UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

MÁRCIO ALVES DE OLIVEIRA

(IN)TENSÕES CRÍTICAS NO E DO INTERIOR DO PENSAMENTO
KIERKEGAARDIANO OU O FILOSOFAR CRÍTICO ENCRAVADO NUMA
FILOSOFIA ABSTRATA

São Paulo
2009

MÁRCIO ALVES DE OLIVEIRA

(IN)TENSÕES CRÍTICAS NO E DO INTERIOR DO PENSAMENTO
KIERKEGAARDIANO OU O FILOSOFAR CRÍTICO ENCRAVADO NUMA
FILOSOFIA ABSTRATA

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em
Filosofia, do Departamento de Filosofia da Faculdade de
Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de
São Paulo, para obtenção do título de Doutor em Filosofia
sob a orientação do Prof. Dr. Franklin Leopoldo e Silva.

São Paulo

2009

AGRADECIMENTOS

Meus agradecimentos ao meu orientador, Franklin, que acreditou mais uma vez nas possibilidades de execução desse trabalho e tranquilizou-me em muitos momentos sobre seus rumos, aos meus amigos e familiares sempre importantes, mas especialmente à Carmen, minha companheira de todas as horas, que viveu intensamente todos os momentos desse trabalho.

Meus agradecimentos também ao Centro de Apoio à Pesquisa (CAPES), pela bolsa de doutorado disponibilizada durante o período do trabalho.

RESUMO

Oliveira, Márcio A. (In) tensões críticas no e do interior do pensamento kierkegaardiano ou o filosofar crítico encravado numa filosofia abstrata. 2009. 135p. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

O deslocamento kierkegaardiano da dúvida clássica do objeto para o sujeito problematiza os fundamentos de uma modernidade modernizadora que padroniza as experiências até o limite mesmo de uma falência da crítica. Imanente a duvidosas subjetividades que esvaziam absurdamente toda mediação com as coisas, um pensar ambigualmente crítico diferencia-se de determinações abstratas do ser passando pelo que resiste negativamente como historicamente recalado em cada padronizada abstração, o que perspectiva um reconciliador desrecalque *apenas* no grande ultrapassamento do problema histórico de uma abstração totalitária. Racionalizando dialeticamente nas coisas existentes sem normatizar uma abstrata negatividade, um pensador crítico ultrapassa ironicamente este ser negativo, problema imanente essencialmente em aberto, para uma paradoxal dialética subjetiva que reconfigura subjetivamente um todo absurdamente crítico mediante uma subjetividade historicamente situada de modo ambíguo como a verdade e a não-verdade; ultrapassada, por sua vez, para além da normatização de um sem-sentido mais que absurdo, problema imanente essencialmente em aberto, por uma nova racionalização dialética. Antes que uma antinomia, que aqui teria um caráter pré-crítico, trata-se de uma antinormatização por parte de um pensar ambigualmente crítico objetivamente encravado de modo subjetivo no limiar histórico de sua própria falência.

Palavras-chave: crítica, dialética, ironia, ideologia

ABSTRACT

Oliveira, Márcio A. (In)tensões críticas no e do interior do pensamento kierkegaardiano ou o filosofar crítico encravado numa filosofia abstrata. 2009. 135p. Thesis (Doctoral) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

The kierkegaardian displacement of the classic doubt from the object towards the subject questions the foundations of a modernizer modernity that standardizes the experiences until the same limit of a bankruptcy of the critical one. Immanent to doubtful subjectivities that empty absurdly all mediation with the things, one to think ambiguously critical is differentiated of abstract determination of the being passing for what it resists negative as historically psychological repression in each standardized abstraction, what perspective a reconciliation not psychological repression *only* in the great to pass beyond of the historical problem of a totalitarian abstraction. Rationalizing of form dialectic in the existing things without to make norm an abstract to be negative, a critical thinker to pass beyond of this negative being ironically, problem immanent essentially in open, for a paradoxical subjective dialectic that subjectively reconfigures one all absurdly critical through a historically situated subjectivity in ambiguous form as the truth and the not-truth; and it is passed beyond, in turn, leading in consideration the to make norm of a without-direction more than nonsense, problem immanent essentially in open, for a new rationalization dialectic. Before an antinomy, that would have a daily pay-critical character here, is about a antinormalization on the part of one thinking critical ambiguously objective stuck in subjective form about the historical threshold of its proper bankruptcy.

Key words: critical, dialectic, irony, ideology

ÍNDICE

Introdução	7
Capítulo I - Uma diferença crítica em e com um indiferente mundo das diferenças, ou decifra-te ou te devoras	11
Capítulo II - Era uma vez... o enfeitado mundo desencantado	54
Capítulo III - Interlúdio crítico: uma diferença crítica entre Adorno e Heidegger ou da ambigüidade ambígua	85
Capítulo IV - Irônica recordação do mesmo diferentemente ou da diferença crítica em espiral	104
Considerações finais	124
Referências bibliográficas	130

INTRODUÇÃO

O deslocamento kierkegaardiano da dúvida clássica do objeto para o sujeito problematiza os fundamentos de uma modernidade modernizadora que padroniza as experiências até o limite mesmo de uma falência do pensamento crítico. Quando essa desloca uma esperada estabilidade presente frente ao que seria, por então, o antiquado, para a permanência acelerada de um processo de distinção, todo presente tende a ser eternamente passageiro e todo futuro um eterno porvir, o que, em última instância, esvazia as possibilidades de cristalização de reminiscências.

Esse abismo moderno entre o pensamento e a realidade possui suas origens mais remotas numa experiência problemática do mundo das coisas que tende a buscar uma unidade para a multiplicidade contingente. Nesse sentido, já a própria experiência mítica criava um elo mimético com as coisas, repetindo certas características específicas até estas fazerem parte essencial da identidade deste si mesmo ainda tão fragilizado, ao mesmo tempo que representariam o essencial da coisa mesma; e daí se constituiu uma projeção espiritual que ensaiava no exterior um movimento que ainda não era suficientemente forte no próprio interior. A estabilidade da relação mítica propiciou um certo ser natural tanto para a natureza como para aquele que a experienciava como tal a partir de então. Mas no interior do próprio pensamento mítico, um homem fortalecido diante da natureza tende a dominar o que antes o dominava, distanciando-se cada vez mais do encantamento criado pelo seu outrora frágil si mesmo. Desejoso de se fazer senhor de si e do mundo, começa a se esboçar uma experiência mítico-teológica que projeta uma natureza determinada por um único espírito que domina a tudo absolutamente, inclusive a si mesmo. A projeção teológica de um si fortalecido diante de um mítico ser natural para um mítico além natural que espelha invertidamente seus desejos mais profundos de dominação, liberta o pensamento de seus encantamentos míticos pela identificação mística que o aprisiona a uma pura abstração. E o cristianismo aqui, sintetiza a experiência de uma absoluta mediação greco-romano e de uma mediação absoluta judaica até formar a experiência de uma história absolutamente significativa que interioriza a lei divina judaica em si e por si a cada, por então, decisivo instante da experiência de um si mesmo problemático que se estabiliza paradoxalmente

na instabilidade que o diferencia da estabilidade mundana, enquanto projeta uma redentora estabilidade apenas no final místico desse sacrificante processo.

Acentuando o processo abstrato de desencantamento do mundo, a modernidade antropológica introjecta de modo complexo toda espirotuosidade projetada fora de si até experiência-la como uma absoluta relação imediata de um sujeito com um inanimado objeto que recalca a experiência teológica para não perder a centralidade subjetiva de si na relação mais que problemática com um mundo com o desencantamento de uma relação imediata puramente espiritual. Numa relação mediada pelo processo abstrato, um si todo poderoso se fortifica na instabilidade que experiencia absurdamente como uma prisão que o domina em sua compulsão para dominar. Desencantado de uma reconciliação no final dos tempos desse sacrificante processo, esse absurdamente fragilizado si mesmo tende a introjectar misticamente em si o vazio que projetou anteriormente sobre as coisas, duvidando de si diante de uma absurda segunda natureza criada por si com a supremacia de um mítico terrivelmente arcaico sobre o qual o pensamento mítico outrora se debruçou para distinguir-se. Nesse estado crítico, que é da centralidade absurda da experiência da perda da experiência, um pensamento vacilante se debruça não para desrecalcar seu fundo mal-resolvido, mas para resolver esse recalque desrecalcando o fundo mítico-natural também mal-resolvido mais ao fundo. Trata-se de uma esperança de reconciliação com um certo ser natural que estabilize um si desestabilizado pela infinitude de si não num término mítico-abstrato do processo histórico que reconcilia misticamente com um mundo de diferenças que teriam permanecidas absolutamente irredutíveis ao processo histórico de fortificação de si, bastando, portanto, como que ultrapassar naturalmente os limites dessa abstração naturalizada como uma segunda natureza.

