conceito, aquilo que é varrido para debaixo do tapete pelo discurso oficial da história, aquilo que destoa da concepção dominante. Para estas sobras do conceito não há síntese possível e nem sequer desejada. Unir-se à perspectiva dominante seria endossar uma narrativa de exclusão. Dialética negativa, assim, é o índice de falsidade que persiste depois das sínteses realizadas.

O texto *Atualidade da Filosofia* de 1931, inicia com uma afirmação lapidar:

Quem escolher hoje por ofício o trabalho filosófico, deve renunciar desde o começo à ilusão com a qual partiam os projetos filosóficos anteriores: a de que seria possível compreender a totalidade do real através da força do pensamento. Nenhuma razão legitimadora poderia reencontrar-se em uma realidade cuja ordem e configuração derrota qualquer pretensão à razão. (ADORNO, T. 1973. p. 325)

Essa afirmação posta de modo programático no início do texto marca, claramente, o terreno por onde se moverá o pensamento de Adorno. Em primeiro lugar, há uma profunda ressonância hegeliana e ao mesmo tempo anti-hegeliana nesta formulação. Se Hegel faz a filosofia perceber, para além da aparente sem-razão dos acontecimentos, o florescer da “razão como rosa na cruz do sofrimento presente” (HEGEL. 1997. p.XXXVIII), Adorno localiza um abismo entre a razão ou a justificação racional e a realidade “que derrota qualquer pretensão à razão”. No entanto, com isso, Adorno não pretende render tributo à irracionalidade. Nem sequer, como sugerem as abordagens simplórias de seu pensamento, fazer profissão de fé em um pessimismo reacionário e nostálgico. A força racional da filosofia pode se afirmar – e depende disso para se afirmar – no

reconhecimento desta inadequação entre a razão e a realidade. Qualquer outra perspectiva que não esteja convicta desta inadequação corre o risco de tornar-se mera apologia da realidade ou idealismo tautológico, onde o pensamento se refere somente a si mesmo. Tais perspectivas filosóficas “não servem para outra coisa que não seja velar a realidade e eternizar a situação atual.” (ADORNO, T. 1973. p. 325).

Percebe-se assim, sutilmente, que o pensamento é precedido por uma decisão ética. O pensar só se põe em marcha quando se decide pensar para manter a realidade como ela está, ou seja, para justificá-la, ou para desconstruir os discursos que em sua positividade justificam uma realidade que não pode ser aceita de nenhuma forma. Esta decisão ética sobre o uso prático do pensamento é o próprio impulso do pensar. Assim, um pensamento ético – ético porque funda a realidade – é aquele capaz de ouvir os apelos daqueles que de dentro de uma ordem instituída e sacrificial, fazem do seu holocausto o grito que não pode passar despercebido. A atualidade da Teoria Crítica é, dessa maneira, atestada exatamente pela sua permanência no elemento da negatividade ou, para dizê-lo com outras palavras – exatamente por não endossar uma atualidade que desconsidera as contradições insolúveis do real. Ou seja, o ponto de partida e elemento fundador do pensamento é a impossibilidade de aceitar qualquer justificação de uma ordem social onde a vida não é o princípio organizador da realidade. Em uma realidade como a nossa, na qual vidas são meros apêndices de um sistema de mercado que define quando podem ser descartadas, continua sendo tarefa necessária expor o princípio organizador desta realidade para que as contradições sejam desveladas e não encobertas por discursos legitimadores.

A posição atual da filosofia não pode, assim, ser aceita sem problematizações. O presente não é outra coisa senão o estado de coisas nascido e tornado possível no interior de uma tradição que se pretende avaliar e mesmo criticar. Uma filosofia que simplesmente, dessa maneira, utilizasse esta perspectiva do presente para avaliar a tradição seria uma filosofia pobre. O caminho inverso também precisa ser considerado, isto é, avaliar o presente desde a tradição ou desde aquilo que a tradição fez

questão de encobrir. Esta deve ser a dialética na qual os sentidos da atualidade podem ser debatidos. A rápida consideração sobre este aspecto na obra de Adorno pretendia mostrar isso.

Jacques Derrida

O texto *Espectros de Marx* é, fundamentalmente, um grande tratado sobre a justiça. O mais exato seria dizer *da justiça*. Não se trata de um livro que aborda de forma abstrata concepções de justiça, mas sim, um pensamento que no seu próprio desdobramento mostra o comprometimento e responsabilidade para com uma concepção radical de justiça. Assim, podemos ler no exórdio do referido livro:

Se me apresto a falar longamente de fantasmas, de herança e de gerações, de gerações de fantasmas, ou seja, de certos *outros* que não estão presentes, nem presentemente vivos, nem para nós, nem em nós, nem fora de nós, é em nome da justiça. Da justiça onde ela ainda não está. Ainda não está *presente*; aí onde ela não está mais, entenda-se, aí onde ela não está mais *presente*, e aí onde ela nunca será, não mais do que a lei, redutível ao direito. É preciso falar *do* fantasma, até mesmo *ao* fantasma e *com* ele, uma vez que nenhuma ética, nenhuma política, revolucionária ou não, parece possível, pensável e *justa*, sem reconhecer em seu princípio o respeito por estes outros que ainda não estão aí, *presentemente* vivos, quer já estejam mortos, quer ainda não tenham nascido. (DERRIDA, J. 1994. p. 11).

Como se poderá fazer justiça àqueles outros que já não estão mais aí, àqueles que foram assassinados em plena luta em favor da vida, àqueles que foram mortos em guerras estúpidas? É a estes *outros* que precisamos nos dirigir quando queremos falar de justiça. A luta por um mundo justo onde a vida possa prevalecer não começou agora. Muitas gerações doaram seus esforços e suas vidas nessa luta. São estas pessoas e gerações que ora nos interpelam. Também é preciso referir-se aos outros que ainda não nasceram. Àqueles aos quais entregaremos um mundo dilacerado pela violência. Todos estes outros ampliam o horizonte do presente. Expandem o presente e o explodem desde dentro. Percebemos que temos uma dívida impagável para com as gerações

passadas e um desafio ético de responsabilidade para com as gerações futuras. Assim, o paradigma da presença que alimentou a grande tradição da filosofia ocidental mostra toda sua insuficiência e estreiteza. Não se pode pensar a justiça nesta perspectiva, talvez nem mesmo a filosofia de maneira geral. Todos estes *outros*, espectros vindos do passado ou do porvir não são meras criações de nossa imaginação. Aliás, fazemos de tudo para ignorá-los como se não existissem. Estes *outros*, pelo contrário, não nos deixam descansar enquanto a justiça não for real. Estes *outros*, enfim, impõem a nós uma política da memória e um princípio de responsabilidade. Podemos – vemos isso o tempo todo – tentar fechar as portas e cobrir as frestas e num esforço supremo ignorá-los. Descansar, dessa maneira, na mediocridade de um mundo avesso à justiça. Comprometidos com esta mesma justiça estaremos somente quando nos tornarmos sensíveis à manifestação destes *outros*, destes espectros que desajustam nossa realidade e nosso tempo presente.

O movimento que Derrida expõe, portanto, em *Espectros de Marx* não é um movimento em que simplesmente nossa época volta ou precisaria voltar a ler Marx. Não se trata em absoluto do movimento de um presente que se amplia e integra uma determinada voz ou várias vozes do passado. Ao invés disso, Derrida mostra como os espectros de Marx desajustam e questionam o presente que solenemente pretende ignorá-los. São os próprios espectros que, expulsos da lógica da presença, penetram a porosidade do presente. Numa época que proclama o caráter obsoleto da obra de Marx, – é importante destacar que este livro foi escrito logo depois da queda do muro de Berlim – o filósofo franco-argelino pretende pensar desde os espectros que ainda nos assombram.

A lógica do espectro desestabiliza *nossa* lógica. O espectro sai quando se quer que ele permaneça, permanece quando se quer que ele saia. A lógica do espectro é, assim, a lógica do outro. É a pura alteridade que não se deixa apreender. Da mesma forma, depois de nossa época ter pretendido enterrar Marx definitivamente, os seus espectros ainda nos questionam. Na maioria das vezes sobrevivem e se manifestam nos lugares onde

menos se procura por eles. E quase sempre estão ausentes nos lugares onde são invocados. Ainda assim nos questionam e é a eles que precisamos responder.

Time is out of joint. O tempo está desajustado. Isso é muitas vezes repetido pelo filósofo argelino. Ou seja, uma determinada época não é totalmente contemporânea de si mesma. Heranças múltiplas e tradições operam ativamente em cada época. Nesse sentido, a publicação de *Espectros de Marx* precisa ser compreendida essencialmente como um evento anacrônico. Num momento histórico de celebração da queda do muro e do fim do marxismo, Derrida resolve escrever sobre os espectros de Marx. Exatamente neste momento de uma euforia cultural que, através de uma espécie de catarse, se desenvolve encobrindo um tempo desajustado e não linear, torna-se tão importante trazer a tona os espectros e a lógica do espectro. Fundamentalmente, a lógica do espectro é resistente à lógica que tentamos impor à realidade e sua compreensão. O espectro é avesso à lógica da presença. Quanto menos se suporta um fantasma, mais robusta será sua presença. Inclusive a própria obsessão de eliminar qualquer resquício de realidade que possa escapar da lógica linear, esta que nos dá conforto e uma sensação de segurança, esconde uma obsessão em fazer o tempo coincidir consigo mesmo, fazer o presente coincidir consigo mesmo. Esta obsessão não permite que se pense os desajustes e, portanto, elimina qualquer possibilidade de um pensar desde a exigência de justiça.

Atualidade da Justiça

Em síntese, ainda que tenhamos apontado apenas este breve exemplo das obras de Jaques Derrida e Theodor Adorno, um grande grupo de pensadores coloca para si a tarefa de pensar a atualidade da filosofia em geral e de obras filosóficas em particular desde uma lógica diferente daquela do historicismo que, no final das contas, adere completamente ao que está dado. Assim, partir de uma ética da memória para pensar a atualidade é desmascarar a opacidade e estreiteza da racionalidade contemporânea desde a exigência posta por uma tradição que nossa época considera

obsoleta. Não só desde uma tradição conhecida e reconhecida, mas sim, desde aquilo que precisou ser retirado de cena e encoberto para que determinada tradição pudesse se estabelecer.

Neste sentido, a Teoria Crítica opera uma espécie de síntese entre a exigência hegeliana de pensar o conceito da realidade, ou seja, desvelar a lógica que estrutura o real e a perspectiva marxiana de pensar o que o conceito não consegue abarcar, mostrando assim a não identidade entre o conceito e a realidade. Além disso, soma-se uma certa perspectiva freudiana de pensar os danos psíquicos causados por essa lógica social sobre os indivíduos nas sociedades contemporâneas. Trata-se de olhar na contramão da modernidade que insiste em colocar o homem como autônomo e como aquele que desde essa autonomia constrói sua própria história. Além disso, inscrever a obra ora analisada de Jacques Derrida nesta perspectiva inaugurada pela perspectiva da Teoria Crítica parece ter uma sólida justificativa. Qualquer instituição historicamente construída e os respectivos discursos legitimadores, também eles historicamente construídos são, certamente, passíveis de serem desconstruídos. Esse exercício é, desde sempre, o exercício próprio da filosofia. O mérito de Derrida, no entanto, parece ser o de ter explicitado o elemento *fundante* de qualquer instituição e de qualquer racionalidade: *a obsessão por justiça*. Ao não se mostrar (a justiça é indefinível), não admite a resignação ante o que se mostra, ante a realidade. Retira da realidade, desse modo, a legitimação que a paralisa. A lógica do espectro, desse modo, provoca um movimento de desajuste. Não permite que uma época se feche, a partir de um discurso legitimador, sobre si mesma. É desde essa lógica que a obsessão pela justiça nos impõe que a atualidade da filosofia pode e deve ser pensada.

Referências

ADORNO, T. W. Die Aktualität der Philosophie. In: ADORNO, Theodor W. *Gesammelte Schriften in 20 Bänden*. Band 1. (Herausgegeben von Rolf Tiedemann unter Mitwirkung von Gretel Adorno.) Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973.

_____. *Dialética Negativa*. (Trad: Marco Antonio Casanova). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

_____. Drei Studien zu Hegel. In: *Gesammelte Schriften in 20 Bänden*. Band 5. (Herausgegeben von Rolf Tiedemann unter Mitwirkung von Gretel Adorno.) 3. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990.

_____. *Três Estudos sobre Hegel*. (Trad. Ulisses Razzante Vaccari) São Paulo: Editora UNESP, 2013.

DERRIDA, Jacques. Espectros de Marx: o estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional. Trad: Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

_____. *Força de Lei: o “fundamento místico da autoridade”*. (Trad: Leyla Perrone-Moisés). São Paulo: Martins Fontes, 2007.

FLECK, Amaro de Oliveira. *Theodor W. Adorno: Um crítico na era dourada do Capitalismo*. Tese de Doutorado. (UFSC) 2015.

HEGEL, G.W.F. *Princípios da Filosofia do Direito*. Trad: Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Justiça em seus termos: dignidade humana, dignidade do mundo*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010.

_____. *Razões Plurais: Itinerários da racionalidade no século XX: Adorno, Bergson, Derrida, Levinas, Rosenzweig*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

FISCH IM WASSER: VISAGE DE UMA BESTA

Alexandre Pandolfo¹

Este ensaio procura deixar transitar em sua linguagem a face de uma besta. A monstruosa face que é a linguagem de uma besta. Não trata da descoberta de uma nova espécie ou de uma invenção, em termos científicos. Apenas mostra a si mesmo como um apontamento, intrincado a determinadas ambiguidades indeterminadas de uma linguagem criativa, talvez fantástica ou realista no mais alto grau. Trata-se apenas de uma breve consideração, a bem dizer, uma nota de rodapé, um exercício, uma tentativa, que não pretende ser mais do que isso. Uma nota, pois. Margem de um corpo de linguagem. Etérea. E talvez isso indique, dique ou dite o tom e o andamento da circulação enquanto tal da linguagem hegemônica na sociedade bio-administrada. E talvez a fragilidade torne-se potência. Aquém de toda a garantia. Apenas uma nota que se expõe, a *prima facie*, vinculada à composição de um só livro de Theodor Adorno, *Mínima moralia*, uma nota aí colhida e que daí transparece; vinculada, estritamente, à modulação única de um dos aforismas desse livro, ou seja, colhida de um dos fragmentos de vida danificada ali expostos. Um monstruoso fragmento. Uma modulação mínima. Corpo texto débil. A operação de linguagem aqui em questão expõe-se, assim, ela própria como fragmento danificado, desde uma vida de todo ainda não acabada. E por meio da sua articulação inevitável com o funcionamento do todo social de onde provém, esta nota acerca de uma besta pode tornar-se ela própria um cristal, por onde a *visage* de um monstro poderia vir a transitar, procurando também deixar transparecer em sua passagem, subliminarmente, os principais motes de um pensamento filosófico radical, cuja atualidade muitas vezes ainda causa espanto em certos círculos do pensamento estabelecido. A presente ausente tentativa, elaborada tão somente por meio de uma imagem dialética, contudo, não procura resolver seu empenho no esclarecimento das implicações imanentes a determinados conceitos que, eventualmente, poderão estar aqui mobilizados para a crítica

¹ Doutor em Letras (PUCRS/CNPq). Pós-doutorado em Literatura (UFSC/CAPES).

biopolítica da sociedade contemporânea. Este ensaio, pois, não pretende resolver ou desfazer os nós persistentes à ambiguidade da bestial imagem aqui evocada. Esta imagem transita, apenas. Ela mostra. E aparenta incrustar-se às múltiplas implicações em torno à crítica à ontologia fundamental, em torno à justificação triunfal do existente determinada pelo alcance hoje cabal da tecnologia em geral sobre os corpos dos corpos da linguagem subjugados em nome da governabilidade na sociedade não livre. O aforisma em questão, a presente ausente besta, chama-se *Fisch im Wasser*.