Sem poder distinguir de modo suficientemente distanciado o que reconcilia num mundo de aparências que não se resolve repetindo processos ultrapassados, um pensamento crítico imanente a sua realidade histórica repete ironicamente distinções miméticas em cada relação recalcada no interior desse problema histórico abstrato; isto é, se apropria subjetivamente de cada expressão objetivamente normatizada para problematizá-la como parte de um problema maior que tende ao encastelamento do sujeito em si mesmo.

No entanto, ao fazer da história subjetiva um problema objetivamente subjetivo,

o sujeito só reconcilia com seu próprio vazio, afetando uma ruptura crítica que perde os limites entre ser e parecer. Enquanto mantém a difícil lucidez de um pensamento crítico, tênue limite experienciado problemáticamente na modernidade, como demonstra o caso modelar kierkegaardiano, esse pensador problemático compreende os limites de seu próprio pensar subjetivo que tende a repetir o mesmo vazio em si mesmo coisificado. Por isso, ultrapassa em sua precária existência crítica seu pensar para a ambígua experiência imagética das coisas no sentido de perceber por uma imaginação crítica o recalcado em cada precária experiência. Distinguindo-se com precariedade mimética desse complexo todo reflexivamente totalitário, um pensamento crítico resiste a sua compulsão por repetir a mesma narcísica identificação de tudo ao seu, por agora, próprio reflexo vazio, justamente pensando no que resiste imanentemente a ser pensado por uma abstração que se distancia para reproduzir algo idêntico, para repetir o mesmo diferentemente.

Mas pensando o não-idêntico que resiste ironicamente a ser pensado e que, portanto, repete o mesmo vazio em si, ou imaginando-o em cada imagem que potencializa uma reconciliação com as coisas, mas não a efetiva, o pensamento crítico tende a uma antinomia invertida de caráter pré-crítico, projetando uma unidade originária anterior a relação sujeito e objeto misticamente rente a cada instante de desmistificação, e que faz da experiência estética uma preparação para a percepção da diferença ontológica que há entre pensar as coisas e o ser mais original que escapa dessa percepção.

Um pensamento crítico, ao contrário, se mantém imanente ao processo crítico de duvidosas subjetividades que esvaziam absurdamente toda mediação com as coisas, diferenciando-se ambigualmente de determinações abstratas do ser passando pelo que resiste negativamente como historicamente recalcado em cada padronizada abstração, o que perspectiva um reconciliador desrecalque *apenas* no grande ultrapassamento do problema histórico de uma abstração totalitária. E racionalizando dialeticamente nas coisas existentes sem normatizar uma abstrata negatividade, um pensador crítico ultrapassa ironicamente este ser negativo, problema imanente essencialmente em aberto, para uma paradoxal dialética subjetiva que reconfigura subjetivamente um todo absurdamente crítico mediante uma subjetividade historicamente situada de modo ambíguo como a verdade e a não-verdade; ultrapassada, por sua vez, para além da

normatização de um sem-sentido mais que absurdo, problema imanente essencialmente em aberto, por uma nova racionalização dialética. Mas antes que uma antinomia, que aqui teria um caráter pré-crítico, trata-se de uma antinormatização por parte de um pensar ambigualmente crítico objetivamente encravado de modo subjetivo no limiar histórico de sua própria falência.

Antinormatização que impulsiona o pensamento autocriticamente para fora de si, pensando nas imagens reconfiguradas conforme uma paixão (da) crítica, uma percepção da imagem construída conforme uma forma reflexiva crítica que a faz tão central quanto o próprio processo reflexivo, pois a unidade original de um pensamento crítico não é um ultrapassamento de algo originário para além das mediações. Nesse mundo de aparências reflexivas, um aquém pré-crítico que se projeta com uma profunda decisão em si para além do vazio reflexivo em si justamente em cada instante que se faz decisivamente presente, é de uma integridade *apenas* aparente conforme à instantaneidade de esvaziadas subjetividades que efetivam o mediado ou sua negação imediata com uma compulsividade abstrata. Mas um pensamento crítico que é ironicamente por natureza impotente para pensar uma reconciliação, é movido pela esperança de preparar uma possibilidade inteiramente outra de se relacionar consigo e com o mundo: uma ilusão pensada nos termos de um distanciamento abstrato dissimuladamente ainda senhor de si, mas que pode ser pensada ironicamente como uma potencialização crítica que ensaie uma reconciliação com o sistematicamente interditado nesse dissimulado mundo de aparências. Para um pensador crítico, pensar por imagens é central não para efetivar presentemente um ser naturalmente pré-crítico, mas para se perspectivar futuramente uma reconciliação com uma naturalidade outra necessariamente pós-crítica enquanto presentemente *apenas* ensaia seguidas diferenciações qualitativas justamente para não se iludir com o caráter abstrato de suas mediações. Projeto ambíguo de um pensamento criticamente isolado em sua própria subjetividade até os limites objetivos de sua própria falência, como nos mostra o caso mais que modelar do pensamento kierkegaardiano.

UMA DIFERENÇA CRÍTICA EM E COM UM INDIFERENTE MUNDO DAS DIFERENÇAS, OU DECIFRA-TE OU TE DEVORAS

“A mistificação que a dialética sofre nas mãos de Hegel não impede, de modo algum, que ele tenha sido o primeiro a expor as suas formas gerais de movimento, de maneira ampla e consciente. É necessário invertê-la, para descobrir o cerne racional dentro do invólucro místico” (Marx, *O Capital*, posfácio à segunda edição, p. 20)

“Que o pensamento objetivo tenha sua realidade não o negamos, mas em relação a todo pensamento em que a subjetividade deva precisamente ser enfatizada, a objetividade é um mal-entendido” (Kierkegaard, *Post-Scriptum*, p. 91)

Atento à moderna interdição histórica de razões e raciocínios absolutos, um pensamento crítico forjado no interior dos movimentos iluministas do XVIII necessita, ainda mais hoje do que ontem, manter-se rente à experiência subjetiva de todo pensar objetivo. Isso por causa da centralidade real de uma padronização das experiências numa sociedade cada vez mais profundamente de massa, a qual tende a identificar tudo ao mesmo abstrato vazio de experiências percebidas como efetivamente concretas, isto é, como suficientemente íntegras para criar vínculos significativos com o que é experimentado. Nesse contexto, um pensamento tão crítico quanto exige a situação em que este se insere resiste ironicamente a determiná-las de modo mais propriamente concreto. Mas aqui, se bem compreendido, se retém paradoxalmente sua máxima centralidade, isto é, justamente no limiar absurdo de se contrapor criticamente paralisantes pontos cegos a um pensamento paralisado em relações absolutas que parecem não alcançar o conteúdo específico de uma realidade essencialmente histórica. E é assim porque no interior de um abstrato mundo da identidade que tende a reduzir tudo misticamente ao pensamento, a crítica termina por distinguir aí apenas abstratamente um concreto mundo das diferenças. Ou seja, a abstração tornou-se historicamente como que a mediação concreta com o mundo à medida que o distanciar-se característico do pensamento se condensou num distanciamento sistemático que afiançaria ao menos uma absoluta autonomia racional¹. Trata-se aqui da condensação de

¹ A consolidação de uma unidade em si é extrapolada para se sublimar o terror primitivo frente à

uma abstração paradoxalmente cada vez mais concreta no interior da qual um pensamento crítico só faz alguma diferença se compreender o quanto traz em si essa ambigüidade característica da alienação criticada que faz interverter vertiginosamente a todo momento abstração e concreção. E assim, uma vez ciente do estado crítico de seu próprio pensamento, a atitude crítica recorrentemente acuada diante de uma razão que tende a se pensar como absolutamente autônoma, busca resistir, por então, à armadilha de duplicar a razão por uma pura e simples correção de rota do mesmo processo racional, buscando determinar concretamente, ao contrário, *apenas* as experiências abstratas que tendem sistematicamente a se passar por concretas.