Fisch im Wasser, peixe n'água, mostra-se como nome, como título. Um dos fragmentos de abertura da primeira parte de *Minima moralia*, escrita em 1944, parte que está orientada em seu percurso ou em sua navegação pela seguinte epígrafe: “*das Leben lebt nicht*”, de Ferdinand Kürnberger, o que quer dizer “a vida não vive”. São cinquenta aforismas que se deixam atravessar por essa oração, na primeira parte do livro. O aforisma bestial peixe n'água é o terceiro dessa série. É um momento. E assim inicia a apresentação monstruosa em questão:

Desde que o amplo aparelho de distribuição da indústria altamente concentrada substitui a esfera da circulação, inicia esta uma estranha pós-existência. Enquanto para as profissões intermediárias se desvanece a base económica, a vida privada de incontáveis pessoas transforma-se na dos agentes e intermediários, mais ainda, o âmbito do privado é totalmente engolido por uma misteriosa actividade que apresenta todos os rasgos da actividade comercial sem que nela haja, em rigor, algo para comercializar. Os angustiados, desde o desempregado até ao proeminente que, no instante seguinte, pode atrair a cólera daqueles cujo investimento ele representa, crêem que só pela empatia, pela dedicação, pela disponibilidade, graças a truques e à perfídia do poder executivo, olhado como omnipresente, se podem fazer recomendar pelas suas qualidades de comerciantes, e depressa deixa de haver relação alguma que não tenha posto a sua mira em relações, e impulso algum que não se tenha submetido a uma censura prévia, não vá ele desviar-se do aceite. (...) (Adorno, 2001: 15-16)²

² Auf Deutsch: “*Seit der umfassende Verteilungsapparat der hochkonzentrierten Industrie die Sphäre der Zirkulation ablöst, beginnt diese eine wunderliche Post-Existenz. Während den Vermittlerberufen die ökonomische Basis entschwindet, wird das Privatleben Ungezählter zu dem von Agenten und Vermittlern, ja der Bereich des Privaten insgesamt wird verschlungen von einer rätselhaften Geschäftigkeit, die alle Züge der kommerziellen trägt, ohne daß es eigentlich dabei etwas zu handeln gibt.*

Por meio desse aforisma torna-se possível penetrar racional e fantasticamente na abstrata obscuridade das relações das relações de linguagem quando estas relações estão de forma cabal determinadas pela troca e pela imersão, quando estão enfeitiçadas, por assim dizer, junto às coisas, as relações humanas e os próprios humanos, enfeitiçados pela troca que, a primeira vista, já que se trata de peixe e com isso se pensa em vida, sobrevida, respiração e ar escasseado do tempo, poderíamos entender como troca gasosa, cuja expansão e repetição naturalizou-se há muito e é progressivamente efetiva hoje, na vida plenamente administrada nas sociedades ocidentais do capitalismo tardio, sociedades nas quais toda a aparência de solidez se desmancha no ar. As sociedades tardo-capitalistas tornam-se, portanto, desde o início e no cerne desse aforisma, o espaço onde se gestam os cataclismas oceânicos, no seio das quais não apenas os peixes n'água apresentam-se incrivelmente resguardados e confortados de fato, seja em âmbitos rasos ou profundos, mas a própria figura de linguagem *peixe n'água* encontra o abrigo e o consolo do seu sentido. Assim transparecem. Sociedades aparentemente apaziguadas pelas mesmas relações que produzem. Pelas circulações. Tornadas palco para o existente, para a manutenção. O fragmento em questão assim mostra o conforto ontológico dos movimentos administrativos que a sociedade engendra e aos quais se imiscuem linguagem e abstração em todas as relações sociais determinadas pela troca, pelo comércio, mesmo nos momentos, espaços ou tempos nos quais não há, propriamente, nada para comercializar. Mostra linguagem: o conforto, a adaptação, o ninho, a claridade, o bosque. A sociedade. O conforto do existente no seio da catástrofe. Mostra perversa claridade: a compreensível linguagem cotidiana. A adaptabilidade. O existente. Um absoluto oceano deveras obscuro, no qual imergem peixes e mais peixes e a cada vez se encontram mais afogados. Habitat cabal capital do pensamento que, estendido infinitamente, acreditou

Die Verängstigten, vom Arbeitslosen bis zum Prominenten, der sich im nächsten Augenblick den Zorn jener, deren Investition er darstellt, zuziehen kann, glauben nur durch Einfühlung, Beflissenheit, zur Verfügung Stehen, durch Schliche und Tücke der als allgegenwärtig vorgestellten Exekutive sich zu empfehlen, durch Händlerqualitäten, und bald gibt es keine Beziehung mehr, die es nicht auf Beziehungen abgeben hätte, keine Regung, die nicht einer Vorzensur unterstünde, ob man auch nicht vom Gehenen abweicht”.

compreender a si mesmo, hoje e há muito vertido em linguagem adequada ao sentido objetivo da presença a si mesma, aí pretensamente ao outro desde sempre. – *Fisch im Wasser*, portanto, monstra o logro do acordo entusiasta conservado no todo social sem reflexão.

Mas Adorno não aborda explícita e literalmente a vida de uma ou outra espécie das espécimes bestiais de peixes n'água, os quais parecem assumir em si o estado de fato da sociedade atual, da vida social reificada, plenamente relacionada ou mesmo vinculada ao abstrair-se a si de si mesma; não os diferencia por tamanhos, cores ou formas de alimentação, nem por suas funcionalidades. Contudo, não parecem estranhos a besta nem o ambiente que ele descreve. Porque os peixes n'água podem ser vislumbrados hoje na aparência ou na careta dos sujeitos coisificados de forma prática, por meio de uma sua linguagem; sujeitos-objetos que sentem estar no seu elemento “próprio”, autêntico ou original, ao tornarem-se corrente na torrente da história universal, ao adaptarem-se ao movimento escolar social oceânico que corresponde à linguagem do existente, à visibilidade higienizada ideologicamente e manipulada empiricamente nas relações, isto é, ao adaptarem-se ao movimento que corresponde não apenas à administração e à segura inteligibilidade da comunicação, mas fundamentalmente à nostalgia cultural do que é assim como é, o verdadeiro ou original tornado jargão, ou seja, sujeitos-objetos escolarizados e adaptados à lógica da linguagem da abstração por excelência, submetidos própria imprópria à abstração, cujos movimentos controlados, por vezes ocultos ou anônimos, carregam a sociedade como um todo para a comensurabilidade irrestrita, de acordo com a determinação hoje hiperracional da relações em geral. Os peixes n'água são os adaptados à era da adaptabilidade total.

Ora, dificilmente poderíamos nos furtar ao conhecimento ou à convivência com muitos exemplares desses fantasmas marítimos, que não sabemos se vivem exatamente, mas que não ficam sem ar dentro dos enormes aquários da vida concreta tornada abstrata, seja dentro de departamentos ou castelos de instituições diversas (econômicas, jurídicas, científicas, acadêmicas etc.), seja mesmo em casas ou apartamentos ou em clubes, junto aos

familiares. Os peixes n'água são de certa forma os representantes de uma ideia geral de relação (*Beziehung* é o termo que Adorno utiliza) em cada *locus* onde atuam. Gerem o *logos*. O lucro. Ali se sentem em casa. Imersos em algo. E isso parece a vitória. Porque casa e empresa elas mesmas estão mergulhadas em vantajosas e misteriosas relações comerciais na sociedade submersa, oceânica, sem ousar confrontá-la. Dessas relações os peixes n'água conhecem todos os estreitos, as vias e os dispositivos de escape, os esgotos do poder (*"Abzugslöcher der Macht"*). As virtualidades de escape do poder. Os peixes n'água são *managers*. Administradores do domínio mítico. Máscaras de relações e estas relações são despidas de vida própria. Máscaras que se encontram, pois bem, sempre em vias de comercializar algo, sejam ofícios, sejam cargos, bolsas de pesquisa, blusas, gravatas ou cadeiras ao lado dos grandes peixes n'água, os mais próximos dos verdadeiros dirigentes das coisas; os peixes n'água podem assinar a autoria de livros científicos ou filosóficos que não pensaram nem escreveram ou que escreveram, mas cujo tema sequer estudaram, cujas veredas e conceitos desconhecem por completo; atravessam oceanos, por exemplo, com bolsas de pesquisa vinculadas a pesquisas que não são as suas, para pesquisar temas que jamais se interessaram propriamente — porque dedicam-se ao mero funcionamento do conhecimento de todos os canais e das válvulas mais singelas por onde nada deve escapar ao feitiço da plena comunicação na linguagem corrente ao fluxo do poder hegemônico existente. — “Esses tais são a gente de bem, os estimados, os amigos de todos, os honrados, os que humanamente desculparam toda a vulgaridade e, incorruptíveis, repudiam como sentimental todo o impulso fora das normas” (Adorno, 2001: 16)³. Ufanam-se em nadar com a corrente familiar dos discursos das correntes em geral. Porque os peixes n'água estão em busca dos fins. Das metas. A plenos pulmões em busca do pleno domínio da *physis*. É certo que fazem acontecer isso ou aquilo à realidade dada enquanto tal para além do

³ Lembremos também do livro *Jargon der Eigentlichkeit*, onde lemos: “(...)Demagogischen Zwecken ist dies Formale günstig. Der des Jargons Kundige braucht nicht zu sagen, was er denkt, nicht einmal recht es zu denken”, o quer dizer: “Para fins demagógicos tal formalismo resulta favorável. O especialista, o versado no jargão não precisa dizer o que pensa, sequer mesmo precisa pensar”. (Adorno, 1990: 418).

acaso – sempre conseguem acontecer de modo ilusório, toda vez que desaparece a responsabilidade concreta – transformam habilmente isso e aquilo naquilo por meio de escusos ou expostos movimentos ondulatórios: os peixes n'água escorregam, como o tempo hoje. Fazem acontecer e desacontecer. São agentes reagentes, suas moléculas dotadas de extrema mobilidade. Domínio, manipulação; princípios de identificação, de seleção; se for o caso, sentença, subsunção. Tornaram-se a síntese em espessura capilar do momento em que, numa relação, confundem-se no todo isso e aquilo naquilo. A síntese social da sociedade numa figura fantasticamente individuada. Escorregadia. Nas instituições e em casa, os peixes n'água contribuem para a elevação dos escores, para as pontuações que administram a falência social em favor da sobrevida da vida danificada. São monstros. Não são? Encontram-se, incrivelmente, todavia, não apenas em secretarias as mais diversas, mas em todos os gabinetes, eventos, festas literárias e funerais tornados subaquáticos com a liquidação pós-existencial na pura impura esfera oceânica das sociedades ocidentais. Os peixes n'água estendem as suas redes de linguagem próprias de acordo com os canais e as situações políticas mais vantajosas para as relações mais abstratas, como as estabelecidas por meio da *recta* funcional comunicação embrenhada subjetivo-objetivamente às obnubiladas relações de troca e às formas da sua administração, isto é, à lógica da equivalência entre desigualdades, a pretensão ancestral e a capacidade efetiva de equivaler a diferença, qualquer que seja ela; a negativa, substitui-la – essas redes sufocam os espasmos de vida seja lá onde isso ainda venha a ocorrer e o seu tecido subaquático total aspira o sabor dos corpos de linguagem entregues exangues às requisições da ordenação social útil, funcional e maniqueísta que conforma a estrutura de compromisso da sociedades burguesas tardo-capitalistas.

Senão vejamos:

(...) O conceito das relações, uma categoria da mediação e da circulação, nunca deu bons resultados na genuína esfera da circulação, no mercado, mas em hierarquias fechadas, monopolistas. Agora a sociedade inteira torna-se hierárquica, as relações turvas infiltram-se onde quer que exista ainda a aparência de liberdade. A irracionalidade do sistema dificilmente se expressa

melhor no destino económico do indivíduo do que na sua psicologia parasitária. Antes, quando ainda havia algo como a desacreditada separação burguesa entre a profissão e a vida privada, pela qual já quase se quer pôr luto, apontava-se com desconfiança como intrometido descortês quem perseguia fins na esfera privada. Hoje, quem se imiscui no privado surge como um arrogante, estranho e impertinente, sem necessidade de se lhe assinalar propósito algum. Quase é suspeito quem nada “quer”: não se confia que ele seja capaz de ajudar alguém a ganhar a sua vida, sem se legitimar mediante exigências recíprocas. São inumeráveis os que transformam em profissão sua uma situação que é consequência da liquidação da profissão. (Adorno, 2001: 16)⁴

Isso poderia levar a pensar em tais anexistências peixes existenciais, em sua experiência outra e própria *na* água e, assim também, à locomoção da linguagem quando podemos operar essa contração íntima, n’água, em língua portuguesa. Monstrando que, nesse caso, à imagem dos peixes n’água podemos ver refletindo-se os fantasmas peixes dentro da água e os fantasmas peixes fora da água (praticamente mortos ou talvez em desesperado estado de “salvamento”, debatendo-se); e que nos fantasmas dentro d’água, refletem-se e reflexem entre si oceano e língua. Os fora d’água não. Aparentemente. No mais, não é difícil pensarmos que tudo aqui está já no oceano, dentro de uma garrafa. E que os peixes n’água demonstram em sua submersão não se importarem com o que está à deriva ao nível do mar. E, principalmente, que não se tratam especialmente de peixes, mas de monstros. E estes povoam a linguagem plenamente comunicativa e as relações de troca, a linguagem cabal que rege oceanicamente as sociedades ocidentais

⁴ Auf Deutsch: “Der Begriff der Beziehungen, eine Kategorie von Vermittlung und Zirkulation, ist nie in der eigentlichen Zirkulationssphäre am besten gediehen, auf dem Markt, sondern in geschlossenen, monopolartigen Hierarchien. Nun die ganze Gesellschaft hierarchisch wird, saugen die trüben Beziehungen auch überall dort sich fest, wo es noch den Schein von Freiheit gab. Die Irrationalität des Systems kommt kaum weniger als im Ökonomischen Schicksal des Einzelnen in dessen parasitärer Psychologie zum Ausdruck. Früher, als es noch etwas wie die verrufen bürgerliche Trennung von Beruf und Privatleben gab, der man fast schon nachtrauern möchte, wurde als unmanierlicher Eindringling mit Mißtrauen gemustert, wer in der Privatsphäre Zwecke verfolgte. Heute erscheint der als arrogant, fremd und nicht zugehörig, der auf Privates sich einläßt, ohne daß ihm eine Zweckerichtung anzumerken wäre. Beinahe ist verdächtig, wer nichts “will”: man traut ihm nicht zu, daß er, ohne durch Gegenforderungen sich zu legitimieren, im Schnappen nach den Bissen einem behilflich sein könnte. Ungezählte machen aus einem Zustand, welcher aus der Liquidation des Berufs folgt, ihren Beruf.”

submersas. Por isso, talvez não seja o mais adequado insinuarmos ou ensaiarmos uma construção de pensamento ou uma hermenêutica que o valha a respeito dos peixes no sentido natural, biológico ou representacional, que podemos lhes atribuir zoológico, pois o fragmento de vida danificada aqui brevemente exposto recomposto em questão não trata exatamente dos peixes, e sim dos peixes n'água, cuja monstruosidade biopolítica aparenta-se à locomoção própria da linguagem numa espécie de relação total. De forma que as palavras ou nomes que compõem essa locomoção não são estáveis tampouco meramente intercambiáveis sem o risco da perda do enigma que carregam consigo, o enigma das relações na sociedade submersa – no que diz respeito à qualidade animal da espécie em questão, por exemplo, se peixe ou mosca ou porco ou *sapiens*, bem como no que diz respeito ao ambiente do seu conforto, da sua vontade, conforto constituído por relações as mais turvas, das quais se pode obter ou lograr a comunicação ou a ciência total – porque qualquer alteração de espécime exige da linguagem em expressão a imaginação de um novo arcaico ambiente que, todavia, seria já o que nos encontramos hoje, a partir do qual, de forma imanente e irônica, seria possível fender a convivência com o encontrar-se à vontade no estado atual plenamente imerso das coisas, seja na merda, seja na lama, por exemplo, e, assim, cruzar os sentidos da expressão em direção à crítica estética da biopolítica no âmago da administração plena das relações e das conexões oceânicas.

Vejamos finalmente:

(...) Esses tais são a gente de bem, os estimados, os amigos de todos, os honrados, os que humanamente desculpam toda a vulgaridade e, incorruptíveis, repudiam como sentimental todo o impulso fora das normas. São imprescindíveis, graças ao conhecimento de todos os canais e válvulas de escape do poder, traem as suas mais secretas opiniões e vivem da sua hábil comunicação. Encontram-se em todas as situações políticas, inclusive onde surge como patente a recusa do sistema; e deste modo se desenvolveu um conformismo frouxo e insidioso de índole particular. Muitas vezes, subornam com uma certa benignidade, pela sua participação empática na vida dos outros: altruísmo assente na especulação. São espertos, engenhosos, sensíveis e capazes de reacção: poliram o antigo espírito mercantil com as conquistas da mais recente psicologia. De

tudo são capazes, inclusive do amor, mas sempre de modo infiel. Não enganam por impulso, mas por princípio: até a si mesmos se valorizam em termos de lucro, que a mais ninguém concedem. Une-os no espírito a afinidade electiva e o ódio: são uma tentação para os meditativos, mas também os seus piores inimigos. Pois eles são os que, de modo subtil se apoderam e desfiguram [*subtil ergreifen und verschandeln*] o último esconderijo da resistência, as horas que ficam livres das requisições da maquinaria. O seu individualismo serôdio envenena o que ainda resta do indivíduo. (Adorno, 2001: 16-7)⁵

Referências

ADORNO, Theodor. *Jargon der Eigentlichkeit: zur deutschen Ideologie*. Gesammelte Schriften Bd. 6. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990.