A centralidade kantiana da crítica no processo racional expõe o abismal ponto cego da experiência de uma realidade em si para desatar, assim, uma razão autônoma que reencontraria esta experiência internalizada como fenômeno. E assim, quando o ponto cego de uma experiência do conteúdo mais específico daquilo que é pensado sofre como que uma reviravolta copernicana, evidencia-se o sentido de uma experiência da forma mais propriamente racional, isto é, o de uma reflexividade subjetiva que esclarece de modo cultivado, interiorizado em si, sua posição ambigüamente crítica em relação à criação cultural intersubjetiva enraizada em si enquanto realidade essencialmente histórica. Mas essa concretude formal da abstração é distinguida aqui abstratamente de uma experiência outra mais propriamente concreta, pois não se relaciona mais intimamente a intransitividade autônoma de uma com a interdição de outra. Desde que se interiorizou historicamente na própria subjetividade esse duplo da razão que, por sua vez, já era reflexo da internalização moderna das justificativas

desagregação, aterrorizando permanentemente, assim, o que primitivamente *ainda* lhe aterroriza. Poucos diagnósticos históricos evidenciaram tão lucidamente como os dos frankfurtianos, os dilaceramentos críticos de uma razão que ao se fazer instrumental “tem se frustrado em sua intenção de descobrir a verdade. Isso se deve ao próprio fato de que a razão transformou a natureza em um mero objeto, e não pode assim descobrir sua própria marca em tal objetivação, nos conceitos de matéria e de coisas, tanto quanto nos conceitos de deuses e espírito. Pode-se dizer que a loucura coletiva que hoje vagueia pelo mundo, desde os campos de concentração até as reações aparentemente inofensivas da cultura de massas, já estava presente em germe na objetivação primitiva, desde a primeira vez em que, calculadamente, o homem contemplou o mundo como uma presa. A paranóia, a loucura que erige teorias de perseguição logicamente elaboradas, não é apenas uma paródia da razão, mas está de algum modo presente em qualquer forma de razão que consista na simples consecução de objetivos” (Horkheimer, *Eclipse da razão*, p. 181).

racionais na forma da crítica, um pensamento tipicamente iluminista não deixa de oscilar vertiginosamente entre a crítica como norma e a norma através da crítica, delineando repetidas vezes assim, e até o limite mesmo da indiferença, um moderno mundo das diferenças; mas ao fazê-lo não atina por inteiro justamente com isto, quer dizer, com o quão indiferente pode ser essa figura abstrata num mundo cada vez mais de aparências.

Nesse caminho ambíguo de constituição de um mundo das diferenças — que é o da crítica — no interior daquele historicamente constituído como o da identidade, essa distinção kantiana abstrata de um concreto reino de diferenciações racionais é historicamente criticada no interior do próprio movimento iluminista. Mas indo nesse sentido, apesar de tornar verdadeiramente central a ambigüidade do pensamento moderno, uma nostalgia tipicamente romântica por uma abstrata existência íntegra não deixa de dissimular o quanto uma concreta existência abstrata determina a realidade abstrata da qual romanticamente gostaria de se evadir. Contudo, um pensamento crítico calcado na experiência subjetiva pode buscar algo que faça imediatamente a diferença ao pensar abstratamente tanto num nostálgico ser íntegro quanto num dialético existir íntegro. Ou seja, simetricamente o abstrato existir concreto pressuposto numa diferenciação tipicamente dialética de uma abstrata realidade concreta também tende a dissimular o quanto uma concreta realidade abstrata é determinada por um existir essencialmente abstrato.

No limiar de falência da crítica, derradeiro limite de um pensamento iluminista, uma diferenciação que assuma seu posicionamento ambigualmente crítico visa, sobretudo, as abstratas ilusões infinitas de um abstrato mundo das diferenças, especificamente em sua negação abstrata das ilusões finitas de um mundo da identidade. Mas para compreender isso, é necessário observar ainda antes o processo histórico que absolutizou um eterno fluir abstrato, e do qual um pensamento iluminista busca se distinguir criticamente mediante um íntegro fluir eterno da existência que só poderia ser pensado como absoluto nos termos de uma possibilidade — que seria a da reconciliação entre o eterno e o absoluto — para além do horizonte imediato.

Delineando esse processo em termos gerais e no sentido que aqui nos interessa, poderíamos contextualizar a centralidade de um pensamento crítico precisamente no correr de nossa vertiginosa modernidade modernizadora que tende a deslocar uma

esperada estabilidade presente frente ao que seria, por então, o antiquado, para a permanência acelerada deste processo de distinção, tensionando, assim, até o limite do inesperado, um presente eternamente passageiro e um futuro sempre porvir. Tendendo a transformar um presente mais que ligeiro num passado sem reminiscências cristalizadas, essa aceleração parece tornar o clássico problema do que permanece na mudança cada vez menos equacionável. E se as grandes posições filosóficas oscilaram desde o início entre suas enormes aporias e o vislumbamento de um ultrapassamento, em nossa singular modernidade o abismo entre o pensamento e a realidade das coisas beira as raias do absurdo. Vislumbrada mais claramente esta, no entanto, apenas com um certo deslize da dúvida clássica do objeto para o sujeito, o qual em termos filosóficos se cristalizou de um modo consistente no que ficou conhecido como a revolução copernicana de Kant². Deslocamento, todavia, ainda excessivamente conceitual considerando que a nível teórico se trata justamente de tornar central os limites do pensamento no sentido que esboçamos acima, oscilando Kant, isso sim, entre um profundo ceticismo e uma solução transcendental que preservaria ao menos a verdade processual da relação sujeito e objeto, abstratamente autônoma das relações aí mais propriamente efetivas.

É apenas a problematização romântica desta relação e, conseqüentemente, das possibilidades de determinação de todo dever ser, que busca, como vimos, pensar mais propriamente como central esse deslocamento da dúvida para o interior da própria existência, a qual enquanto *ex-sistere* não seria algo que é — mesmo transcendentalmente —, permanecendo apenas a partir do exterior que muda, isto é, sendo. No entanto, sem uma dúvida profunda de sua própria subjetividade, aqui também se preserva paradoxalmente uma certa verdade, a abstração de uma absoluta precariedade presente. Será Hegel que mergulhará a subjetividade completamente no fluxo histórico, com uma certeza mediada de si que rompe com o em si negativo romântico sem se fixar em certezas a priori kantianas. Mas em seu romantismo peculiar, também ele buscará uma positivação paradoxal do negativo, tentando superar abstratamente o abismo entre pensamento e realidade ao deslocar uma acentuada paixão subjetiva, desejosa de ultrapassar uma vacilante racionalidade constituída, para uma

2 O deslocamento kantiano da percepção de um *Objekt* em sua forma pura para um *Gegenstand* existente apenas para o sujeito que o põe ao mesmo tempo que a si mesmo, fundamenta o caráter subjetivo de todo conhecimento mas preserva excessivamente a objetividade deste.

irresistível razão estruturante compelida a tudo racionalizar, inclusive e principalmente seus próprios resultados. Levando a subjetividade as raias de uma relação absurda com os objetos³, Hegel romanticamente desertifica quem apenas respiraria os ares absurdos do deserto que o pensamento encontra, e isso justamente para povoar este com figuras da consciência portadoras de uma unidade implícita pela qual estas iriam, por então, se diferenciando como crescentemente mais concretas no interior de cada pensamento negador do anterior. Nesta dinâmica estruturação fenomenológica, onde uma sintonia fina vai ajustando as teses e imagens sobre as coisas no correr ordenável do que aparece neste *curso-do-mundo* racionalizável, o problema sobre o que permanece se equaciona singularmente através da permanência da própria mudança, estabilizada esta pela tendência fenomenológica de reconhecimento mútuo entre *consciências-de-si* que vivenciariam imanentemente, assim, as possibilidades abertas por si mesmas através de um outro; em outros termos, uma visibilidade intersubjetiva que opera no campo do uso público da razão kantiana sem os sobressaltos subjetivos que resistiriam à figuração racionalmente acessível de um *curso-do-mundo*.