ADORNO, Theodor. *Minima moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. Berlin/Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1951. (Edição eletrônica pirateada)

ADORNO, Theodor. *Minima moralia*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2001.

⁵ (A indicação da língua alemã no trecho acima refere-se a uma pequena adaptação na tradução citada.) Auf Deutsch: “Das sind die netten Leute, die Beliebten, die mit allen gut Freund sind, die Gerechten, die human jede Gemeinheit entschuldigen und unbestechlich jede nicht genormte Regung als sentimental verfeinen. Sie sind unentbehrlich durch Kenntnis aller Kanäle und Abzugslöcher der Macht, erraten ihre geheimsten Urteilssprüche und leben von deren behender Kommunikation. Sie finden sich in allen politischen Lagern, auch dort, wo die Ablehnung des Systems für selbstverständlich gilt und damit einen laxen und abgefeimten Konformismus eigener Art ausgebildet hat. Oft bestechen sie durch eine gewisse Gutartigkeit, durch mitfühlenden Anteil am Leben der andern: Selbstlosigkeit auf Spekulation. Sie sind klug, witzig, sensibel und reaktionsfähig: sie haben den alten Händlergeist mit den Errungenschaften der je vorletzten Psychologie aufpoliert. Zu allem sind sie fähig, selbst zur Liebe, doch stets Treulos. Sie betrügen nicht aus Trieb, sondern aus Prinzip: noch sich selber werten sie als Profit, den sie keinem anderen gönnen. An den Geist bindet sie Wahlverwandschaft und Haß: sie sind eine Versuchung für Nachdenkliche, aber auch deren schlimmste Feinde. Denn sie sind es, die noch die letzten Schlupfwinkel des Widerstands, die Stunden, welche von den Anforderungen der Maschinerie freibleiben, subtil ergreifen und verschandeln. Ihr verspäteter Individualismus vergiftet, was vom Individuum etwa noch übrig ist”.

ENIGMA E INTERPRETAÇÃO: ANOTAÇÕES ENTRE LITERATURA E FILOSOFIA¹

*Pedro Savi Neto*²

A partir de uma análise da relação entre filosofia e obra de arte no pensamento de Adorno, objetiva-se evidenciar que tanto o pensamento do filósofo quanto a literatura de Kafka são marcados pela crítica de um mundo administrado pela razão iluminista que se converte em violência contra o próprio sujeito. Importante referir que filosofia e arte se aproximam e se complementam enquanto crítica e resistência à ordem aparente de um mundo administrado, mas não são o mesmo.

O encadeamento proposto no presente texto é defendido com base na relação que se estabelece entre (i) o filósofo e músico que, graças à sua mente artística, foi capaz de perceber que a filosofia, para merecer a denominação de atividade racional, deve ininterruptamente autocriticar-se, sob pena de transformar-se em ideologia, (ii) com o escritor que, por sua mente maltratada pela repetição da razão reificada enquanto advogado de uma companhia de seguros, mostrou de maneira sutil (mostrando sem dizer) as patologias extremas de um mundo dominado pela burocracia e despido de uma atividade racional crítica.

A filosofia de Adorno é marcada pela crítica ao projeto de desencantamento do mundo que, baseado na racionalidade instrumental, se converteu em dominação da natureza e do próprio ser humano. A razão que desencantou o mundo e livrou o humano do mito caiu novamente em uma compreensão mitológica ao deixar de realizar a sua própria autocrítica. A razão fechada em conceitos repetidos à exaustão e aplicada irrestritamente para as mais diversas finalidades se torna reificada, transformando-se em mero instrumento a serviço dos ideais burgueses.

Kafka é um dos primeiros intelectuais a escrever sobre a relação entre progresso, entendido enquanto desencantamento da natureza pela

¹ O presente texto é resultado do artigo *Obra de arte e filosofia: uma leitura de Franz Kafka a partir de Theodor Adorno*, publicado na Revista de Ciências HUMANAS, Florianópolis, v. 51, n. 1, p. 03-20, jan-jun 2017.

² Bolsista de pós-doutorado PNPd/Capes no PPG em Educação da PUCRS.

razão iluminista, e dominação violenta do ser humano (barbárie). Tal qual teorizado anos mais tarde por Adorno, a obra kafkiana é marcada por personagens que oscilam nebulosamente entre o humano e o animal (a obra *A metamorfose*, 1977, pode ser apontada como o exemplo mais claro nesse sentido). Kafka evidencia a vida nua diante de uma realidade exterior opressora, altamente burocratizada, sufocante, incompreensível, marcada por uma indiferenciação entre o espaço público e o privado (como se vê, por exemplo, em *O processo*, 1976).

Nesse sentido, a obra *A toca* (KAFKA, 1931) é uma alegoria central para que se compreenda a visão de Kafka sobre esse ser humano do iluminismo, que fracassa na tentativa de se afirmar pela razão, tornando-se refém de sua própria criação. No referido conto, um animal roedor constrói para si um refúgio, pretendendo proteger-se; contudo, esse mesmo abrigo, de tão seguro, converte-se em uma armadilha para o seu próprio construtor. Como na filosofia de Adorno, na qual o ser humano, que seria libertado da natureza pela razão, se converte em vítima de seu elemento de libertação. Kafka ilustra literariamente essa armadilha da razão enquanto Adorno a contextualiza, interpreta e analisa filosoficamente.

Para empreender essa crítica artística à instrumentalização da razão, a representação da sociedade em Kafka apresenta dois tipos principais de personagens: um, despido de qualquer exercício crítico racional próprio, apenas repetidor de uma racionalidade (instrumental) externa que já pensou tudo por ele, aproximando-se ao animal, e outro, que é apresentado como vítima da violência/dominação exercida pelo primeiro, enquanto representante da sociedade administrada. Com relação ao segundo tipo, Adorno afirma que “Como o caçula nos contos de fada, a pessoa deve tornar-se discreta e pequena, uma vítima indefesa que não insiste no seu direito, segundo os costumes do mundo que reproduz ininterruptamente a injustiça” (ADORNO, 1998, p. 268).

O seguinte trecho de *O processo* parece ter sido criado para servir de exemplo às densas linhas traçadas por Adorno sobre a animalização do ser humano e a sua submissão à racionalidade instrumental regida pelos interesses burgueses:

Nós somos apenas funcionários subalternos, que pouco ou nada percebem de documentos de identificação e que, neste caso, não têm

outra missão a não ser a de vigiá-lo dez horas por dia. É para isso que nos pagam. No entanto, ainda somos capazes de compreender que as altas autoridades, ao serviço das quais estamos, antes de darem uma ordem de prisão, tiram minuciosas informações acerca da pessoa a ser detida e dos motivos da detenção... Assim, não há possibilidades de engano. As nossas autoridades, até onde eu conheço, e os meus conhecimentos não vão além das categorias mais baixas, não são daquelas que andam atrás das culpas das pessoas, mas, como diz a Lei, são forçadas pelos delitos a enviarem-nos a nós, os guardas. É assim a Lei. Como poderá haver enganos? (KAFKA, 1976, p. 14).

A fragilidade racional dos guardas é evidenciada por sua insegurança representada genialmente por Kafka nas idas e vindas de sua argumentação: mesmo subalternos, os guardas são capazes de entender que a ordem de prisão foi precedida de uma análise minuciosa das autoridades superiores; e essas autoridades, de novo, no limite da compreensão de meros guardas, são movidas pela lei. A postura dos guardas encontra comentário e interpretação em Adorno: “Figuras subalternas como os sargentos, colaboradores e porteiros exercem uma violência desenfreada. São todos desclassificados que, na queda, foram amparados pela coletividade organizada e tiveram permissão para sobreviver...” (1998, p. 256).

Outro aspecto abordado em Kafka, retrato fiel da sociedade desencantada, é a burocracia enquanto peça-chave para o funcionamento da engrenagem do mundo administrado. A burocracia é conduzida para um desiderato escamoteado, baseada na divisão das tarefas e das informações que não permite ao executor da ordem a possibilidade de reflexão; basta-lhe a execução técnica do que foi determinado.

A burocracia é entendida para, basicamente, duas necessidades: pulverização da violência, que se dá de maneira mais eficiente e imperceptível, e como mecanismo para evitar o choque direto entre os dominados e dominadores, interpondo classes intermediárias entre eles. Com relação à dominação violenta, mesmo diante da violência da tarefa que lhes cabe, os funcionários pouco sabem sobre todo o processo; em verdade, eles sabem apenas o necessário para realizar o seu ofício. No tocante à hierarquia pensada para servir de elemento com o intuito de aliviar a tensão entre classes, na obra *Prismas* (1998), Adorno promove

uma interessante ligação de Kafka com Freud para melhor explicitar esse mecanismo:

A concepção de hierarquia não difere muito em Kafka e em Freud. Em uma passagem de Totem e tabu, Freud afirma que “o tabu de um rei é tão forte para seus súditos porque a diferença social entre eles é enorme. Mas um ministro talvez possa ser um mediador inofensivo entre ambos. Traduzido no linguajar do tabu para a linguagem normal, isso significa: o súdito, que teme a enorme tentação envolvida no contato com o rei, pode eventualmente tolerar o relacionamento como um funcionário que ele não precisa invejar tanto, e cuja posição pode até mesmo parecer estar a seu alcance. O ministro, por sua vez, pode contrabalançar sua inveja do rei pela consideração do poder que lhe foi concedido. Portanto, pequenas diferenças nas forças mágicas que levam à tentação causam menos temor do que as enormes” (ADORNO, 1998, p. 245-246).

A obra de Kafka é um retrato da vida na contemporaneidade. Não apenas da burocracia que movimenta o direito na obra *O processo*, mas da burocracia que marca todas as grandes organizações, onde a informação é dividida de tal maneira que parece não existir de fato após promovida a soma de todas as suas pequenas partes espalhadas por cada um de seus técnicos/especialistas. Algo como um atendente de qualquer uma dessas companhias de telefonia que possui a exata quantidade de informação suficiente para irritar o cliente e depois repassar a ligação para outro técnico com a mesma vocação. A razão de ser habita tão-somente a cabeça de quem concebeu o procedimento juntamente com o seu verdadeiro objetivo.

Na ilustração da obra *O processo* qualquer possibilidade de estabelecimento de uma relação materialmente dialética é completamente substituída pela imposição violenta da razão instrumentalizada, representada pela certeza e pela necessidade de sua imposição a qualquer custo. Há um choque violento entre a certeza inequívoca dos guardas e a completa falta de informação do acusado sobre os motivos da acusação. Importante frisar que a certeza é do sistema (da sociedade administrada, diria Adorno), mas que nenhum dos diretamente envolvidos, de fato, conhece. Isso se deve, como já argumentado, à pesada burocracia e à sua inerente especialização de

tarefas (ao excesso de racionalidade já pensada que cristaliza o exercício racional dos sujeitos).

Esse excesso de razão, enquanto pesada burocracia, contrasta com a esperança ingênua de K (o acusado do processo kafkiano) na declaração de sua inocência. Ingênua, pois ele, também, de certa forma, confia no sistema que o está acusando: “As poucas palavras que eu trocar com alguma pessoa do meu nível tornarão tudo incomparavelmente mais claro do que as conversas mais longas com estes homens” (KAFKA, 1976, p. 13). As conversas que K mantém com os guardas não são capazes de clarear os fatos, pois, em verdade, sequer podem ser chamadas de conversas. Os argumentos de K nunca são diretamente respondidos; eles são, um a um, apenas barrados por afirmações, produtos de uma racionalidade que afirma e que não está aberta para o estabelecimento da relação, da conversa, do real diálogo. A racionalidade insistentemente repetida perde seu estatuto racional dialético transformando-se em mera crença.

Na obra kafkiana, a razão anestesiada por si mesma onipresente impede a prática da “crítica” no seu sentido tradicional. No mundo dos personagens de Kafka – como para o herói das epopeias com sua astúcia – não existe crítica, mas apenas a racionalização das perdas e ganhos. Como Benjamin observou com uma pitada de ironia, “de todos os seres de Kafka, são os animais os que mais refletem”. O leitor é conclamado a julgar a sociedade tal como ela é refletida e revelada em seus textos. O escândalo da ausência de crítica pode, eventualmente, gerar no leitor uma reflexão sobre a sua própria situação. Como escreveu Adorno, “em Kafka, o fato de a forma ser o lugar do conteúdo social deve ser concretizado na linguagem” (SELIGMANN- SILVA, 2009, p. 123).

Justamente, por detrás dessa falta de diálogo (como é possível conversar com quem já decorou todas as respostas?), se esconde a dominação e a violência necessárias para perpetuar o controle. Essas pequenas doses de violência, que atingem obviamente também os atendentes e que a maioria das pessoas sequer tem a sensibilidade de senti-las como violência, escamoteiam um astuto mecanismo de manutenção da situação vigente.

Especialmente em *O processo* e na *Colônia penal* (1998), os funcionários da burocracia alertam para outro aspecto da obra kafkiana:

o encantamento pelo sistema. Eles se mostram encantados pela beleza e pela perfeição do projeto que defendem (mesmo sem entenderem ao certo a razão de tal admiração). Aspecto igualmente capturado e teorizado filosoficamente por Adorno quando se refere à admiração das vítimas da violência com os seus algozes.

A massa controlada na contemporaneidade crê nos produtos da racionalidade instrumental, que se apresentam muito mais como mitos, consagrados pela repetição, do que como resultados de um autêntico exercício racional. A crença no mito dos produtos da razão já pensada deriva de uma relação de conveniência. Desde muito cedo a postura crítica é reprimida na sociedade administrada. Quem se comporta como a massa é recompensado pela inclusão no sistema e pela facilitação do pensamento. Como diz Adorno, o doloroso processo dialético é poupado.

A atualidade da crítica

Adorno entende como fundamental o papel de resistência à ordem do mundo administrado a ser exercido por parte da obra de arte, exigindo que ela demonstre abertura para a autorreflexão e o diálogo com indivíduos racionais. A racionalidade, nesse sentido, está diretamente relacionada com a noção de dialética negativa.

Mas de que dialética se trata? Exatamente na dialética negativa, a expressão dessa ousadia uma *petitio principii*. Isto porque, para Adorno, a única “dialética” que se poderia considerar como propriamente tal seria aquela aberta, irreduzível a uma “resolução” superior, negativa em relação à positividade da totalidade ao fim das contas autossuficiente, quando por “totalidade” se entende pretensão de verdade que a falsa consciência – a consciência incompleta ou falseada de si mesma e da realidade – institui como verdade suficiente. (SOUZA, 2004, p. 98).

Cogitar a possibilidade de uma dialética positiva é negar o fato de que o estabelecimento da dialética não prescinde do elemento dual, que, em Adorno, não se resolve em sínteses. Diante das estruturas racionais apresentadas como mera repetição, aproximando-se ao mito, conforme demonstrado na *Dialética do esclarecimento*, a racionalidade

do ser humano é uma qualidade que só se sustenta pelo constante exercício crítico, tão inacabado quanto a própria humanidade do ser humano, sempre a (se) construir. Razão já pensada é repetição automática e não racionalidade crítica. Repetição é a maneira pela qual os mitos têm se conservado na consciência coletiva. A autêntica atividade dialética necessariamente deve ser negativa: uma resistência da verdadeira razão ancorada na realidade contra a opacidade da racionalidade já pensada.

Pensar é, já em si, antes de todo e qualquer conteúdo particular, negar, é resistir ao que lhe é imposto; o pensamento herdou esse traço da relação do trabalho com seu material, com seu arquétipo. Se hoje mais do que nunca a ideologia incita o pensamento à positividade, ela registra astutamente o fato de que justamente essa positividade é contrária ao pensamento e de que se carece do encorajamento amistoso da autoridade social para habituá-lo à positividade. (ADORNO, 2009, p. 25).