Buscando compreender como as subjetividades pensantes respiram nesse clima sufocante de um deserto absurdo que é o do limiar de falência da crítica, foquemos daqui em diante a ambígua psicologia de um pensador subjetivo de tipo kierkegaardiano, o qual pensando sobre os limites de um pensamento iluminista calcado na subjetividade reflete paradoxalmente, conforme o modelo desenvolvido no *Post-Scriptum às Migalhas Filosóficas*, não apenas sobre a interdição de um conteúdo permanente numa histórica mudança sem fim, mas também da própria forma do conhecimento. Buscando resistir ao avassalador movimento histórico no interior do próprio, no sentido de criar o clima necessário para que se desperte um interesse outro que não seja o da mudança sem fim, Clímacus/Kierkegaard se esforça para repor o problema do que permanece nesta mudança sem propriamente equacioná-lo, o que levaria a uma distensão sem sentido da justamente absurda falta deste. A autocrítica feita por uma razão que busca compreender seus limites é mais do que um ajuste de termos e menos do que um irracionalismo; ela *apenas* desloca a possibilidade desse equacionamento para a paixão subjetiva com a qual se repõe com precariedade teórica o problema, especificamente através de *migalhas filosóficas* que alimentariam, sem saciar,

3 Para Kierkegaard “não existe mais apenas dúvida sobre isso que eu creio, existe absurdidade disso que eu creio, e existe dúvida sobre eu que creio” (Wahl, *Études kierkegaardienes*, p. 301).

essa esperança de resolução que há em todo necessário envolvimento passional. Se as figuras hegelianas do espírito não deixam de contemplar em grande medida essa necessária paixão que motiva o encadeamento presente do recordado no tempo para quiçá se vir a ser algo que ainda não se é, elas deixam escapar, por outro lado, a ironia de que o domínio do pensamento tende a distensionar o caráter tragicômico pelo qual o fracasso mais que possível deve comicamente ser percorrido para que talvez se fecunde uma possibilidade outra. E é justamente visando essa tensão que se segue outro ensaio após a explicação *Post-Scriptum não-científica* daquelas *Migalhas Filosóficas* que situam a verdade de um pensador subjetivo no interesse infinito por uma eternidade auspiciosa através de uma apaixonada interiorização subjetiva: segue, como sugere, aliás, o próprio subtítulo do texto aqui focado, um novo ensaio no interior do mesmo, composto este mimeticamente mas com a torção subjetiva suficiente para explicitar de modo problemático — na forma de um subsídio à vivência do problema da permanência na mudança — o caráter propriamente patético-dialético deste.

Voltaremos mais tarde a essa decisiva torção subjetiva no sentido de se esboçar recorrentemente um outro ensaio do mesmo, mas é necessário compreender ainda antes como pensa um pensador propriamente subjetivo. Seguindo por esse caminho, vemos que absurdamente impotente em fixar conteúdos e formas, um pensador subjetivo tende a reconhecer com Hegel a necessidade de diferenciar em cada pensamento o pensado da coisa mesma que se pensa sem fixar o pensamento kantianamente aí apenas no aspecto fenomenal do problema, no final das contas, aquele do que permanece no que muda. E assim, sem poder se resguardar de uma dúvida absurda sobre a integridade da própria subjetividade num sentido transcendental que efetivasse em perspectiva a relação crítica entre sujeito e mundo, um pensador hegeliano diferencia no interior dela uma negatividade implícita que é a do próprio pensar subjetivo. Diferença, contudo, que ao esboçar o quadro absurdo tende paradoxalmente, como temos acompanhado, a cristalizá-lo em um novo sentido, o qual termina, em última instância, por distensionar a necessária paixão com que se nega o pensado.

Se em Hegel e Kant a razão se expande tensionando com as críticas bordas de seu próprio pensamento, num pensamento mais propriamente subjetivo não se engloba numa unidade outra o objetivamente pensado como indeterminado, mantendo-se, ao contrário, uma fecunda incerteza infinita. Ou seja, a diferença em cada pensamento

entre o pensado e o que se pensa não está no reconhecimento da negatividade que todo pensamento carrega como indicador de uma necessária extrapolação do pensado, mas na negação efetiva feita por uma subjetividade que, respirando os ares de sua própria impotência, pensa essa diferença subjetivamente como infinita, e, portanto, como sendo, a cada vez, mais propriamente uma diferenciação. E que isso tenda novamente a formar uma unidade outra é uma consequência de que essa diferença tragicomicamente é pensada justamente no interior de um pensamento, o qual, justamente por isso, apenas ensaia a exposição do problema a cada vez sem se iludir com o alcance disso; preparando, assim, quiçá a possibilidade de um equacionamento quando, ironicamente, este não for mais propriamente um problema. Desse modo, essa diferença não está propriamente no interior de cada pensamento pensado, na negatividade de cada pensar, como se fosse essa uma pura e simples figura da consciência⁴, mas no interior daquilo que se pensa, e que, seja o que propriamente for, é pensado por um pensador subjetivo como outra coisa que não apenas um pensamento; o que, aliás, em última instância, envolve mesmo aspectos naturais próprios daquilo que se pensa e que não são claramente discerníveis quanto a sua origem mais propriamente pensante ou mais propriamente natural numa realidade subjetivada como a nossa. Em outros termos, essa diferença é pensada na resistência que cada pensado oferece ao pensamento, isto é, nessa negação absurda do que é negado por um sentido tendencialmente objetivo que se quereria absoluto⁵.

À reflexão moderna de que a subjetividade é a verdade segue-se uma segunda reflexão para o pensador subjetivo no sentido de que, paradoxalmente, ela também é a não-verdade, e que, portanto, essa negatividade subjetiva é ela mesma reflexo do abismo entre o pensamento e a realidade, tão absurdamente largo e cartesianamente interiorizado no plano do pensamento que a consciência tende a se iludir como se fosse ele mesmo uma ponte⁶: um imaginário traçado pontilhado do salto que forneceria ao

4 No interior de um pensamento subjetivo, às figuras da consciência contrapõem-se ironicamente figurações de subjetividade como as dos heterônimos kierkegaardianos com suas paixões e razões bem como com suas incessantes buscas pela criação estético-ética de imagens diferenciadas.

5 “A distância do sujeito com relação ao objeto, que é o pressuposto da abstração, está fundada na distância em relação à coisa, que o senhor conquista através do dominado” (Adorno e Horkheimer, *Dialética do esclarecimento*, p. 27).

6 Uma ponte estruturante estruturada pelo amálgama quase instantâneo de infinitos pontos móveis estreitados pela síntese imediatamente formada por efetivas negações de suas próprias negações. Para

menos uma certeza abstrata através de uma negação metódica esperançosa de encontrar assim, numa chave mais dinâmica, os mesmos princípios fundantes do *cogito*.

Essa dupla reflexão distingue o pensado em geral do pensar propriamente subjetivo que o repete singularmente, caracterizando, assim, o essencial pensar no devir de um pensador subjetivo que comunica apenas indiretamente seus pensamentos. Diferença que faz ecoar ironicamente da imediatidade de cada pensamento pensado justamente aquela distinção entre o pensado imediatamente e o que se pensa, mas agora

Hegel, mesmo sendo um ponto móvel, a arbitrariedade de um princípio mais íntegro tensionado kantianamente com as abstrações subjetivas dominantes apenas contempla abstratamente uma movimentação subjetiva. De um modo ironicamente semelhante, podemos dizer que, resistindo-se à abstração do próprio sentido dialético, alonga-se infinitamente o ponto móvel pressuposto de uma efetiva movimentação até mesmo o irônico limite de um tempo utopicamente dilatado; e se enfatiza, assim, uma absurda antinomia entre este sentido dialético e a possibilidade de um inteiramente outro que esvazie a própria pontualidade e mobilidade mais do que abstratamente reais; ou melhor, tratando-se aqui de desnortizar racionalizações dialéticas, talvez devêssemos falar mais propriamente numa antinormatização. Nesse sentido, um absurdo salto subjetivo não é hegelianamente efetivado para além da racionalidade atual, no interior da qual se resolveria imanentemente suas profundas contradições através de uma transformação conceitual que, pensando subjetivamente, apenas inverte abstratamente a inversão real que objetiva a subjetividade. Apesar das reflexões dialéticas sobre sua própria facciosidade, uma subjetividade que se pensa hegelianamente permanece facciosamente abstrata, pois pensa justamente efetivar-se através de um imediato reconhecimento mútuo das subjetividades em interação; o que sintetizaria, ao final, apenas a mesma universal mobilização permanente pela qual estas tendem a cristalizar mais propriamente um nada. O curto-circuito num ponto tão cego — que é o de uma duvidosa subjetividade — quanto a cegueira criticada invertidamente por um movimento dialético-patético, subsume este ironicamente numa ponte que é, ao final, para o mesmo. Assim como se finitiza um infinito sem fim numa má infinitude, como na transcendentalidade kantiana, também se repete absurdamente com uma indiferente má-fé consigo mesmo a negação que se presumiria de boa fé, já que justamente se nega sua posição abstrata atual com vistas a sua própria integridade: posição que se estabiliza perversamente em sua condição negadora ao negar sub-repticiamente a própria multiplicidade de possibilidades de vir a ser, refugiando-se, assim, no interior de sua própria desagregação íntima pela efetivação imediata de uma intimidade excentricamente toda particular — lembremos aqui das precisas reflexões sartreanas nos pontos em que elas se fazem mais propriamente subjetivas. Trata-se, portanto, de se refugiar do fracasso patético-dialético que obriga toda subjetividade a repetir o mesmo completo esgotamento em cada instante presente, refúgio este na repetição antecipada do próprio fracasso: uma esquizofrenia sem-sentido — figura de uma consciência perversa — em seu distensionamento da situação absurda sem propriamente ter com isso o advento de uma certeza outra; mas que, ao menos, serviria para niilizar sua própria angústia — como diria ironicamente Sartre —, imaginando, assim, uma ponte que na realidade conduz

como uma possibilidade entre o real e o ideal do próprio pensamento. Justamente porque a resistência subjetiva a uma absoluta relação sujeito e objeto é rente e não misticamente intrínseca ao pensado nessa realidade subjetivada por uma existência objetivada, enfatiza-se ironicamente uma qualidade irreduzível daquilo que o pensamento apesar de tudo não deixa absurdamente de pensar. E desse círculo crítico onde o pensar resiste a essa resistência ao pensar não se sai reflexivamente, mesmo que se refugie de seu desorientado andar em círculos — mal-entendendo o paradoxo de um além *apenas* no interior de uma reflexão — num movimento espiral de um reflexivamente imediato *vir-a-ser* que nega sub-repticiamente as possibilidades de um devir outro. Trata-se, pelo contrário, de desmontar o mecanismo reflexivo no interior do próprio⁷, equacionando ironicamente o problema do que permanece na mudança acelerada da realidade atual justamente quando, repita-se, deixar de ser um problema e não quando for adequadamente formulado.

Assim, a absurda relação com as coisas que penso é, como uma possível certeza, só uma hipótese do pensamento e não uma unidade outra. E sem um segredo a desvendar por detrás do processo vivido a cada vez, antes que descascar camadas que obscureceriam uma relação apaixonada com as coisas para resgatar, assim, uma integridade preservada, trata-se mais propriamente de mostrar o oco do mecanismo por

para um outro do mesmo ao invés de diferenciar a possibilidade incerta do outro de um si feito abstratamente seu próprio outro. Cerrando seus olhos com vertiginosa má-fé — outra figura de uma consciência perversa — se entende mal a repetição do mesmo como um imaginário salto brejeiro sem maior gravidade até as alturas mesmas de uma humanidade em geral, a qual subsumiria o homem efetivamente existente até reduzi-lo mesmo a um mero jogo de sombras com a realidade social por detrás deste mais do que lúgubre existir às cegas.

7 *As Férias de Hegel*, de Magritte, ironiza essa antecipação do próprio fracasso ao mostrar uma subjetividade refém de um mecanismo criado por ela própria que mesmo sem uma utilidade imediata para o sujeito (pois não chove) possui uma presença mística da qual o sujeito não pode se livrar se não quiser comicamente naufragar (em um copo d'água), ainda que absurdamente não chova. Essa mobilização permanente — até nas férias —, mostra o que há por trás de um abstrato viver nas aparências de necessidades objetivas: não uma necessidade essencialmente subjetiva e sim mais propriamente uma artificial, que mobiliza compulsivamente até o mínimos detalhes da existência; mas que desmobiliza, por outro lado, com a possibilidade de uma ruína que tragicamente beira o cômico, qualquer afirmação de, por assim dizer, uma intensa vida sob o sol, isto é, sem esconder-se dele por detrás das aparências de um mecanismo qualquer. Uma inutilidade útil, portanto, para o tragicômico encastelamento de si nas ruínas ainda administradas de seu próprio kafkiano castelo.

uma ironia que exponha a couraça invisível de Marte — como diria Clímacus/Kierkegaard — com a qual um pensamento sofista esconde seu próprio eu em seu movimentar-se puramente a esmo: uma maiêutica⁸ dupla reflexão que prepare uma erótica criação de possibilidades para se ir além do atual isolamento perversamente voluntário.

Repetindo, o deslocamento da dúvida clássica para a subjetividade compromete não apenas sua capacidade de propor eticamente um dever ser para si⁹, mas também seu próprio existir mais naturalmente subjetivo: mesmo que seja através de uma imediata experiência melancólica romântica que se resguardaria singularmente íntegra de toda desagregação íntima causada por si mesmo; ou ainda através da variação hegeliana que tensiona até o limite do inconsciente essa singular experiência de perda da experiência mais imediata com uma razão fenomenologicamente consciente disso, a qual, por então, se preserva mantendo-se estritamente rente a essa experiência essencialmente negativa até a possibilidade mesma de uma experiência imediatamente mediada¹⁰. Se um

8 Numa realidade absurdamente mais subjetivada do que a socrática é necessário humor para compreender que o desejo de ser senhor absoluto do sentido manifestado numa negatividade infinita irônica afasta este, numa ironia involuntária, ainda mais. O sentido paradoxalmente afastado para dentro de sua própria interioridade isola absurdamente a si mesmo em presenças instantâneas de si sem uma unidade maior consigo. E por isso, numa maiêutica moderna são necessários diálogos indiretos como os dos ensaios de subjetividade dos heterônimos kierkegaardianos, os quais de modo paradoxal situam ironicamente a confiança abstrata com que uma personalidade concreta irônica busca fazer as questões certas para duvidosas subjetividades, dentre as quais ela mesma. Assim, um pensador subjetivo esforça-se, no interior de uma melancolia ainda mais profunda que a socrática, por expor essa situação irônica como a da possibilidade erótica de encontro consigo mesmo na figura de um outro si, situando-a socraticamente, por então, entre a sabedoria e a ignorância, quer dizer, dialeticamente entre uma riqueza potencialmente infinita e uma pobreza finita no interior da qual essa se forma e que justamente por isso não absolutiza esta.

9 Seguindo na mesma toada, assim como o abismo escancarado pela dúvida metódica não foi ultrapassado pela cogitação de uma subjetividade inteiramente rente à repetição do pensamento, se pensarmos nas problematizações pós-cartesianas tendentes a todo tipo de harmonização com o exterior, também a reconceitualização desse abismo por uma revolução copernicana de Kant não foi ultrapassado por um imperativo categórico que motivaria uma subjetividade inteiramente rente a repetição de uma racionalidade subjetiva, se pensarmos nas problematizações pós-kantianas tendentes a todo tipo de harmonização de si consigo mesmo.

10 Distingue-se subjetivamente da necessidade de pensar imediatamente todo existir, após dúvidas metódicas sobre sua integridade, uma outra necessidade que seria a de negar todo existir imediato para

pensador subjetivo critica a paralisante inatividade romântica que aspira nostalgicamente uma integridade perdida, ele também se mantém autocrítico quanto às possibilidades reais de uma duvidosa subjetividade buscar a si por si mesma no devir. Por isso, pensa a negação do pensado que esvazia a representação de um interior fixo em cada momento de resistência do exteriormente pensado, nos limites mesmos de sua própria distração reflexiva. E assim, atento a essa irônica condição *sub specie aeterni*¹¹ de uma absoluta negatividade *quase* inconscientemente rente a toda negação, um pensador subjetivo contrapõe ironicamente a essa fixidez de uma eterna negação de todo ponto fixo, um pleno devir interior estético-ético preparado como decisivo a cada instante por uma subjetividade melancólica com o arruinar-se metodicamente a si mesma; mas sem se iludir romanticamente, contudo, que isso diferencie ao menos uma desafiadora integridade instantânea¹².