A partir disso, o pensamento filosófico adorniano recusa toda e qualquer filosofia que se cristalice em ontologia positivista/idealista. Adorno constrói uma espécie de ontologia negativa, se podemos assim chamar, fundamentada na presença inarredável do sofrimento na história da humanidade. Nesse sentido, sua obra não se trata de uma doutrina de afirmação do ser, mas da necessidade da presença inafastável da negatividade contra a noção de progresso da civilização. Nessa relação dialética que se estabelece entre progresso e sofrimento não há possibilidade de conciliação (síntese). O que se almeja é o rompimento da ordem das coisas, tal qual Kafka provoca com a sua obra.

Em vez de curar a neurose, ele procura nela mesma a força que cura, a força do conhecimento: os estigmas com que a sociedade marca o indivíduo são interpretados como indícios da inverdade social, são lidos como o negativo da verdade. A força de Kafka é a da demolição. Diante do sofrimento incomensurável, ele derruba a fachada acolhedora, cada vez mais submetida ao controle racional. (ADORNO, 1998, p. 247).

Partindo da necessidade da existência do movimento dialético para se falar em racionalidade, Adorno compreende o nascimento da

obra de arte motivado e fundamentado na percepção do sofrimento gerado a partir do suposto progresso da humanidade prometido pela razão iluminista. A compreensão da relação dialética entre progresso e sofrimento (causado pela barbárie) é fundamental para Adorno: “Mas que seria a arte enquanto historiografia, se ela se desembaraçasse da memória do sofrimento acumulado?” (ADORNO, 1970, p. 291).

A definição de obra de arte é pensada através de sua historicidade (não no sentido de uma continuidade, pois a história não é entendida como linear pelo filósofo), mas enquanto ruptura com a ordem vigente de um mundo administrado pelos interesses de mercado. A arte é heteronomia pelo seu caráter social; contudo, é autonomia, pois resiste e se diferencia da realidade, negando as atividades humanas alienadas e administradas.

Graças a esse caráter ambivalente, a obra de arte se apresenta como abertura para o diálogo, para o estabelecimento de uma relação dialética. Ela não se afirma ao sujeito. A manifestação artística representa o diferente que introduz a diferença na sociedade massificada, administrada e repetidora da ordem da sociedade, por meio de padrões artísticos reproduzidos pela indústria cultural. Na tarefa de *representar o caos na ordem do mundo administrado*, a obra de arte conta com a filosofia enquanto sua chave interpretativa, evidenciando-se a relação entre ambas: “Por um lado, estética é teoria filosófica e, portanto, alheia à arte. Por outro lado, há necessidade de uma reflexão filosófica. Obras de arte são formas objetivas e têm em si a pretensão de objetivar-se; nessa decifração, o enigma revela seu conteúdo de verdade” (SCHULZ, *apud* ROSA, 2007, p. 97).

A arte, nesse sentido, retira o seu conteúdo ao negar o todo social do qual ela faz parte de alguma maneira, funcionando, em última análise, como um encontro entre o objetivo e o subjetivo, contendo verdade para ser decifrada pelo sujeito. Nesse sentido, Adorno identifica a satisfação que a arte pode proporcionar com a sua possibilidade de eliminar o véu que paira sobre nossa individualidade concreta, reprimida e abafada pelo esforço individual de inserção na sociedade.

“O conceito de gênio é falso, porque as obras não são criações e os homens criadores” – a obra aparece, enquanto obra, como autonomia “heterônoma” em relação a quem leva o título de seu autor: “Ao final,

o escritor não poderá nem mais habitar em seus escritos...” Isso porque a “experiência da arte enquanto experiência de sua verdade ou inverdade é mais do que uma vivência subjetiva: é a irrupção da objetividade na consciência subjetiva.” (SOUZA, 2004, p. 104).

Em decorrência do referido tensionamento dialético de afirmação e negação do, e no, todo social, entre objetividade e subjetividade, a obra de arte é uma forma privilegiada de representação da realidade. A obra de arte é entendida como uma aproximação aberta à realidade, demandando o estabelecimento de uma relação dialética com o sujeito. Convocando o sujeito para o exercício de uma atividade verdadeiramente racional com a obra, representando uma forma de aproximação distinta da solução iluminista de representação idealista do mundo por meio de conceitos fechados com a pretensão de descrição da realidade. Diferentemente da relação de imediata absorção das mensagens simplificadas de uma produção da indústria cultural (onde não há o que ser interpretado, toda a mensagem é imediatamente revelada), a relação com uma verdadeira produção artística é fundamentada no espaço para a interação e interpretação de seu significado, que, por sua vez, é fruto do referido movimento crítico dialético de inserção/negação na sociedade.

Cabe à filosofia, então, interpretar a obra de arte para “...dizer o que ela não consegue dizer, mas que só por ela ‘pode ser dito, ao não dizê-lo’” (PUCCI, 1997, p. 170). Para Adorno, pela crítica filosófica respeitadora do fenômeno artístico, é possível extrair o conteúdo de verdade da arte.

A arte verdadeiramente contradiz a lógica da totalização, porque é expressão da verdade do diferente que não se reduz ao “mesmo”: “Só compreende uma obra de arte aquele que a compreende como complexão de verdade”... “a missão da arte hoje é introduzir o caos na ordem.” (SOUZA, 2004, p. 101).

Contudo, tal processo de interpretação não é estanque, sob pena de cair na mesma armadilha apontada com relação às filosofias idealistas; ele pode ser repetido diante da multiplicidade de significados presentes nas obras graças ao seu caráter enigmático, que deve ser decifrado. Tal aproximação à verdade é possível, conforme afirmado, pois a arte resiste à

lógica totalizante identificadora da racionalidade instrumental, repetidora das inverdades que servem de fundamento e manutenção do mundo administrado. Na arte reside a possibilidade de manifestação da verdade pela resistência contra o todo social.

A arte é, para Adorno, uma instância da verdade que, em princípio e por definição, se situa para além de toda possibilidade da ideologia que a quer manietar (poderíamos acrescentar que é por isso que a música, por exemplo, é cercada geralmente de um aparato formal, quando de sua execução pública: esta é uma tentativa de mantê-la dentro dos limites de uma determinada “aceitabilidade” ideológica). Por isso, também, a arte só é “interpretável pela lei de seu movimento, não por invariantes” (Teoria estética, p. 13). E sua verdade não advém de um sentido que um sujeito lhe possa atribuir, pois isso seria sua própria falência... (SOUZA, 1996, p. 49).

Adorno afirma que a verdadeira obra de arte, diferentemente do falso prazer (satisfação enquanto mero entretenimento) que é fornecido pela indústria cultural, expressa o sofrimento humano em seu cotidiano para sobreviver em uma sociedade sufocantemente administrada. Os seres humanos são obrigados a reprimir uma parte de sua vida (desejos, ambições, sonhos, ideais, etc.) para viverem sob a administração da razão instrumentalizada posta a serviço da lógica burguesa de mercado.

Kafka peca contra uma tradicional regra do jogo ao produzir arte exclusivamente a partir do que é recusado pela realidade. A imagem da sociedade vindoura não é esboçada imediatamente – pois Kafka, assim como todo grande artista, se comporta asceticamente diante do futuro –, mas montada a partir do entulho que o novo, em processo de formação, elimina do presente que se torna passado. (ADORNO, 1998, p. 89).

Assim, enquanto o mundo administrado se consolida pelos produtos da indústria cultural, mercadorias geradas sob o mesmo signo da identidade que não demandam interpretação e não possibilitam relação verdadeiramente racional, na genuína obra de arte o ser humano é livre para pensar, sentir e agir, servindo, dessa forma, como possibilidade de libertação do homem das amarras do sistema.

Portanto, Adorno afirma que o objetivo principal da filosofia em relação à arte é o de interpretar seu conteúdo de verdade, assumindo uma atitude crítica com relação à falsa ordem do mundo administrado,

especialmente representada pela indústria cultural, permitindo ao indivíduo um possibilidade de libertação; em última análise, sua humanização.

Considerações finais

Tendo como ponto de partida a relação dialética estabelecida entre progresso e barbárie, Adorno procurou ir além da obviedade (ainda constantemente afirmada) de que a barbárie é produto apenas de irracionalidade. Isso se fez possível mediante uma consistente crítica aos sistemas idealistas tradicionais, demonstrando o caminho que a filosofia idealista percorreu para ser tornar fundamento para uma razão totalizadora, dominadora da natureza e produtora de barbárie.

Para dar conta de tão pesada tarefa, Adorno compreendeu que, assim como a filosofia não pode se constituir à base da identidade pretendendo abarcar a totalidade da realidade, sob pena de se tornar mera ideologia, a arte não pode ser um instrumento de repetição dessa lógica. Com essa ideia muito presente, Adorno apontou a genuína manifestação artística como sendo possibilidade de resistência a essa falsa ordem; o elemento capaz de inserir o necessário caos nessa ordem. Resistindo, a arte abriga por detrás de seu caráter enigmático, seu caráter de verdade, como um refúgio da verdade que não pode ser dita pela linguagem da sociedade controlada. A obra de arte representa a inserção do caos da verdade na ordem identificadora repetidoras de inverdades.

Justamente essa forma enigmática de manifestação artística, eleita por Kafka, dificultou durante muito tempo uma compreensão mais completa da potencialidade crítica de sua obra. Seus contos, que podem parecer mera ficção numa análise apressada, foram se consolidando cada vez mais pelo seu excesso de realidade ao longo do tempo. Na mesma medida em que a representação conceitual da realidade foi levantando suspeitas sobre a sua possibilidade de correspondência e prestabilidade absoluta enquanto motor da civilização.

Primado do objeto e realismo estético opõem-se hoje quase que contraditoriamente, e isto seguindo um critério realista: Beckett é mais realista que os realistas socialistas, os quais, em seu princípio, falsificam a realidade. Se estes a [à realidade] tomassem suficientemente a sério, se aproximariam do que Lukács condena, ele que, durante sua prisão na

Romênia, teria dito que agora sabia que Kafka era um escritor realista. (ADORNO apud ROSA, 2007, p. 110).

A resistência ao todo social administrado é observada pela forma de enigma e pelo conteúdo de verdade revelado após a sua interpretação. A verdadeira manifestação artística em Adorno deve ser pensada por um indivíduo emancipado, com capacidade racional para além das obviedades identificadoras repetidas pela razão instrumental. Para tanto, o artista deve ter a capacidade de compreender a lógica de identidade da sociedade administrada, situando a obra no contexto histórico, econômico e social, atribuindo, assim, sentido à produção artística.

Adorno, dialeticamente, critica, analisa e interpreta a obra de Kafka, expondo as suas entranhas; revelando o que Kafka pretendia dizer, mas, se o fizesse, deixaria de ser arte. Assim, entendemos que a relação que Adorno estabelece entre filosofia e obra de arte é representada pela tarefa que aquela tem de interpretar essa, auxiliando no aprofundamento do olhar crítico sobre a sociedade administrada através do olhar sensível da literatura kafkiana.

Referências

ADORNO, T. W. *Dialética Negativa*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

ADORNO, T. W. *Prismas*. São Paulo: Ática, 1998.

ADORNO, T. W. *Teoria estética*. Lisboa: Edições 70, 1970.

ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

KAFKA, F. A toca. In: *A muralha da China*. São Paulo: Nova Época, [19--], p. 41-72.

KAFKA, F. *A metamorfose*. CARONE, Modesto (trad.). São Paulo: Companhia das Letras, 1977.

KAFKA, F. *O processo*. ÁLVARO, Gervásio (Trad.). Lisboa: Círculo de Leitores, 1976.

KAFKA, F. *O veredicto / Na colônia penal*. CARONE, Modesto (Trad.). São Paulo: Cia das Letras, 1998.

PUCCI, B. Filosofia negativa e educação: Adorno. *Filosofia, sociedade e educação* (UNESP), Marília, v. 1, n. 1, p. 163-192, 1997.

ROSA, R. *Catarse e resistência: Adorno e os limites da obra de arte crítica na pós-modernidade*. Canoas, RS: Editora da Ulbra, 2007.

SELIGMANN-SILVA, M. *A atualidade de Walter Benjamin e de Theodor W. Adorno*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

SOUZA, R. T. *Totalidade & Desagregação – sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

SOUZA, R. T. *Razões plurais – Itinerários da racionalidade ética no século XX*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

ANIMAIS: ALGUNS APONTAMENTOS ACERCA DA DOMINAÇÃO E A URGÊNCIA DE SUA DESCONSTRUÇÃO PARA UMA “ÉTICA RADICAL”

Renata Guadagnin¹

Para Simone Veil

O corpo mutilado, o corpo morto: o domínio e a caça

Somos todos *corpo*, nós e os outros animais, somos corpo. Porém, há muito tempo o amor-ódio pelo corpo, para usarmos a expressão de Adorno e Horkheimer em *Dialética do Esclarecimento*, o coloca em uma ambivalência entre aquilo que é inferior e escravizado, e de outra parte, “desejado e proibido”, “reificado e alienado”. Nossa cultura institui o corpo como *coisa* por isso pode possuí-lo colocando em lugar de objeto desejado, disponível ao poder dos homens, criando um campo de batalha e caça ao corpo. O corpo dos animais há muito tempo rebaixado como objeto da nossa razão. O corpo das mulheres reduzido ao campo privado, submisso e servil aos homens, pais, maridos, reis, donos do corpo do outro. Tornamos o corpo matéria bruta possibilitando sua redução a objeto de dominação. Para Adorno a compulsão à crueldade e à destruição poderia ter origem num recalçamento orgânico seguindo a intuição freudiana: “quando, como a postura ereta e o afastamento da terra, o sentido do olfato, que atraía o animal humano para a fêmea menstruada, tornou-se *objeto* de recalçamento orgânico” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985. p.192). Em todo caso, nos interessa aqui dizer que, seja a origem que for deste ódio ao corpo, deriva daí o desejo criador de poder de dominação pelas desrazões da razão bem articulada da sociedade dos homens. Ocorre uma cisão entre corpo e alma. Entre corpo físico [*Körper*] e corpo vivo [*Leib*]. Esse corpo desatrelado da alma reiteradamente ao longo de diversos momentos da história de nossa cultura, ele finda-se. Torna-se

¹ Doutoranda em Filosofia pela PUCRS (bolsista CAPES). Mestre em Ciências Criminas pela PUCRS.

objeto de violência e barbárie empurrando o corpo para o precipício onde ele será transformado em algo morto, um cadáver. Lemos em “Interesse pelo corpo” que esse processo transfigura a natureza em matéria e material. O amor-ódio pelo corpo e pela terra preenche os homens em rancor pela reificação, “eles repetem numa fúria cega sobre o objeto vivo tudo o que não podem mais fazer *desacontecer*: a cisão da vida e do espírito e seu objeto” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985. P. 193). Essa cisão provocadora de ódio e de desejo de dominação traz consigo o aniquilamento, terminando com qualquer possibilidade de estabelecer relação, ou uma ligação através do amor. “A redução ao corpo em seu sentido absoluto e extremo é a morte” (TIBURI, 2005. P. 110). O corpo é mero “mecanismo móvel”: “as articulações são as peças desse mecanismo, e na carne o simples revestimento do esqueleto” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985. P. 193). Transformamos o corpo em algo separado, cada parte é pedaço de carne e não corpo, manejamos o pernil e os seios como quilos, litros, medidas. Nesse espaço de ódio onde cria-se o desejo de dominação e de destruição, está a combinação entre a racionalidade instrumental e o sadomasoquismo. O gozo com a violência está na cultura, desde a divisão do trabalho e a escravidão dos corpos, dos animais, do rebaixamento das mulheres a uma parcela de divisão do trabalho. Essas características ganham força em personalidades que se utilizarão disso transformando o sentido de sociedade em um território de caça.