Com esse infinito devir interior, a verdade ultrapassadora do abismo entre sujeito e mundo, que foi profundamente interiorizada como salvaguarda idealista do interminável parêntese que tende a ser a modernidade, é mais uma vez deslocada conforme se trilha os passos de um caminho absurdo: paradoxal deslocamento para o

pensar imediatamente a negatividade em si de todo existir que flui para si, no caso, após negações metódicas da integridade de um existir simplesmente pensado em si mesmo. Contudo, é necessário aqui ainda pensar a ironia de que é justamente um duvidoso existir abstrato que existe essencialmente negando a si mesmo. Como numa realidade abstrata o princípio ainda é abstrato, poderíamos dizer ironicamente que penso subjetivamente, logo existo abstratamente buscando existir numa relação inteiramente outra.

11 “O resultado especulativo é uma ilusão, pois o sujeito existente deve abstrair, no pensamento, o fato que existe, para ser, assim, *sub specie aeterni*” (Kierkegaard, *Post-Scriptum*, p. 81). Aliás, considerando “que o ser ele mesmo é o que é ao mesmo tempo contínuo na sucessão alternativa” (idem, p. 81), talvez pudéssemos mesmo falar ironicamente numa *sub specie alterne*.

12 Visando uma irônica relação absoluta com o absoluto, essa integridade esquizo-frênica — mais uma figura de uma consciência perversa — intuída em cada instante arruinado por si mesma, tende a recalcar sua própria melancolia para se calcar melhor, assim, num indefinível sentimento nostálgico de uma unidade impossível consigo e com o mundo. Desse modo, esse irônico deslocamento da relação distingue o tragicômico no interior de uma representação do absoluto visando não a possibilidade de devir um inteiramente outro de si, mas sim um imediato ser aparente que esgote como que absolutamente a relação de cada um em cada instante. Uma perspectiva romântica tende a se perder na capciosidade da ironia que ela mesma atualizou com propriedade no interior de nossa modernidade modernizadora, pois mal compreende, até o limite da sublimação, a ausência de um sentido absoluto pelo qual se possa mediar sua relação com este mundo essencialmente subjetivado.

interior de cada relação efetiva entre, por um lado, a real efetivação desse existir que busca uma relação absoluta com o absoluto pela qual põe de modo irônico o caráter problemático de efetivação de sua própria subjetividade e, por outro, a ideal possibilidade de um fluir absolutamente íntegro dessa existência no sentido de algum ultrapassamento daquele abismo; ideal este que, por sua vez, tensiona ironicamente com a atual condensação de possibilidades reais no sentido de reposicionar, no limite da utopia, essa verdade moderna eternamente provisória¹³. Contudo, se a verdade refletida por um pensador subjetivo é escandalosamente posta entre um existir pleno de devir interior e uma verdade inteiramente outra com a qual este aparentemente se relacionaria sem a mediação do pensamento, trata-se mais propriamente aqui de escandalizar os juízos cristalizados de uma época pretensamente esclarecida através de um irônico esclarecimento que, bem compreendido, não se mostra nem pré-moderno nem sequer pré-kantiano. Levada ao limite, a questão de fundo aqui não é a busca por um inteiramente outro através de uma lógica outra mais propriamente existencial, como se fez depois de Kierkegaard e em muito seguindo suas intuições e ambigüidades, mas justamente que já se faça isso implicitamente através do imiscuir recíproco de ser e existir no idealismo pós-kantiano¹⁴. Entre o existir e uma existência inteiramente outra,

13 Um existir real tensiona com sua supostamente livre existência ideal até interiorizar nesta a livre projeção de ideais como apenas uma possibilidade ideal, concluindo, assim, pela arbitrariedade dos princípios postos pela liberdade abstrata de um existir travado em si por si de um modo que parece mesmo demoníaco; mas ao fazê-lo, ele compreende que simultaneamente já está dialeticamente interiorizado em si a necessidade real, criada em uma realidade subjetivada, de se situar num modelo específico de existência, no caso, como uma não-liberdade, e conclui, por então, pelo recalque de um existir que se efetiva abstratamente, acreditando alienadamente não ser alienado diante de uma realidade alienada criada por si mesmo. E esse estreitamento de uma identidade dialética entre os termos aponta ironicamente aqui para uma dupla dimensão da resistência a esse processo de alienação realizado segundo a duplicidade ambígua de toda forma reflexiva: um livre existir ainda antes que ser livre busca, mesmo que por um instante, resistir ao ser introjectado na forma de uma não-liberdade, da mesma forma que um ser livre ainda antes de expressar realmente um existir efetivo é propriamente uma possibilidade ideal introjectada por uma duvidosa subjetividade na forma de um não-ser. Desse modo, o dilema de uma existência subjetiva aqui refletida é propriamente de existir ou não-existir em cada instante de sua existência, e isso na medida ambígua de seu ser e não-ser existente.

14 “As coisas se passam como se o problema fosse posto no momento em que a pesquisa científica chega em seu ponto máximo, quer dizer, como se o esforço pensante e crítico em direção à perfeição fosse a mesma coisa que o esforço para o problema. A exposição retórica distrai intimidando a dialética. A

que ironicamente demanda um outro existir, situa-se uma existência real que melancolicamente não se afasta em nenhum instante de sua condição reflexiva, resistindo por dentro, ao contrário, à inversão real que idealizando ideologicamente sua efetivação ideal como real preserva a redução de si e do outro feita pela racionalidade instrumental dominante.

Distinguindo o esforço por repor o problema de uma busca efetiva pela perfeição, um pensador subjetivo reconhece escandalosamente a dimensão crítica de uma perspectiva ateísta em contraponto a doutrinárias afirmações existenciais, inclusive as de caráter mais estritamente religioso, que tendem a distensionar essa necessária relação absoluta com o absoluto. No entanto, essa deificação de si ou da intersubjetividade reinante também busca escapar imediatamente do absurdo, e se não por um império que subjuga a subjetividade recalcitrante, ao menos por este solitário reinado no deserto que tende a internalizar este subjugar ao deslocar o foco de uma natureza histórica para uma natureza mais imediatamente humana¹⁵. Um pensador subjetivo reflete mais propriamente um paradoxal pensar antiteísta¹⁶ que suspende a

tendência sistemática promete tudo e não tem absolutamente nada” (*Post-Scriptum*, p. 27).

15 Se uma negação feuerbachiana ao panteísmo a que tende a negação metódica hegeliana apesar de si, onde “a imanência em movimento é, se assim podemos dizer, ateísmo provisório” (Camus, *O Homem revoltado*, p. 174), se esta negação compreende que na relação absoluta de um existir humano com o absoluto este é uma projeção humana, ela perde, contudo, a tensão dialética da natureza histórica hegeliana ao tornar imediata uma efetivação desublimadora desta (conf. *Post-Scriptum*, p. 483 e 514). Deslocando o reconhecimento hegeliano da natureza histórica que esclarece o passado da ação humana para um conhecimento mais imediato conforme uma imediata natureza humana, essa verdade agora imanente à experiência humana mais imediata não situa propriamente a subjetividade numa inversão real feita por si mesma, o que exigiria uma ruptura do existir a cada instante com essa racionalidade naturalizada que tudo reduz, tendo em perspectiva, ao contrário, algo inteiramente outro. Feuerbach a situa antes numa inversão real feita pela parte alienada de si que romperia com uma existência inteiramente outra calcada nesta imediata natureza humana que resiste naturalmente em cada instante. Destacando o caráter antropológico de toda teologia, nossa antropocêntrica modernidade afasta esta para o fundo de toda relação racional com o absoluto, não alterando, assim, a racionalidade mais profunda que tende a consumir com sua inversão abstrata essa relação absurdamente abismal da existência com o mundo; ou seja, ao fim escamoteia-se o problema do desejo profundo por uma grande unidade nessa realidade abstrata, como, aliás, assinalou Benjamin com propriedade, embora não sem certa ambigüidade, na tese 1 *Sobre o conceito de História*.

16 Como, aliás, apontou um pensador subjetivo como Camus pensando nos interstícios do pensamento kierkegaardiano.

afirmação de um absoluto sem, no entanto, anular sua possibilidade¹⁷; e nesse sentido, ele se contrapõe de modo mais próprio a um distensionamento de tipo panteísta da tensão entre o existir e a possibilidade de uma existência inteiramente outra que vimos ser apenas ideal.

Em suma, compreendendo a natureza abstrata de uma relação direta com o absoluto, uma irônica dupla reflexão de um pensamento antiteísta foca a cada instante naquilo que existe imediatamente mais próximo de si¹⁸, mas não para absolutizá-lo pela

17 Comparando-se com a negação ateísta, a tensão com o absoluto pareceria mantida na suspensão de qualquer afirmação por um ceticismo de tipo agnóstico. Contudo, afastar a razão do problema, e não por criticar a supremacia do pensamento, mas para resguardá-la sem maiores contradições, é aqui ainda mais distensionante — no sentido de desmotivar a ruptura com essa racionalidade atual — do que manter o problema negativamente.

18 Para além de uma relação meramente tautológica com um absoluto para o qual não encontro mediações, um pensador subjetivo expõe o caráter crítico destas em cada aqui e agora enquanto visa uma relação mais efetiva consigo e, conseqüentemente, com o mundo. Seguindo uma lição rousseauiana, no sentido de que todo discurso moral tende a ser um “mero sermão de palavras vazias”, *Temor e tremor* enfatiza a visada indireta da ética sobre sua própria virtude e, em conseqüência, também sobre as do mundo: “o dever de amar o próximo: é dever, na medida em que este dever está referido a Deus; no entanto, no dever não entro em relação com ele mas com o próximo que amo. Se digo, segundo esta relação, que é um dever amar Deus, enuncio uma simples tautologia, sendo aqui tomado *Deus* no sentido totalmente abstrato de divino, de geral, de dever. Toda a vida da humanidade arredonda-se então e toma a forma de uma esfera perfeita, de que a moral é ora o limite ora o conteúdo [...] esse homem desvaira, ama um fantasma que, se chegasse a ter forças para falar, lhe diria: *Não peço o teu amor, fica na tua esfera*. Se cremos amar Deus de outra forma, este amor torna-se tão suspeito como aquele de que fala Rousseau, e segundo o qual um homem ama os cafres, em lugar de amar o seu próximo” (Kierkegaard, *Temor e tremor*, p. 292, grifo meu). No entanto, um rousseauiano poeta do instante extático inspirador de um arrebatamento íntimo transparece uma possibilidade de reter um curso alienado do tempo — seguindo Starobinski em *A transparência e o obstáculo*, especificamente p. 97 e 109 — através de uma ambigüidade abstrata, pois sublima o precário instante presente de livre efetivação de um desejo de transparência *apenas* no limite ilusório de uma paixão nostalgicamente íntegra. Comparativamente, um kierkegaardiano poeta do instante dinâmico visa o paradoxo de se manter todo eterno estritamente rente a uma realidade histórica que interdita, ao se fazer absoluta tanto na forma como no conteúdo de um eterno fluir abstrato, o resguardo de um sentido passional naturalmente transformador no interior deste mundo de aparências. O que implica numa resistência não, portanto, por passionais obstacularizações instantâneas ao curso alienado do tempo que obstacularizaria toda transparência, mas paradoxalmente em cada decisivo instante de uma “relação com o geral tomando como referência o absoluto, e não a relação ao absoluto em referência ao geral [...] O Indivíduo se refere como tal absolutamente ao absoluto”, mas

sistematização de uma lógica do aqui e agora¹⁹ e sim para vislumbrar uma precária lucidez resistindo no interior dessa densa cerração que é a de um ilusório pensamento abstrato²⁰.

Num mundo de aparências que parece absurdamente sem mediações para se pensar relações mais efetivamente concretas, e vivido com uma proximidade apenas ambígua de si mesmo, todo existir mais do que ser pura e simplesmente um existir se dilacera internamente, vislumbrando-se, portanto, uma efetiva proximidade de si *apenas* na precária resistência à sua própria alienação. Mas ciente da capciosa ambigüidade existente no distanciar-se de um distanciamento abstrato generalizado como concreto, um pensador subjetivo que nega dialeticamente uma negação abstrata se resguarda com ironia das mais que sintomáticas infinitas sublimações de sua própria precariedade. E desse modo, nesta realidade abstrata onde o mais próximo de si é ironicamente o seu alienado distanciamento de si, e conseqüentemente do outro, um pensador subjetivo compreende que a reconstituição de relações efetivamente mais concretas precarizadas por si mesmo se faz, antes de tudo, pela resistência a mais concreta possível a cada aqui e agora mais do que abstratos²¹.

especificamente no sentido de fazer transparecer no instante de resistência a esta generalidade absoluta uma irônica “interioridade incomensurável em relação à exterioridade” (id., p. 293).

19 Como tende a fazer, por exemplo, Wittgenstein propondo jogar a escada fora de vez para não se iludir com um mundo de abstrações que impedem o mergulho imediato num mundo que é aqui abstratamente afirmado como íntegro. Ou ainda, quando este autor pensa um jogo de linguagem mais duradouro num segundo momento, após ter problematizado a possibilidade de um simples retorno ao sistematicamente abstraído; o que para ele permitiria, ao final, preservar um resto crítico ao nível de uma lógica existencial, a qual seria — num jogar excessivamente a sério com os paradoxos modernos até o limite de sua naturalização — potencialmente resolvida atrás da consciência apesar de estar em permanente processo.

20 “Não é tão difícil viver numa ilusão, entre as brumas cinzentas de um nevoeiro perpétuo e libertar-se da ilusão pela reflexão na ilusão e deixar que esta atue com todo o poderio na consciência que nem por isso se deixa enganar. Não é tão difícil evocar aos nossos olhos o passado como exorcizar da nossa frente o imediato para dar lugar à recordação. É nisso que residem, propriamente, a arte da recordação e a reflexão à segunda potência” (Kierkegaard, *O Banquete*, p. 36).

21 Podemos compreender um pouco melhor a ambigüidade dessa resistência observando bem pontualmente como se dá no interior da obra kierkegaardiana essa ética relação indireta com qualidades morais em geral, a qual nos faz perder, sobretudo, toda exata medida de uma ação. Pensamos mais especificamente na correlação entre a figuração poética de um Indivíduo em *Temor e tremor* vista em nota anterior, a qual não possui a verossimilhança heteronômica da personalidade concretamente psicológica que a configura, e a crescente interiorização desta figuração nos heterônimos seguintes como

E seguindo assim essa perspectiva crítica, uma suspensão antiteísta que ironicamente não suspende em absoluto o absoluto, espera, por então, que algo aconteça no interior da desesperança atual, mas isso caso salte com ironia para um pleno devir interior neste instante que poderia sim fazer a diferença²², contanto — esse o ponto central aqui — que operasse numa racionalidade outra²³.