O desejo por aniquilamento irrompe fazendo com que o caçador reduza tudo “a uma única coisa, reduzindo-a a nada, porque ele tem de sufocar a unidade dentro de si mesmo”, a vida que poderia pulsar daquilo que se torna objeto de caça deve ser interrompida e assassinada, quebrada e morta, reduzindo o universo ao pó antes que a vida seja o morto que ressurge para a vida e afeta [de amor] o caçador, como vemos em muitos contos infantis, especialmente, por exemplo, *A Branca de Neve*² em que o caçador descumprir a ordem de matar a Princesa e a deixa fugir para, outra vez, *viver aos cuidados* de homens, agora os anões –

² Sobre isso, cf. especialmente: ADORNO, T.W. *Minima Moralia* [1951]. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2003.

colocada em uma espécie de aprisionamento na floresta: de lá não pode sair, sendo assim, outra vez dominada ou reduzida ao corpo morto. Os pedaços de carne antes eram corpos. Foram mutilados. Os animais mutilados em laboratórios não são outra coisa para além do exercício de um poder biopolítico sobre esses corpos. O que se prova ao violentar um animal, as conclusões a que chegamos com a experiência de violentar um animal provam que o homem atual: “ele e só ele em toda a criação funciona voluntariamente de maneira tão mecânica, cega e automática como as convulsões da vítima encadeada, das quais se utiliza o especialista” (ADORNO, HORKHEIMER. 1985. P. 201). O que resta dos corpos mutilados, do corpo medido está morto, as medidas apenas são tomadas para o caixão. (ADORNO, HORKHEIMER. 1985. P. 193). A força no olhar daqueles que resistem funciona como uma forma de força reativa. O que o caçador, o coveiro, ou os especialistas alimentam é o seu sadismo através da dor e da mutilação dos corpos crus, desvendados. Demonstram assim a posse que detêm atravessando a história manifesta do homem sobre a terra, sua glória testemunhada por toda a terra:

Na guerra e na paz, na arena e no matadouro, da morte e lenta do elefante, que as hordas primitivas dos homens abatiam graças ao primeiro planejamento, até à exploração sistemática do mundo animal atualmente, as criaturas irracionais sempre tiveram que fazer a experiência da razão. Esse processo visível esconde aos carrascos o processo invisível: a vida sem a luz da razão, a vida dos animais. (ADORNO, T.W. HORKHEIMER, M. 1985. p. 202)

Essa vida que se torna invisível, empurrada há tanto tempo para as vísceras da terra, é sempre dependente do mundo administrado e da razão instrumental minimizando o corpo a uma hostilidade à vida, traz consigo o cunho político sobre a vida: decide, ao fim e ao cabo, quem deve viver ou morrer. Essa desumanidade de dentro do humano que pulsa por seu fluxo sanguíneo em sede de dominação é precisamente uma tarefa da filosofia enfrentar. Em “O Homem e o Animal”, também em *Dialética do Esclarecimento*, os autores trazem ainda a ideia de que o animal não tem um *eu* e que nele não há palavra existente para a

fixação do fluxo dos fenômenos, segundo a concepção de razão instrumental, “o animal responde ao nome e não tem um eu, está fechado em si mesmo e, no entanto, abandonado”, os animais não saem do instante de vigília, quiçá quando dormem, ainda assim despertam rapidamente a qualquer ameaça, reagem. Porém, não possuem aquilo que é necessário para escapar ao vazio lancinante: “resistência cuja coluna vertebral é a linguagem” (ADORNO, T.W. HORKHEIMER, M. 1985. P. 202-203). Este é o problema central da relação de subordinação que a sociedade dos homens impõe aos animais. Os animais não possuem uma língua, são assim desprovidos de razão, a solicitude por eles fora legada às mulheres ao longo da civilização ocidental como uma “vã ocupação”, entende-se aí o ponto de conexão entre as mulheres e os animais cujo corpo fora reduzido a objeto doméstico em maior ou menor escala.

“Imagem da natureza”, animais domesticados: o que se espera de uma mulher?

“A mulher não é sujeito”. Nessa condição de não-sujeito foram abreviadas a cuidar daqueles com quem se endentem pelas afinidades naturais. É a natureza que nos define pela “função biológica”. Os homens produzem e sonham com o domínio ilimitado da natureza e com a transformação do “cosmo num infinito território de caça” e é para isso que eles devem sair para enfrentar a vida. Enquanto as mulheres cuidam daqueles que produzem e daqueles com os quais elas se assemelham, os animais. A fragilidade da mulher é o que a define como “animal domesticado”, entre ela e o homem há diferenças impostas pela natureza e, justamente por essa imposição da natureza, é subsumida a uma ideia de corpo no espaço da casa, isso porque “quando a dominação da natureza é o verdadeiro objetivo, a inferioridade biológica será sempre um estigma por excelência (...)” (ADORNO; HORKHEIMER. 1985. P. 203). Ela cumpre sobretudo uma função biológica e como tal é uma “imagem de natureza” [*Bild der Natur*], fazendo parte do oposto da razão, aproximando-se dos animais mais do que dos homens. Os opressores definem a divisão do trabalho e as leis. As mulheres

devem subserviência às leis de seus opressores dentro da lei de seu mundo recluso e reduzido ao lar. “A mulher é animal doméstico e animal caçado, animal que participa da humanidade, mas negada pela totalidade humana forjada pelo homem que constitui, por exemplo, na democracia, um espaço de sua ação que não engloba a mulher” (TIBURI, 2005. P. 112). A mulher já fora capturada e colocada dentro dessa lei que deve obedecer, qualquer tentativa de se lançar para fora do espaço delimitado, ela volta a poder ser caçada.

O que se espera das mulheres é justamente que continuem tão subjugadas quanto os animais às suas funções biológicas. Há algo que impossibilita os animais de romperem. Seguem sendo caçados e servindo aos desejos dos homens. “A burguesia embolsou junto à mulher a virtude e o recato: como formações reativas da rebelião matriarcal”, o que a mulher deve é seguir esboçando aos vencedores suas vitórias através daquilo que os autores chamam de “submissão espontânea”,

a derrota, como devotamento; o desespero como a beleza da alma; o coração violentado como o seio amante. (...) A arte, a moral, o amor sublime são máscaras da natureza, nas quais ela reaparece transformada e se torna expressão de seu próprio contrário. Através das máscaras, ela conquista a linguagem; em sua distorção, manifesta-se sua essência; a beleza é a serpente que mostra a ferida em que penetrava outrora o espinho. Por trás da admiração do homem pela beleza está emboscada a gargalhada sonora, o escárnio desmedido, a bárbara obscenidade que o potente dirige à impotência, à morte, à natureza. (...) as mulheres foram encarregadas do cultivo planejado do belo. A puritana moderna aceitou o encargo cheia de zelo. Ela se identificava totalmente com tudo que aconteceu, não com a natureza selvagem, mas com a natureza domesticada. (ADORNO, T.W. HORKHEIMER, M. 1985. P. 204)

Esse desejo pela dominação utiliza-se do argumento de uma suposta inferioridade biológica para criar um estigma e enfim triunfar sobre a natureza encolhendo-a à domesticação. A publicidade incorpora fundamental papel nesse ciclo. É impossível escapar dela. As mulheres seguem ainda reclusas dentro do ambiente compartilhado com os animais, como num zoológico. A

indústria é “a simples circunstância de que tudo isso se passa no sistema totalmente organizado da dominação [que] é suficiente para imprimir no amor a marca da fábrica. (...) a rígida subordinação à razão dominante” (ADORNO, T.W. HORKHEIMER, M. 1985. P. 205). Feita para a beleza e para a reprodução, a imagem e semelhança da natureza, é na cabeça dos homens, bela. Bela Adormecida. Porém, há na mulher essa força que é, de tempos em tempos, posta à prova, uma certa força que vem disso que homem nenhum (re)conhece depois de tomado pela razão instrumental e tornado adulto, embora já o tenha feito de morada. O *útero* – é para isso que serve uma mulher. Para reproduzir e fazer existir a função deste órgão que lhe fora dado. Os animais afinal, para que servem se não para serem servidos e terem suas peles arrancadas? Os matadouros, quem aprecia os matadouros? Não é com o abuso, a violência e a dor que a sociedade dos homens se preocupa, mas sim se constitui sobre esses elementos. A mulher então é esse animal carente e selvagem necessitado de domesticação para, em devoção ao cativo, procriar. Essa espécie de força que vem do útero exerce uma certa ambivalência na vida das mulheres, ela pode fazer da mulher uma leoa que luta pela vida de um filho da forma mais genuína e verdadeira que alguém poderia lutar, ou pode fazê-la subverter a ordem e expurgar a ideia de sua função biológica. O que importa é, sobretudo, que essa casa não seja cativo.

De novo, nesse território de caça, há algo que habita o corpo da mulher. “O útero-animal torna-se um fundamento da condição animal da mulher em seu interior, um animal que deve ser acalmado pelos remédios da medicina que não se esquiva em sugerir o coito como seu mais poderoso *pharmakon*” (TIBURI, 2005. P. 113). Outra vez a mulher está domesticada. Tem em si a casa, numa das metonímias mais bonitas e de uma metáfora real, a casa num instante pode ser análoga ao cativo. O recinto dos animais, reservatório da natureza ou “arquivo” onde depositamos os animais. Forma-se, com isso, esse lugar-não-lugar, dentro-e-fora da mulher e do mundo, de um mundo que pode vir a dar um mundo de sentidos a alguém, mas que só poderá se constituir assim fora desse território de caça em que a mulher e o animal estão

exercendo papel de objeto. Constitui-se em liberdade a responsabilidade mais anterior que qualquer promessa de liberdade, responsabilidade convocada pelo outro, a alteridade mesma do encontro, a responsabilidade de ter o outro em sua própria pele (se quisermos lembrar Levinas sobre a questão da maternidade em *Autrement qu'être*). Ser morada e dar morada. No entanto, se a vida do útero de uma fêmea é resultado desse centro de totalidade onde o universal se mostra no núcleo do particular, não é uma casa, uma morada, mas um campo de concentração, um zoológico, onde a casca do corpo dá origem a sua função biológica original: procriar. Estende-se ali toda a força do estado de exceção: “as formas da vida nua, nesse caso o útero, também são prisão no corpo elevada a verdade objetiva” (TIBURI, 2005. P. 113).

Esperar, antes de qualquer outra coisa, que uma mulher procrie é submetê-la ao “androcentrismo da razão”, colocando o corpo como corpo mutilado outra vez, e outra vez fazendo do corpo nu, o corpo morto, é o caráter precisamente patriarcal apontado por Adorno. É para a desconstrução dessa lógica ainda persistente na sociedade que tem fundamento a urgência de um feminismo que desconstrua a lógica de dominação. Tal como para os animais, é verdade. Tantas vezes os animais servem aos contos infantis para virarem castigo aos personagens humanos. Tantas vezes colocar-se como animal é colocar-se no local de presa. Aquele que não tem uma língua, mas, ousaríamos dizer, talvez tenha, para dizer o mínimo, expressão, linguagem. A vida quer viver. A vida pulsa pela vida. O animal de que fala Adorno e Horkheimer pode nos dizer mais. *É figurado enquanto um objeto passivo que pode ser capturado*. Essa captura é a condição que o faz subsumido ao homem, tal como a mulher na sociedade de homens resumida à fraqueza e à sua função.

Os animais, ainda nos dizem os autores de *Dialética do Esclarecimento*, têm seus traços desajeitados como os de um corcunda, representando a vivacidade de uma natureza mutilada. A indústria e a cultura de massa preparam os corpos dos animais de criação tal como preparam atualmente os dos homens através de métodos científicos, o poder exercido já não tem um início ou fim, precisa circular e estender-se sobre todos sobre o nome de capital

que tudo pode e tudo coordena, como um *quem* que outra vez dirá quem deve viver ou morrer. Os animais já não são outra coisa que a diversão infundada mesmo para as crianças. A mutilação sobre a qual foram submetidos retira toda a graça da natureza, “a distorção que pertence à essência da obra de arte assim como a mutilação pertence ao brilho da beleza feminina, justamente aquela exibição da ferida na qual a natureza se reconhece, foi retomada pelo fascismo, mas não como aparência”, porque seu discurso não diz nada, ela se sobrepõe diretamente aos condenados, não ali linguagem. Há apenas aquilo que inspira o assassinato. (ADORNO, T.W. HORKHEIMER, M. 1985. P. 206).

O Estado de Exceção criado é o meio para forjar o reconhecimento da inclusão. O que ocorre é uma via dupla: inclusão por via da exclusão. E um excluir incluindo, dando espaço à legitimação da dominação masculina. Criam-se espaços para as mulheres, mas com bordas e limites. As mulheres enquanto frágeis, fracas, somáticas, animais, precisam ainda ser preservadas no campo de barreiras porque seriam presa frágil. Poderiam com facilidade ser objeto de violência como toda coisa “fraca” o é, especialmente quando é o corpo masculino que é aceito enquanto nobre:

O gozo intelectual estava associado à representação do sofrimento; elas porém, brincam com o próprio horror. O amor sublime ligava-se à manifestação da força através da fraqueza, à beleza da mulher, mas eles se ligam diretamente à força: o ídolo da sociedade atual é o rosto masculino de traços nobres e é apresentável, o prestígio pelo marido. (ADORNO, T.W. HORKHEIMER, M. 1985. P. 207)

A mulher estigmatizada deve apreço ao marido cujo corpo é masculinidade cânone. Os corpos masculinos são diálogo, enquanto os femininos são exclusão, vazio, expressão da melancolia como nome próprio. “Se o fascismo é a totalidade, a utopia é exceção, e a reconciliação é a irrupção necessária a ser produzida num contexto de exclusão do corpo feminino tratado como negativo de um corpo masculino canônico e aceito” (TIBURI, 2005. P. 114). A mulher boa é a mulher cujo corpo mutilado está morto. Embebida de melancolia, ressecada

socialmente, recatada e devota. Subserviente como a imagem da natureza relacionada à dominação e à servidão. Talvez esteja aí mais uma face daquilo que outrora Adorno chamara fascismo e hoje chamamos de violência biopolítica.

É o animal que deve conservar os traços nobres. O rosto humano de trações exagerados, lembranças embaraçosas de suas origens na natureza e de sua dependência dela, nada mais é senão uma irreversível iniciação ao homicídio qualificado. As caricaturas dos judeus sempre o souberam, e a repugnância de Goethe pelos macacos revela os limites de sua humanidade. (...) *Eles devem temperar o poder com o terror que incutem. O colosso do carneiro fascista fica tão cego diante da natureza, que só pensa no animal para humilhar o homem através dele.* (...) A carícia negligente da mão que roça os cabelos de uma criança ou o pelo de um animal significa: esta mão pode destruir. Ela afaga delicadamente uma vítima antes de abater a outra, e sua escolha nada tem a ver com a culpa da vítima. A carícia serve para ilustrar o fato de que todos são iguais diante do poder que eles não têm nenhuma essência própria. Para a finalidade sangrenta da dominação a criatura não passa de um material. (...) A natureza é uma porcaria. Só a força astuciosa capaz de sobreviver tem razão. (...) Cada um é um fator (...). (ADORNO, T.W. HORKHEIMER, M. 1985. P. 207-208)

Na sociedade de dominação somos todos fatores, figuramos como objeto ou sujeitos enquanto a relação de utilidade tenha validade. Depois descarte. Tudo que é uma porcaria é descartado e morto. Inegável é o fato de que tudo que está morto não pode ser ressuscitado. A mulher-cadáver e os animais mortos viram a carcaça de um mundo administrado pela utilidade, são reflexo de um passado que ainda exala seus odores e persiste, o que era caça só pode encontrar salvação pelos homens. É assim nos contos de fadas e nos romances em geral. O caçador quando tomado de compaixão vira o salvador. “A beleza triste é escrita na forma corporal da menina e é a extensão do desfecho triste de um destino de antemão traçado como triste. A beleza é a mensagem triste carregada pelo corpo, a mensagem da morte definida no desejo materno” (TIBURI, 2005. P. 117), assim, a possibilidade de continuar viva reside justamente na rememoração do passado trazendo sobrevivência apesar de uma impossibilidade de superação do passado que nos exige a cada vez lembrar o

passado sendo responsável por ele. A beleza é a cicatriz marcada no corpo de todos que nascem enquanto outros *animais*. O final feliz que se supõe para cada fêmea, dar à luz, é como se fosse a hipocrisia do conto de fadas com o *grand finale*, finalmente a natureza cumpriu o seu papel sobre aquele corpo e aquela mulher chegou ao apogeu de sua história. Porém, esse final pretensamente feliz não apaga sua história enquanto sujeito singular. Enquanto subjetividade e memória de um passado que nunca foi ausente, se repete. A mulher, que agora deu ao mundo o seu outro de sua função biológica, volta a ser natureza morta – sem nunca ter deixado de ser.

“O coração da mulher é animal”³: os *animais* como esperança da desconstrução da dominação

É através da cultura, segundo Adorno, que podemos reconhecer o corpo como um algo, por ser um algo, torna-se objeto de posse, possuidor e possuído, “*corpus*”. O corpo de que falamos aqui, *Leib*, é o corpo mutilado e morto porque em oposição ao corpo físico. Só com a cisão entre corpo vivo e corpo físico é que se pode afinal possuir um corpo. O corpo de um animal, o corpo de uma mulher. Mas, as mulheres e os animais persistem em nascer e morrer e ressuscitar nessa sociedade. Tornam-se uma espécie de coisa insacrificável que retorna e retorna ainda como os espectros (de Derrida), um *homo sacer* (de Agamben). Caracterizados desde os ensinamentos biológicos, somos tomados à diferença pelas funções que cada corpo exerce sobre a terra. Uma típica mulher, ou uma mulher que “se dê o

³ Essa citação do texto de Márcia Tiburi faz referência ao coração entregue à madrastra da Branca de Neve pelo caçador que deveria ter matado a personagem, mas, ao não conseguir cumprir os mandos da madrastra má, entrega no lugar do coração da Branca de Neve, o coração de um animal. Branca de Neve morre diversas vezes no conto. Quando precisa fugir, quando é caçada, quando é livre na floresta que se torna sua prisão. A rememoração do estado melancólico da história da mulher. Mas há também pontos em que justamente aquilo que não se cumpriu da “sentença” dada à personagem, se torna precisamente o suspiro que permite ainda viver. Cf. TIBURI, Márcia. “Theodor Adorno: rastros de uma cripto-política”. In KANGUSSU, Imaculada [et. al.]. *Theoria aesthetica – em comemoração ao centenário de Theodor W. Adorno*. Porto Alegre: Editora Escritos, 2005, p. 107-121.

valor”, é aquela que se “contenta” com o limite do/no âmbito de uma vida privada, tendo no topo de sua lista a tarefa dos cuidados, recatada e do lar. Ela regressa então ao seu lugar por natureza, sua origem, onde estará, afinal, protegida. A falácia da esfera da segurança no âmbito de uma vida privada é tão grande que o resultado é um sem-tamanho de violência pela concepção tomada a partir da posse do corpo tão bem indicada por Adorno e Horkheimer. A posse é a violência exercida pelo domínio de uma esfera a outra do corpo do outro. A mulher boa é a mulher morta. O corpo morto. Tal como os animais reproduzidos em grande escala para coroar as mesas dessas belas donas de casa. Pedacos de carne e de corpo.

Os *animais* não só colocam o caos na ordem do preestabelecido, como, o seu ainda respirar, deve colocar o positivo do feminino, deste feminino que é espelho do masculino, ao limite mais tênue da hetero-determinação. Aparecendo como oposto do masculino ele acaba sendo seu espelho. Ambos são resultado da sociedade masculina. Produtos. O coração de uma mulher segue no íntimo sendo animal mas não como um retorno à natureza, mas ultrapassando seu limite até o último urro de dor. Seguindo com Adorno “a mulher que se sente como uma ferida quando sangra sabe mais a seu próprio respeito do que aquela que se imagina como uma flor porque isso convém a seu marido” (ADORNO, 2003, p. 84). O pulsar de um coração animal é antes de tudo sobrevivência. O corpo e o espírito querem viver. A mera associação dos *animais* à natureza os reduz a algo inanimado cujos tentáculos alcançam o todo e funda a transformação de si (sociedade) em objeto. O corpo da mulher ou o corpo de um animal reduzido ao corpo é precisamente o fundamento da dominação, é lá onde a mutilação pela redução da subjetividade acontece. Qualquer coisa que procure exaustivamente delimitar e abarcar toda a conceituação de um feminino ou de uma animalidade, não é uma defesa dos *animais*, mas um constrangimento à vida desses *animais* que somos. A definição não é, se não, um “homenzinho”, como diz Adorno.

A urgência das anotações de Adorno e Horkheimer em *Dialética do Esclarecimento* e de Adorno em *Minima Moralia* são como

o início de uma percepção sensível à necessidade de desconstrução da ideia de “mulher” e de “feminino” e de “corpo do animal” constituintes de uma violência sem fundo. A convocação feita lá segue atual como crítica de um modelo padrão de “natureza feminina”, questionando a lógica de dominação e os padrões estabelecidos sobre nós, mulheres, sobre o que é o feminino. Ainda, o que é o *animal* se não o múltiplo? Ali está, então, a impossibilidade de uma verdade sobre as mulheres e os animais, insurge-se contra toda a violência *o não-idêntico*. É esse o elemento que desestrutura as estruturas e que segue sendo, para nós, ponto fundamental para qualquer crítica dessa lógica ainda hoje estabelecida. Os autores ainda sugerem que o respeito aos animais acabou se tornando como uma afronta ao progresso: com as mulheres não é diferente, tal como não o é qualquer, em certa medida e para alguns conservadores, a defesa aos trabalhadores ao invés da defesa do capital acima de tudo. Deixa de ser um sentimentalismo ou uma atitude moral e política para tornar-se heresia ao progresso. É a reiteração da lógica de objetificação: uma prática de extorsão em massa disso que se reduz à natureza (reduzindo-a outra vez, o morto ressuscita e morre) enquanto objeto. Porém, os *animais* que não tem sua linguagem bem articulada possuem ainda assim uma ânsia pela vida, essa ansiedade é abafada pela conveniência de não termos diante dos olhos o sofrimento do outro banalizando os assassinatos (cf. SOUZA, 2016. P. 261-280). A realidade desses animais grita, mesmo onde estão esquecidos ou configuram-se enquanto vencidos, restos:

Quando essa voz interrompe por um momento o coro dessas mentiras, torna-se audível o horror que esse coro abafa, o horror em cada animal e nos próprios corações racionalizados e quebrados. (...) A natureza em si mesma não é nem boa, como queira o antigo romantismo, nem nobre como quer o novo. Como modelo e objetivo, ela representa o antiespírito, a mentira e a bestialidade. É só quando é reconhecida tal como realmente é que ela se torna a ânsia que a vida tem pela paz (...). O perigo que ameaça a prática dominante e suas alternativas inevitáveis não é a natureza – a natureza, muito ao contrário, coincide com ela –, mas sim o fato de recordar a natureza. (ADORNO, T.W. HORKHEIMER, M. 1985. p. 208-209)

Esse grito eloquente e silencioso que se dá no encontro com o outro, através do rosto, ou, o *face a face* com um animal, é onde a vida anseia por ser vida, quer ser vida, respiração. É nessa fissura do real banalizado, torturado e, tantas vezes, assassinado pelo homem, que a vida tem sede pela justiça e sede pela paz. Apontar para desconstrução de uma hetero-determinação (ou, para falar com Derrida, para a desconstrução do carnofalologocentrismo presente na sociedade) é deslocar o que fora positivado sobre todos os imperativos do que é o feminino e do que é o animal. Nessa hetero-determinação o feminino é como o outro do masculino nos dirá Adorno em *Minima Moralia*. Essas construções existem apenas enquanto construção social predeterminada de algo para instrumentalizar o corpo, ser o correlativo do masculino aniquila toda a subjetividade de cada animal humano. Desajustar o caráter de natureza que foi delegado às mulheres é a possibilidade de desajustar a autoposição da natureza. Não havendo uma verdade sobre o múltiplo dos animais, é que o não-idêntico pode irromper enquanto caminho social e cultural, fazendo desajustar e superar a natureza dicotômica masculino-feminino, colocando toda a prática de dominação num espelho e quebrando-o.

Os animais possuem classificação a partir do modelo masculino de dominação. Por isso, para Adorno, figura sua face negativa enquanto uma mutilação social. É o não-idêntico o elemento questionador de toda a produção social dessas classificações que figuram enquanto produto cultural formadores de cativos. Com a criação dos cativos sociais engendram-se mecanismos para poder controlar o corpo.

A burrice é uma cicatriz. (...) Como as espécies da série animal, assim também as etapas intelectuais no interior do gênero humano e até mesmo os pontos cegos no interior de um indivíduo designam as etapas em que a esperança se imobilizou e que são o testemunho petrificado do fato de que todo ser vivo se encontra sob uma força que domina. (ADORNO, T.W. HORKHEIMER, M. 1985. p. 210-211)

A atitude moral a ser realizada, nos parece, é uma desconstrução radical da lógica de dominação para que então se possa falar em justiça. Se o corpo segue sob dominação, é dos animais humanos a responsabilidade de fazer justiça ao que se passa no olhar de um animal enquanto “imperativo ético radical” (cf. SOUZA, 2016. P. 261-280), exigência para que a vida continue sendo vida sobre a Terra. Ao imperativo ético é que os animais nos convocam, com ou sem rosto, a deslocar nossas mãos dos corpos enquanto corpos objetificados e abraçá-los enquanto puls-ação onde um olhar fala a verdade e ela não é sobre dominantes e dominados ou acerca das representações da razão instrumental e estratégica dos corpos, mas é, sobretudo, um coração que pulsa e quer viver livre.

Referências

- ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. Tradução de Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- _____. *Minima Moralia* [1951]. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2003.
- MAYER, Hans. *Os Marginalizados*. Tradução de Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1985.
- SELIGMANN-SILVA, Márcio. Adorno. São Paulo: Publifolha, 2003.
- SOUZA, Ricardo Timm de. ADORNO & KAFKA: Paradoxos do Singular. Passo Fundo: IFIBE, 2010.
- _____. Em Torno à Diferença, Aventuras da Alteridade na Complexidade da Cultura Contemporânea. Rio de Janeiro. Lumen Juris, 2008.
- _____. Kafka: a justiça, o veredicto e a colônia penal, um ensaio. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- _____. Metamorfose e extinção – sobre Kafka e a patologia do tempo. Caxias do Sul: EDUCS, 2000.

_____. Razões plurais: itinerários da racionalidade no século XX: Adorno, Bergson, Derrida, Levinas, Rosenzweig. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

_____. Ética como fundamento II – pequeno tratado de ética radical. Caxias: EDUCS, 2016.

TIBURI, Márcia. “Theodor Adorno: rastros de uma cripto-política”. In KANGUSSU, Imaculada [et. al.]. *Theoria aesthetica – em comemoração ao centenário de Theodor W. Adorno*. Porto Alegre: Editora Escritos, 2005, p. 107-121.

A DESOLAÇÃO DA CIDADE COMO META: UMA CRÍTICA À URBANIZAÇÃO A PARTIR DA NOÇÃO DE “VIDA DANIFICADA”

Talins Pires de Souza¹

“... é no olhar para o desviante, no ódio à banalidade, na busca do que ainda não está gasto, do que ainda não foi capturado pelo esquema conceitual geral, que reside a derradeira chance do pensamento.” (ADORNO, 1992, §41, p. 58).

Theodor W. Adorno

A suspeita da desolação da cidade

Através da noção de “vida danificada” em Theodor W. Adorno (1903-69), propõe-se neste trabalho analisar o estado de coisas que impossibilita uma política que tenha a vontade de desfazer a lógica de exploração humana, própria da dialética ‘senhor e escravo’ no interior da cidade [*Bürger*]. O cenário social brasileiro nos leva a refletir severamente sobre esta questão. Significa pensar que a política seja meio para alcançar o que tange o problema social do país, destacadamente sua expressão na qualidade de vida. Por isso também é necessário um olhar atento para o complexo fenômeno que é a cidade, já que seria de oitenta e quatro por cento a população brasileira em áreas urbanas².

As “investigações singulares à totalidade da sociedade, de acordo com o costume científico geral”, em cenário ótimo, lançam “conceitos classificatórios de ordem superior”, mesmo assim “jamais conceitos que expressem a vida mesma da sociedade” (ADORNO et al, 2014, p.63). Para Adorno, o exemplo de uma “categoria logicamente inferior”, tal como é o *urbanismo*, pôde dizer

¹ Mestre pelo Curso de Pós de Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Tem formação em Arquitetura e Urbanismo (UNIRITTER) e Artes Visuais (UFRGS). Contato: talinss@hotmail.com.

² Fonte: <http://www.capacidades.gov.br/pg/oprograma/quemsomos>, acesso em 06.07.2017. Dados oficiais publicados pelo Ministério das Cidades com base em pesquisas do IBGE.

mais sobre a vida de mulheres e homens e o que os ameaça que categorias mais elevadas e mais amplas, como é o caso da “sociedade de divisão geral do trabalho”. Entretanto, se o urbanismo pode mostrar mais sobre a *vida* em relação a uma categoria mais nobre, talvez seja esta afirmação uma ironia de Adorno às categorias mais abstratas, ou essenciais, como é o caso da “sociedade capitalista” (ADORNO et al, 2014, p.63). Ironia ou não, Adorno quis dizer com isso que uma categoria feita de síntese de “teoria e empiria” era “purificada de conteúdos”. Isso porque, segundo esse filósofo, a teoria e a empiria não se integram ao fluxo do tempo, ou “contínuo”, e ao “mundo da vida”³ [*Lebenswelt*] (ADORNO et al, 2014, p.63).

A sociologia combinada à “aplicabilidade prática”, que se presta a qualquer tipo de administração, estabelece-se como *ciência danificada*. Os métodos empíricos que outrora nasceram de prospecções de mercados, que tinham pretensões de objetividade, não passavam de subjetividade constituída por opiniões que tratavam, no máximo, de comportamento dos indivíduos e “dados estatísticos censitários” (ADORNO et al, 2014, p.64). Os dados que essa sociologia se dispunha a observar são apenas inventário de fatos com “fins administrativos” (ADORNO et al, 2014, p.64). A justa denúncia de Adorno é demasiadamente forte a qualquer investigação que *coisifique*⁴ o objeto empírico:

A objetividade da investigação social empírica não é, geralmente, senão a objetividade dos métodos, não do investigado. A partir de informes sobre o número maior ou menor de pessoas individuais, e mediante uma elaboração estatística destes, inferem-se enunciados generalizáveis, de acordo com as leis do cálculo e da probabilidade e que são, ao mesmo tempo, independentes das flutuações individuais (ADORNO et al, 2014, p.64).

³ O “contínuo”, em Adorno, que pela interpretação deste trabalho pode ser compreendido como aquilo que acontece no tempo ou o próprio tempo, o que não significa dizer que se trata de um tempo pleno não reificado. A expressão “mundo da vida” expressão cunhada por Edmund Husserl (1859-1938), porém aqui é utilizada segundo a significação dada por Jürgen Habermas.

⁴ Termo derivado de coisa também utilizado para reificação.

Quando da *Dialética do Esclarecimento*, Adorno e Max Horkheimer (1895-1973) estão às voltas da sociedade já industrializada, que já mostrava possuir as características sociopolítico-econômicas vividas no presente. O alerta desses frankfurtianos mostrava a constituição de uma racionalidade pelo desejo de domínio da natureza. Tal racionalidade seria bastante antiga, inclusive podendo ser encontrada nos textos homéricos, não obstante, típica do tipo burguês [*bürgerlich*]. E tais características igualmente dotam a racionalidade urbana. A expressão dessa racionalidade tem como sintoma a “autopreservação”, que ou é idolatria, ou tem natureza idolátrica, pois significa o culto ao próprio medo.

Pode-se dizer que a autopreservação é a ideologia daqueles que buscam ao administrar os objetos exercer poder sobre eles. A partida da autopreservação é o pavor do desconhecido, como é a natureza. Mas o que decorre disso é a constituição de uma *razão astuta* que se vinga da sua própria condição de inferioridade e desenvolve o culto ao poder, que começa pelo medo. Então, quando a autopreservação se encontra sedimentada à cultura, observar-se a instituição de racionalidade que opera por imagens cristalizadas da *realidade geral*. Esse fenômeno pode explicar a falta de espontaneidade que é, entre tantas manifestações, observada nas artes, a qual também se expressa na arquitetura, bem como na cidade. Adorno e Horkheimer apontaram, na imagem premeditada da arquitetura e do meio urbano, o mau fado da “desolação” cultural.

Os decorativos prédios administrativos e os centros de exposição industrial mal se distinguem nos países autoritários e nos demais países. Os edifícios monumentais e luminosos que se elevam por toda a parte são os sinais exteriores do engenhoso planejamento das corporações internacionais, para o qual já se precipitava a livre-iniciativa dos empresários, cujos monumentos são os sombrios prédios residências e comercias de nossas desoladoras cidades. (...) Mas os projetos de urbanização que, em pequenos apartamentos higiênicos, destinam-se a perpetuar o indivíduo como se ele fosse independente, submetem-no ainda mais profundamente a seu adversário, o poder absoluto do capital (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.99).

A falsa projeção de independência inculcada entre os indivíduos cidadãos, típica da indústria cultural capitalista, com efeito resulta em declínio da verdadeira independência. No entanto, partindo dos estudos de psicologia social de Arthur Koestler e Freud, Adorno sugere uma “gênese psicológica de caracteres autoritários”. Segundo Adorno, por trás da ideia de comunidade existe uma patologia social que significa narcisismo coletivo “em virtude de sua fusão com o eu”. A expressão do indivíduo que quer fazer parte do todo, como em comunidade, revela uma espécie de “fascínio totalitário” de uma “sociedade enrijecida” (ADORNO, 2015, p. 191 e ss). Não obstante, restam algumas questões a se fazer nesse sentido. Se há a evidente necessidade de convivência entre os indivíduos para que não se aniquilem por motivos fúteis, é possível formas de dependência saudável entre as pessoas? Qual seria o mais certo para Adorno em havendo modos gregários saudáveis entre os indivíduos? Existiria o exemplo de uma sociedade não enrijecida? Como seria o caso de uma sociedade flexível enfim?

Adorno pensou ser a “resistência individual” capaz de recusar a “essência desnaturada” [*Unwesen*] da “cultura dominante”. Para ele é na “consciência moral intelectual” que a resistência da pessoa é sintetizada, que possui uma ligação social tanto quanto o “superego moral” (ADORNO, 1992, §8, p. 22-23). “Ela forma-se na representação da sociedade justa e dos cidadãos desta”. Uma vez abatida tal representação tende a se dirigir ao que é condenável, assim perdendo a resistência contra a barbárie cultural de essência desnaturada, deixando vir à tona comportamentos de “incivilidade, desleixo, intimidade grosseira e impolidez” (ADORNO, 1992, §8, p. 22-23). Para Adorno quando surgem as grandes cidades aparecem também perturbações psíquicas observadas nas pessoas em sintomas como “pressa”, “nervosismo” e “instabilidade”, difundidas até nossos dias de modo tão epidêmico quanto foi a peste e a cólera no passado (ADORNO, 1992, §91, p. 121-123). Sobre o enrijecimento na pessoa Adorno nos diz que:

O indivíduo deve sua cristalização às formas de economia política, em particular ao mercado urbano. Mesmo como oponente das pressões da socialização, ele permanece sendo seu

produto mais característico e a ela semelhante. O que lhe permite a resistência, cada traço de independência, tem sua fonte no interesse individual monadológico e na cristalização deste como caráter (ADORNO, 1992, §97, p. 130-131).

A *fragmentação do espaço urbano* não deixa de ser um processo de subestimação social, à medida que tem seu significado dado pelo viés estritamente técnico. É algo que atende diretamente ao parcelamento territorial das porções urbanas, assistidas por leis que determinam áreas privadas e públicas. Mas de maneira mais perceptível, a *desolação do urbano* está propriamente ligada aos aspectos psicossociais, quando estes revelam a sublimação cultural por coerção, até a desagregação social entre os viventes. Aqui a *desolação do urbano* significa declínio social, que atende pela exclusão de indivíduos dos espaços urbanos, se constituem em comportamento e uso que se notabiliza por abandono do espaço público.

A participação, ou ausência, da arquitetura pode agravar o abandono do espaço urbano, como pela substituição de *espaços públicos mistos*, compostos de áreas de lazer e de comércio por prédios nucleares, que são centros comerciais (*shopping centers*) onde se deseja consumir e ter lazer em ambiente higiênico e seguro. Do ponto de vista residencial, as moradias seguem padrões sem mais nenhuma relação com quem as habitam, como se vê facilmente nos mais recentes empreendimentos condominiais. As habitações, portanto, seguem a tendência preparada por especialistas para “pessoas tacanhas”, o que confirma a suspeita do que há de mais superficial a uma “vida de dominação imediata”, que é constituída por determinações de *tábula rasa* da cultura dominante (ADORNO, 1992, §18, p. 31-33). No “cenário da vida privada”, a rigor, morar desse modo não é morar bem, pois a moradia em seu estado danificado se tornou algo passível de perturbação da “vida reta” (ADORNO, 1992, §18, p. 31-33).

Nos idos de 1940, Adorno sentenciou ser a casa uma “coisa do passado”, tendo em vista que morar tomou um caráter efêmero porque a construção civil teria se tornado um grande negócio com o poder de consumo do trabalhador assalariado. Por mais perversa que possa parecer a afirmação, mas não na visão do antigo liberal

cético, a guerra é um negócio (ADORNO, 1992, §33, p. 45-48) que, entre tantas coisas, gera construção e reconstrução de prédios e cidades. Hoje, desafortunadamente, “pertence à moral não sentir-se em casa na sua própria casa”, porém “não há vida correta na falsa” (ADORNO, 1992, §18, p. 31-33).

Por outro lado, recorrentes hiatos na administração pública, por vezes causados pelas disputas políticas atuais, seja em governos municipais, estaduais ou federal, são suficientemente capazes de conduzir à bancarrota o desenvolvimento da arquitetura e do meio urbano, inclusive desgastando qualquer inclinação à democratização da cidade. O quadro de precarização da cidade pode ser descrito face a insuficiência e inoperância política para resolver minimamente o projeto humanista que, mesmo frágil, ainda é de contexto do liberalismo político e econômico no caso brasileiro.

A hipótese é que as características circunscritas em *competição* e *interesse*, imanentes ao neoliberalismo, impulsionem o colapso moral da sociedade capitalista, inclusive juntas serviriam de estopim para corrupção (ADORNO, 2015, p. 16). Ademais, elas são prováveis traços de racionalidade que interferem nos princípios de liberdade e de certa coletividade, ambas preceitos caros ao pensamento liberal. Portanto, a mônada ingênua da *psicanálise revisionista*, fustigada pela exterioridade que a aflige, não pode usar o pretexto da heteronomia para isentar o sentido de suas ações e pensamento (ADORNO, 2015, p. 51-61).

Entrementes, a comezinha razão instrumental capitalista quer crer na vulgata falaciosa da diminuição das desigualdades pelo simples fato de que, no interior do sistema econômico capitalista, existe emprego e renda. Pelo encômio à meritocracia ela cultua a notoriedade como fim societário. Disso se pensa inclusive que as tais características do neoliberalismo - competição e interesse - sejam irremediavelmente inerentes ao *ethos* da(s) sociedade(s) capitalista(s). Em certo sentido elas detêm o poder de levar à implosão direitos e garantias sociais ao fazer colapsar as relações humanas do ponto de vista moral. No entanto, parece mesmo que esse colapso seja objeto de cálculo para que crises humanitárias sejam implementadas a fim de manter a população consumista. É

ilusória a esperança na crença de que o capitalismo seja esfacelado por ele mesmo. Essa forma de ver o problema é tão calculista quanto a “consciência tecnocrática” do capitalista que recalca a eticidade (HABERMAS, 2014, p.112-120).

O problema da junção política na cidade

Pelo visto, um quadro constituído de falência moral não causa impedimentos à instauração do neoliberalismo econômico-financeiro, pelo contrário, pensa-se que essa cena falimentar possa acelerar a passagem para ele. A retórica miserável de que a riqueza de bens não deve ser socializada, mas sim que acontecerá pouco a pouco por iniciativa do próprio indivíduo, já que o desejo por fortuna é uma questão de mentalidade, trata-se de visão de humanidade de racionalidade estiolada. Eis que a apologia despudorada ao neoliberalismo é preocupante. Este quando imerso no sistema político em países pobres não resolve, e não quer resolver, os sérios problemas de desigualdade social.

A aparente incapacidade de executar a normatividade (ou regras públicas), os programas sociais de desenvolvimento humano e o crescimento econômico é, muitas vezes, a conta de uma ordem programática de governo e, quando esses dispositivos existem, funcionam de modo desalinhado nas nações em desenvolvimento, já sob a mão do neoliberalismo. Nesse ritmo, os Direitos Humanos, e até mesmo o constitucionalismo, são empecilhos à ganância por acúmulo ilimitado de riquezas. Por questão moral, para um liberal contratualista não vale o esforço e a defesa por fortuna a qualquer preço. Mas para o neoliberal isso já não é uma preocupação, visto que sequer afeta seu delírio astuto do que quicã considera a igualdade como seu termo.

Os limites da vida não dizem respeito a essa racionalidade, como se percebe pelo desvario da promessa de perpetuá-la pelos efeitos psicológicos de uma “indústria cultural”. A maneira de alienação social atende diretamente às massas através da oferta abundante de divertimento. Divertimento esse que se torna vulgar pela banalização, ausência de qualidade e “conteúdos ociosos” obsoletos. As demasiadas doses de entretenimento provocam escárnio à coletividade, face a política e a cultura, vide o produto de veículos de comunicação como rádio, cinema e televisão.

Preocupa também que as novas tecnologias de entretenimento têm provocado a miséria da experiência efetiva dos corpos diante do ‘assédio’ das relações virtuais próprias das tecnologias atuais como *personal computers*, *tablets* e *smartphones*. Este tipo de situação relacional parece diminuir a capacidade dos indivíduos de perceberem a perda qualitativa da experiência e os transtornos que implicam essa perda.

A população que ainda nutre a esperança por situação perpétua de fortuna ininterrupta e de vida boa a todos, já dá sinais de desânimo quanto a essa utopia. Uma parcela incauta da sociedade tem se comprometido com discursos demagógicos, de natureza simplória e falaciosa, de propósito escuso, que tem em mira apenas arrebanhar apoio no processo de sufrágio de governantes. Grosso modo, tratam-se de promessas políticas céleres e rasas como solução para os complexos problemas sociais. Essa adesão desqualificada às posturas políticas demagógicas é um problema crônico, que o âmbito educacional poderia ajudar a solucionar. Entretanto, essa questão parece ser enredada propositalmente no caso brasileiro.

A falta de participação política da população, mesmo quando há dispositivos de deliberação popular⁵, é prejudicial à qualificação do ambiente urbano. O pouco apreço à política faz apenas ajudar as administrações que atuam por causas particulares. Isso teima em má qualidade do ambiente urbano, porque leva ‘naturalmente’ à fragilidade dos serviços públicos. Diversos são os exemplos de cidades brasileiras, como se pode observar, que alcançaram níveis alarmantes de insegurança, que convivem com precariedade dos sistemas de transporte, saneamento, limpeza pública, até mesmo padecem por abastecimento de alimentos. Além disso, também convivem com apagões ou distribuição deficitária de esgotamento de dejetos, água, e energia, tudo porque as necessidades não são atendidas e as deliberações, quando acontecem, não são eficazes ou feitas de modo justo. Portanto, a ignorância e a rejeição a

⁵ Por exemplo, processos orçamentários, que através da consulta popular delibera a população; o caso do “Orçamento Participativo” (1989), funcionava em “plenárias regionais”, é dispositivo governamental da cidade de Porto Alegre, capital do Rio Grande do Sul, região sul do Brasil.

respeito da política têm dado condições aos governantes de dirigir não sob a égide da soberania popular, ou seja, podem desrespeitar, e desrespeitam, os pactos sociais estabelecidos.

O discurso que tergiverse em escamotear os ideais por detrás da conservação do *status quo* da sociedade pretensamente ordenada não quer disputar o poder de modo democrático. É necessário sair da alçada da política que tem por vontade apenas criar e determinar comportamento populacional, que, no caso, é rotina do *Liberalismo político e econômico* (FOUCAULT, 2008, p. 86). Por isso é urgente visar a conduta dos indivíduos consubstanciadas em pautas coletivas. A conduta dos indivíduos se atualiza conforme as inevitáveis mutações da *realidade geral*, mas quando esta não é uma realidade reificada. Neste ponto, ressalta-se o papel da ética como condição humana capaz de atualizar as ações de modo seguro, quando não cooptada pela *indústria cultural* e não neutralizada por moral de “*razões compartilhadas para a validade de normas que satisfaçam o critério estrito*” (FORST, 2010, p. 90) do Direito.

Retomando a ideia de hiato político, por exemplo, um efeito desse interdito na política é percebido na aparente incompetência na implementação de *planejamentos* ou *projetos urbanos* nas cidades. Da percepção extraída das cidades brasileiras, mesmo aquelas com pujança econômica, um olhar sobre a questão urbana é necessário, já que o degredo ambiental gerado pelo mau urbanismo incide para além do modo de vida dos cidadãos, portanto diz respeito a qualidade de vida da população como um todo.

‘Via de regra’, além da excitação política, tem sido asserido pelos representantes políticos da esfera executiva de poder que o grande “vilão” é econômico-financeiro. Em geral, quando se juntam as condições necessárias, estruturais e econômicas, à implementação de *planejamento* e *projeto urbano*, por decurso do prazo (e tempo) tornam-se dispositivos obsoletos, portanto, são incapazes de suprir as reais necessidades e demandas populacionais. Pensa-se que esse caráter de obsolescência, próprio dos dispositivos de constituição e desenvolvimento urbano, seja fruto de um tipo de política e teoria de ciência incapazes de atualizar a complexidade da *realidade geral*.

A desolação do espaço urbano é quadro de certa dificuldade, mas não tão grande quanto o da cidade e suas complicadas relações imanentes. A desolação à cidade é uma meta ao que parece, quando ela, a cidade, representa ameaça aos interesses privados. Infelizmente se tem notícia que é praxe a flexibilização de leis relativas à cidade a contrapelo da *vontade pública*, por piedade à efetividade econômico-financeira de interesse privado, que, por isso mesmo, faz ampliar os processos de exclusão enfraquecendo a *democracia*. Então, qual seria a política, conhecimento ou dispositivo que possa dar resultados mais justos, que possa ser adotado no caso da cidade como um instrumento característico?

Percalços com a técnica de economia da cidade

Segundo Henri Lefèbvre (1901-91), o debate atual sobre o objeto cidade tem ou, pelo menos, abrange implicações materiais. Sugere, acertadamente, para a situação política e econômica mundial vivida, uma *teoria da cidade* que não congele a *dinâmica natural urbana*, que seja capaz de observar o “direito à cidade”. Inclui-se a essa teoria a perspectiva de ampliar o escopo do pensamento sobre a cidade, principalmente, com base nas considerações que incluem a antropologia nessa investigação (LEFEBVRE, 2001, p. 105 e ss). É de bom tom destacar que a dinâmica natural urbana não pode e não deve ser idêntica a dinâmica da sociedade capitalista, da obsolescência e substitutividade. Parece a dinâmica da sociedade capitalista incompatível com o que pensava Lefèbvre relativo ao respeito à história da cidade. Para Lefèbrve, os paradigmas de constituição da cidade antiga e moderna não podem ser meramente descartados, pois seriam eles substratos de conhecimento sobre a cidade, revelando processos sociais de diferentes matizes.

Um olhar detido sobre a história antiga e moderna da cidade nos conta que nenhuma delas escapou de seus processos de exclusão social. Evidentemente, não se pode associá-los aos novos processos sem a devida análise histórica, sociológica e antropológica, bem como, não se deve desconsiderar, nessa análise, as condições políticas e econômicas de época. O fenômeno *gentrificação* significa o processo de elitização do espaço urbano, nada mais é do que mecanismo de exclusão, limpeza de população

indesejada. A gentrificação não é ou não vem necessariamente de um plano institucionalizado, ela ocorre, no mais das vezes, pela ocupação de indivíduos, famílias ou comércios mais ricos em áreas pobres ou “degradadas” do tecido urbano. É propriamente essa manifestação o interesse escuso se sobrepondo ou se afirmando superior, paulatinamente, ao que encontra no ambiente constituído. Se por ventura de um processo de gentrificação uma população mais carente não pode acompanhar o enriquecimento local, sem resistência, abandona o espaço que antes ocupava. Essa movimentação pode ocasionar, e ocasiona, graves questões sociais como déficit habitacional e, inclusive, desemprego. Não obstante, o caso da gentrificação é aquele da dinâmica social de capitalismo acirrado que se percebe atuando a *competição* e o *interesse*.

Um processo de urbanização ou de reurbanização, quando deseja não ser excludente, deve ser feito com a participação da população citadina e, especialmente, estar junto àquela diretamente beneficiada ou atingida em tais processos. Naturalmente, deve-se ter a anuência dos atores envolvidos no processo de urbanização para obtenção do desenvolvimento justo do espaço urbano. Desse modo, as modificações deverão ser feitas implicando diretamente o que deliberarão os cidadãos quanto às necessidades e aos desejos de qualificação do espaço da *planta urbana* da *realidade geral*.

O ‘direito à cidade’ ganha a relevância de instrumento de política pública ao visar a democratização do espaço urbano. Mas esse ar positivo de uma *teoria da cidade* não pode ficar sem o contraponto crítico. Nesse sentido, sob à luz da *Teoria crítica* de primeira geração talvez se possa investigar melhor o fenômeno cidade. A contrapelo da crítica de Axel Honneth (1949) (JAY, 2008, p. 16), essa *Teoria* se propunha a ser complexa sem perder de vista a dialética, e pelo fato de condenar uma racionalidade reificante não é subjetivista. Não parece o caso, nem mesmo é possível concordar que a *Teoria* que coloca em primeiro plano o investigado e não a objetividade de seus próprios métodos de investigação, por descuido de seus proponentes, seja positivista como denuncia Honneth. Contra isso se percebe, na postura de Adorno, o tom veemente quando fala do fetiche imanente à ciência; veja-se, então, o ele afirma sobre o problema:

A natureza coisificada do método, seu empenho inato por fixar e deixar bem sujeitos estados de coisas, é traspassada a seus objetos, é dizer, aos estados de coisas subjetivos averiguados, como se estes fossem coisas em si e não mais estivessem coisificados. O método ameaça tanto por fetichizar seu objeto como em degenerar ele mesmo no fetiche (ADORNO et al, 2014. p. 65).

É em vista de administração dos “viventempíricos” (ADORNO, 2008, p. 16), assim se justifica a racionalidade tecnocrática, o que motiva a implementação do Direito. Isso significa um resguardo injusto, portanto, prejudicial a outrem. A noção de autopreservação atravessa e consubstancia toda a racionalidade que tem como base a “reificação”⁶ das coisas (LUKÁCS, 2016, p. 194 e ss.), esta parece ser a linha em que se defende Honneth. Quando “o método ameaça tanto por fetichizar seu objeto como degenerar ele mesmo no fetiche”, como pensava Adorno, trata-se, nada mais, nada menos de processo de “reificação” [*Verdinglichung*].

O problema do fetichismo, que já foi analisado e criticado por Karl Marx (1818-1893) e Georg Lukács (1885-1971), através da primeira geração da *Teoria crítica*, ganha novos contornos na obra *Dialética do esclarecimento*. A racionalidade fetichista é por sinal instrumental. Essa nova investigação considerava a situação sociopolítico-econômica do período de alta industrialização; por sinal nem mesmo a cultura escapou à reprodutibilidade. Atavicamente, a *substitutividade* era estrita ao trabalho, ao sacrifício, em rituais inclusive mágicos. A ciência transformou a “substitutividade” em “fungibilidade universal” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 22-23). A fungibilidade alcança todos os níveis das relações humanas, porque se torna um conceito e dispositivo comportamental imanente à *sociedade de consumo*. Ela pode ser entendida, então, como o processo de desintegração do objeto, onde não se pode ter mais o sinal da *coisa em si*, nem por semelhança, nem por nome. O efeito disso é a incapacidade no indivíduo de distinguir os objetos. Portanto, a fungibilidade atinge

⁶ O conceito de reificação de Lukács deve ser entendido no contexto entre a ‘consciência burguesa’ e ‘economia capitalista moderna’.

prejudicialmente a mimese, que é importante forma do conhecimento humano. Já o fenômeno da substituição é processo de troca de algo novo por algo mais novo (CARMO, 1998, p. 64 e ss.). Fica claro que se impinge no vivente a insatisfação em função do fomento do consumo, porque nesse certame as coisas seriam descartáveis. Logo, obsolescência nos produtos é algo calculado. O processo de obsolescência, qual padece a mercadoria, estende-se também à ciência e ao pensamento.

O indivíduo da “indústria cultural”, que não pode mais perceber a falta de conteúdo dos objetos, tem consciência danificada ou reificada. Outro modo de entender a reificação é pela incapacidade dos indivíduos de “compreender os fenômenos, mesmo como fenômenos isolados ou como objetos de reflexão de cálculo” (LUKÁCS, 2016, p. 410). A *reificação* também se dá na relação entre as pessoas, assim como a mercadoria toma o “caráter de coisa” ou “objetividade fantasmagórica”. O valor real da mercadoria é fetichizado, onde o valor do trabalho proletário é completamente abstraído. Portanto, pode-se estender os efeitos da reificação à mercadoria e às demais situações que são investidas de relações humanas, quando consubstanciadas por racionalidade instrumental. A *Minima moralia*, obra marcante de Adorno, detém-se em questionar a “vida danificada”. Nela Adorno coloca a mão no vespertino da *vida administrada*, porquanto isso mostra a postura do filósofo que se esforçou em não escamotear o negativo. Ele foi hábil em encontrar nos detalhes a projeção patológica do *Esclarecimento* na vida em sociedade.

A *racionalidade instrumental*, aquela que se submete de maneira ideológica às formas vazias e rotas, é preponderante no interior da cultura burguesa. Otimista, Lukács acreditava que os objetos podiam perder sua forma reificada através de lento “processo dialético”. Nesse caso, o *processo dialético* significa sim uma possibilidade de reversão da cultura burguesa. Em verdade, o fenômeno reificação vem a descrever a falta de conhecimento da *coisa em si*. Mais atualmente, Habermas (1929) denuncia essa racionalidade como perniciosa às relações humanas no que concerne a supressão de poderes aos indivíduos; denomina-a tecnocracia ou racionalidade tecnocrática.

Se “toda reificação é um esquecimento” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 190), pode-se pensar, então, que à reificação implica uma *memória danificada*. É nesse sentido que os prejuízos à inteligência são percebidos, pois refletir sobre o falso não é o mesmo que raciocinar estando enredado pelo falso, que este, e não aquele, é justificação caluniosa às coisas, incluindo-se nelas os indivíduos. Parece que o esquecimento é um componente necessário para o processo de controle social. A sublimação dos afetos permite que as verdadeiras intenções de governo sejam substituídas por falsos esquemas racionais (tal como descrito no processo de fungibilidade).

Quando se asseverar que a *competição* e o *interesse* características próprias da sociedade liberal, isso não significa, de modo algum, uma contradição em Adorno, nem uma posição tomada contrária a ele. Mesmo porque ele afirmou ser “os membros das massas contemporâneas” indivíduos “filhos de uma sociedade liberal, competitiva e individualista”. Em verdade, tais características operam na população no nível da *racionalidade instrumental*, e o controle é a verdadeira *razão governamental*.

Mesmo na sociedade altamente liberal a concorrência não era a norma. A sociedade é mantida em conjunto através de ameaça de violência corporal, mesmo que mediada de várias formas, e a ela retrocede a ‘hostilidade potencial’, que se manifesta em neuroses e distúrbios de caráter (ADORNO, 2015, p. 58).

A *racionalidade instrumental* obedece aos estímulos externos inculcados nela, seja por mecanismos de uma indústria cultural, seja por mecanismos de uma economia (governamental). Se pelo ponto de vista de Adorno, a concorrência não era ‘moda’ na sociedade altamente liberal, em qual momento ela se mostra um hábito que se reconhece no liberalismo (econômico)? Seria esse um problema oriundo da ética protestante ou capitalista como o é para Max Weber (1864-1920)? A “psicologia revisionista”, como observou Adorno, pôs o conceito domesticado “concorrência” no lugar de às “ameaças não sublimadas”, que vêm da sociedade atual e também arcaica (ADORNO, 2015, p. 58). Adorno considera a concorrência uma “fachada” para a condução autoritária da

população. Segue-se disso ser a desolação da democracia feita pelo apoio irrestrito a agitadores e demagogos pelas massas (ADORNO, 2015, p. 154), que é convencida pelo aparato propagandístico; é o caso da técnica fascista de governo por adesão. A escassez de ideias é componente indispensável à técnica (ADORNO, 2015, p. 155), até porque a técnica tem seu limite no reconhecimento de sua identidade. E a escassez de pensamento é crucial para a instauração e perpetração do fascismo na sociedade.

Na dinâmica dos afetos da psicologia social freudiana, observada no *Além do princípio do prazer*, percebe-se a preferência pelo “princípio de realidade” por Sigmund Freud (1856-1939) (FREUD, 2010, p. 161 e ss.). No “princípio do prazer” ainda está em mira a mímese, tão cara a Adorno e Horkheimer. É a mímese a responsável por dar conta da constelação de relações com a *coisa em si* até o alcance da percepção dela. Pelo visto, para Adorno o *princípio de realidade* já seria algo sem dialética em Freud. E isso significava um engano de Freud para o filósofo de Frankfurt, porque já havia e se compreendia a *racionalidade instrumental* de déficit racional e relacional na sociedade. Porquanto, se esta é incapacitada de pensar e de ter relações não danificadas com a *coisa em si*, então ela percebe uma *realidade geral* na forma de uma figura enuviada.

A reificação, graças à qual a estrutura de poder, possibilitada unicamente pela passividade das massas, aparece às próprias massas como uma realidade indestrutível, tornou-se tão densa que toda espontaneidade e, mesmo, a simples ideia da verdadeira situação tornou-se necessariamente uma utopia extravagante, um desvio sectarista (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 168-69).

Por outro lado, do ponto de vista técnico do urbanismo, conforme dados oficiais do Ministério das Cidades⁷, no período de 1980-2010 foi observada a movimentação de saída populacional

⁷ O Ministério das Cidades é órgão oficial da República Federativa dos Estados Unidos do Brasil.

das treze grandes áreas metropolitanas brasileiras⁸. Essa diminuição pelo visto tem motivação econômica, ou seja, em função do alto custo de vida de uma grande cidade. Mas não se pode descartar outras questões que margeiam a qualidade de vida, tais como, entre outras, poluição ambiental e violência urbana.

Esse panorama de flutuações da cidade sugere que não é possível um *planejamento* ou *projeto* atrelado a determinado(s) modelo(s) reificado(s) de urbanismo. Um artífice do espaço urbano, por assim dizer, obviamente, não pode negligenciar a complexidade que deve haver no trato para com uma coisa tão múltipla quanto é a cidade. Portanto, seria um grande equívoco, tal como denunciou Adorno, a adoção e utilização de métodos positivistas à constituição da cidade.

Pelo visto aqui, se para um urbanista o auxílio de uma ciência positivista é um entrave, outra barreira para o seu metiê é a ideologia de mercado. O neoliberalismo de John Maynard Keynes (1883-1946) considerava o *Estado* com caráter meramente instrumental. Para ele as funções do *Estado* deveriam ser mediar “crises econômicas e manter-se pleno no emprego da mão de obra” (CARMO, 1998, p. 64 e ss), porém não é mais essa vertente que orienta os neoliberais de agora. O neoliberalismo, que hoje se aplica, é tão somente ideologia de mercado, onde uma plutocracia (de empresas multinacionais) decide a sorte da população global. Portanto, seu termo é estritamente o fim econômico-financeiro de interesse privado. Ora, as ações políticas decorrentes dos neoliberais idólatras do mercado capitalista, parecem ser as responsáveis por esfacelar o *poder público* e os *estados democráticos de direito*. Por extensão, tais ações ousam substituir o pensamento da cidade por razões mezinhas de mercado, desse modo implodem, no âmbito do urbanismo, *planejamentos* e *projetos urbanos*, ou seja, tornam pífias as atividades dos urbanistas (atores públicos).

Considerações finais

A falência moral e política no caso brasileiro, de modo geral, atinge todos os cidadãos. O reânimo da moral e da política é necessário e urgente pela marcha dos conflitos sociais do País.

⁸ Fonte: <http://www.capacidades.gov.br/pg/oprograma/quemsomos>, acesso em 06.07.2017

Caso se tenha pressa em chegar à melhor resolução não reificada dos problemas sociais brasileiros, é disparatada a mobilização política que as faculta. O exemplo disso é o de certas manifestações de governo que usam da espectralidade como expediente administrativo, pois desejam ter fora de mira a participação popular. Como é comum no dia a dia da administração pública, são muitas as justificativas dadas aos constantes fracassos em vista da boa vida. Então, parece clara a necessidade de se manter ininterrupto canal de discussão sobre as visões político-administrativas que danificam a democracia, porque tais visões não estão genuinamente a serviço da coisa pública, quando se dirigem à(s) cidade(s).

A *economia social política*, viés governamental, ao assumir contornos positivistas e mitológicos, causa prejuízos à vida que acontece na *realidade geral*. O compromisso com o processo civilizatório⁹ é da alçada da *razão astuta*. Tal razão, através da ideologia do medo e do cálculo (estatístico), justificou-se pela obsessão de controle à natureza e, consequentemente, ao “vivente empírico”. É próprio da razão astuta, através da ciência da economia social política, fetichizar ou precarizar o real valor das coisas, inclusive de mulheres e homens. O automatismo entusiasmado de intuição moral da *razão prática*, um auxiliar dessa economia, teima em predir a vida que, feita de espantinho, é o mero resultado de um esquema.

Do ponto de vista da técnica, não tendo a capacidade da suposta “provisão divina”¹⁰, no intuito de pensar os problemas da cidade, parece que resta a utopia. E talvez seja a utopia mesmo capaz de se lançar a problematizar a memória, o hodierno e o por vir com mais justiça que modelos racionais estanques ontológicos. O trabalho de urbanistas e arquitetos se esquia da cidade quando suas razões, intelectual e prática, são estereotipadas por arquétipos que diminuem seus objetos a imagens fantasmagóricas do meio

⁹ ELIAS, Norbert. *O processo civilizador: formação do estado e civilização*, vol. 2. Tradução Ruy Jungmann; Rio de Janeiro: Zahar, 1993. Expressão derivada da utilizada por Norbert Elias para descrever determinado processo político de condução populacional.

¹⁰ Segundo Boécio (480-525), intelectual pertencente a patrística do período tardio, só mesmo Deus seria capaz da “provisão” que conhece os futuros contingentes.

urbano, mesmo sendo tal trabalho fundado em técnica. Existe a pressa em alcançar uma trivial natureza, embora essa natureza seja apenas abstração. Essa pressa significa ânsia por governar, que gera necessariamente violência a outrem; em geral, tal impostura não quer ver nada que transcenda aos modelos.

No lado filosófico estrito, se determinações, autodeterminação e certeza através das formas vêm da *razão pura*, da *razão sensível* vem a errância desviante, ‘subalterna’, sujeita à atualização na *realidade geral*. A razão sensível nos oferece a possibilidade de ruptura das imagens cristalizadas, que por característica esvazia o tempo. Não obstante, ela nos permite animar o pensamento para não impedirmos a manifestação do novo. Adorno denunciou que o abandono da *dialética* é um infortúnio. Pois sendo órfã de dialética, a razão se determinaria em uma posição teórica essente, que encerrada em sistema, caracteriza-se por ser ontológica.

A desolação à cidade também é desolação aos indivíduos, cidadãos da cidade. E, se é dito que o abandono da cidade parece um objetivo, no caso, é porque é esta a percepção que se tem das cidades considerando o certame político brasileiro, tamanho se mostra o descaso nesse ponto. Logo, tal descaso não deixa de ser desaceno, não apenas do lado administrativo, como se pôde mostrar. Ele é também da população cidadã. Infelizmente, a margem da desolação deixa marcas preocupantes e seus efeitos causam um cotidiano conflituoso e problemático, com seus graves transtornos à vida dos cidadãos [*bürgerlich*].

REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor W. *Ensaio sobre a psicologia social e psicanálise*. Trad. Verlaine Freitas; São Paulo: Unesp, 2015.
- ADORNO, Theodor W. *Minima moralia*: reflexões a partir da vida danificada. Tradução Luiz Eduardo Bicca; São Paulo: Ática, 1992.
- ADORNO, Theodor W. *Teoria estética*. Tradução Artur Mourão; Lisboa: Edições 70, 2008.

- ADORNO, Theodor W. (et al). *A disputa do positivismo na sociologia alemã*. Tradução Artur Mourão; Ana Laura (et al) São Paulo: Ícone, 2014.
- ADORNO, Theodor W; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. Tradução Guido Antônio de Almeida; Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- CARMO, Paulo Sérgio do. *O trabalho na economia global*. São Paulo: Moderna, 1998.
- ELIAS, Norbert. *O processo civilizador: formação do estado e civilização*, vol. 2. Tradução Ruy Jungmann; Rio de Janeiro: Zahar, 1993.
- FOUCAULT, Michel. *Nascimento da biopolítica: curso dado no Collège de France (1978-1979)*. Tradução Eduardo Brandão; São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.
- FORST, Rainer. *Contextos da justiça: política para além do liberalismo e o comunitarismo*. Trad. Denílson Luís Werle; São Paulo: Boitempo, 2010.
- FREUD, Sigmund. *Freud: obras completas*. vol.14. Trad. Paulo César de Souza; São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- HABERMAS, Jürgen. *Técnica e ciência como 'ideologia'*. Tradução Felipe Gonçalves Silva; São Paulo: Unesp, 2014.
- HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor W. *Dialética do Esclarecimento*. Tradução Guido Antônio de Almeida; Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- JAY, Martin. *A imaginação dialética: história da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais, 1923-1950*. Tradução Vera Ribeiro e Cesar Benjamin; Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.
- LEFÈBVRE, Henri. *O direito à cidade*. Tradução Rubens Eduardo Frias; São Paulo: Centauro, 2001.
- LUKÁCS, Georg. *História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista*. 2. ed. Tradução Rodney Nascimento; São Paulo: WMF Martins Fontes, 2016.