Por isso tudo, sem poder se distanciar o suficiente do alienadamente pensado para expor o problema de uma diferenciação efetiva sob o risco de sucumbir ao

Clímacus e Anti-Clímacus. *Apenas* esboçando poeticamente figurações estético-éticas desse precário devir ético, Johannes de Silentio/Kierkegaard destaca a figura de um cavaleiro da fé a qual poderíamos compreender, visando a comparação esboçada, como contraposta a uma subjetividade moderna que interiorizou dramaticamente o heroísmo trágico seguindo os moldes idealizadores da virtude já mais do que delineados na figuração heróica dos lendários cavaleiros medievais. E diferente do imediato sentido ético que guiava a fé destes, os tortuosos caminhos da virtude daquele outro cavaleiro não são nunca decididos de antemão por um juízo moral de natureza extra ou mesmo inter-subjetivo; antes da escolha por algo que o extrapole, universalmente falando, ele deve absurdamente escolher em cada decisivo instante não dissimular a tensão entre este seu existir precário e os elementos, inclusive e principalmente morais, de sua existência mais imediata. Escolha esta tendente criticamente à abstração, todavia, quando heterônimos posteriores, mais complexos em termos de uma personalidade concretamente psicológica, interiorizam reflexivamente esta precária integridade exposta poeticamente. Mas essa complexidade não implica exatamente, e esse é o ponto, num crescente de concretude de tipo hegeliano no correr da obra kierkegaardiana, pois se a reflexão atenta para a necessidade de superação do abstrato o faz aí apenas abstratamente. Cada heterônimo *apenas* repete, ao contrário, o ensaio de um contato concreto consigo mesmo, bem como o caráter patético deste diante da abstração generalizada atual, resistindo a esta tanto quanto ao seu próprio fracasso em resistir. E isso justamente pela tensão, seguindo o viés comparativo proposto, entre a possibilidade de uma personalidade distanciada da figuração poética configurada por ela e na qual se vive sua absurda precariedade com ideal integridade, e uma outra que, mais complexa, se aproxima dessa figuração ao internalizar essa vivência para expressar paradoxalmente, assim, o quão real é esta falta de integridade. Uma vez ausente essa tensão, não se perde somente o distanciamento necessário contra automáticas realizações de um ideal, e que foi obtido com ironia aqui neste caso da relação entre esta figuração poética de um cavaleiro da fé e o heterônimo que a configura. Uma maior complexidade também tende a se perder em suas próprias abstrações até idealizar sublimadamente sua própria precariedade e esvaziar, assim, o distanciamento necessário que é o da dimensão humorística de se pressupor uma virtuosa boa-fé na compreensão de sua própria má-fé; sublimação esta ambígua como tudo o mais, e que oscila entre uma aceitação cínica da precariedade atual ao ir apenas abstratamente além das relações absurdas de uma realidade que tende a uma abstração crescente, e, por outro lado, um resguardo hipócrita contra a precarização generalizada que se mantém abstratamente aquém desta situação concreta.

criticado distanciamento de uma abstração generalizada como concreta, um pensador subjetivo compreende o caráter irônico da motivação passional de um salto que faça uma verdadeira diferença. No interior de uma racionalidade em que toda diferença entre seu existir e o que se compreende por sua existência atual é crítica, parece resistir paradoxalmente uma desesperada esperança de um irônico esclarecimento dessa modernidade que se quereria absolutamente esclarecida; mas não se trata aqui de um novamente ilusório salto imediato para a perfeição, o que tornaria a ironia tão

22 Compreendemos um pouco melhor a ambigüidade a que tende toda resistência à racionalidade atual observando o quanto a excessiva autoconfiança de um revoltado camusiano formado no absurdo mal compreende a tensão entre sua própria crítica revoltada e a absurda autocrítica sobre as possibilidades de laços imediatamente mais concretos que a formou. E pensando especificamente nestes termos, podemos ver, por então, a oscilação de uma má-fé crítica. Por um lado, uma atividade passiva de resistência que paralisa clinicamente o sentido de justiça presente em toda crítica efetivamente revoltada; o que banaliza toda resistência à aceleração absurda da diluição de laços efetivamente concretos até sobrar somente uma crítica pura e simples a toda e qualquer possibilidade de um sentido fora desta situação, a qual é criticada abstratamente, por então, como escondendo uma pura e simples hipocrisia por detrás de uma aparente banalidade do bem. E por outro, uma passividade ativa que paralisa pura e simplesmente toda crítica, criticando-a por uma dissimulação hipócrita da formação absurdamente autocrítica na modernidade; em outros termos, um refúgio que tende a um místico vazio ativamente esvaziador de toda resistência crítica, identificada esta, por então, pura e simplesmente como um excesso patologicamente desprovido de sentido até o limite abstratamente transparente de uma banalidade do mal. Já contrariamente a esta sublimação da paradoxal objetividade histórica do caráter subjetivamente crítico de uma ambígua condição histórica atual, uma paralisia crítica formada no absurdo visa, pelo contrário — como bem o indica, aliás, abrindo um brevíssimo parêntese, o salto tigrino de um pensador subjetivo como Benjamin — condensar novas possibilidades de atuação crítica no interior desta mais do que dominante realidade abstrata.

23 Diferente da aparência cínica de uma racionalidade outra projetada para além, poderíamos dizer que uma sublimação mais propriamente hipócrita aquém do esclarecimento de uma razão mais do que precária é, num sentido estritamente irônico, como que pré-kierkegaardiana; ou seja, não reflete propriamente sobre o quanto a centralidade da abstração não se dá apenas no plano do pensamento, mas, sobretudo, no profundo entrelaçamento disto com sua motivação passional. Podemos lembrar do alcance histórico desse ponto que é o da paradoxal fundamentação de uma razão precária, observando, por exemplo, as palavras camusianas sobre o primeiro a fazer aflorar plenamente uma nova sensibilidade absurda tendente mesmo a mediar todas as relações modernas, fazendo-o, ironicamente, em conjunto com o Zaratustra nietzschiano: “desde a doença mortal de Kierkegaard — ‘esse mal que confina com a morte sem mais nada depois dela’ —, os temas significativos e suplicantes do pensamento absurdo se sucederam. Ou, pelo menos, e essa minúcia é fundamental, aqueles do pensamento irracional e religioso”

instrumental quanto a racionalidade criticada até o limite mesmo de uma posição cínica. É necessário humor para repetir a cada instante o esforço por expor sempre mais uma vez o mesmo problema do que permanece nessa modernidade que tudo muda, e isso resistindo nos limites mesmos de uma ironia que se fazendo mestre absoluta do sentido tende a corroer inclusive o próprio ironista com sua separação equivocada entre equacionamento e resolução do problema. Contudo, o próprio humor se faz crítico, não se podendo deixar de sorrir da inversão ideológica real que efetivamente separa estes e faz retornar, assim, a necessidade de repetir, mesmo que não absolutamente, o estrondoso riso da ironia já mais do que esboçado nesse sorriso.

E desse modo, pensando-se subjetivamente em todo esse esforço sisífico pela reposição do problema e seus volteios interminavelmente ambíguos, podemos compreender melhor, de agora em diante, que uma verdade paradoxal não é uma verdade sem sentido, mas, como temos visto, a verdade de uma sem-sentido realidade invertida, figura de uma consciência perversa que idealiza a realidade de uma verdade esperando realizar instantaneamente, assim, seu ideal de verdade. Tampouco é uma verdade transcendente à história, pois pressupõe uma infinitude atrás de si a cada instante em que busca propriamente por as condições de um salto com infinito devir interior em direção a um inteiramente outro. Situando-se melancolicamente diante dessa histórica inversão real, um humorista, repita-se, faz passar dialeticamente uma verdadeira seriedade ética com a qual a subjetividade se efetiva a si mesma, pela efetiva resistência a essa racionalidade atual em cada instante que lhe é mais próximo. O que o (Camus, *O Mito de Sísifo*, p. 42). Quanto ao pormenor, é necessário repetir que se a relação de Kierkegaard com um pensamento mistificador é realmente ambígua, essa ambigüidade, todavia, se faz tão metódica que parece haver aí um componente que poderíamos mesmo qualificar como essencialmente crítico, e que opera através de uma ironia muito bem calculada lá nos interstícios mesmos de um pensamento tendencialmente totalitário no sentido de buscar indicar aí as condições necessárias para sua superação. E mesmo não chegando a ser isso uma novidade completa — basta prestar atenção, por exemplo, na tese qualificatória de Adorno —, fazemos deste ponto, é importante frisar, o cerne mesmo da tese de que *sintomaticamente* não há uma compreensão suficiente a respeito da centralidade de uma diferenciação ambígua que é inerente ao pensamento crítico moderno. O qual, justamente por isso, se mantém sempre rente ao Império Ideológico atual, como diria Camus, isto é, a esse complexo abstrato terrivelmente concreto que aterroriza a todo instante com a possibilidade — que de modo algum é apenas exterior — de se cruzar o limiar de uma falência que não é apenas da crítica, mas ainda mais essencialmente de todo um ambíguo projeto de civilização progredindo ambigüamente até o limite mesmo de uma barbárie.

leva a distinguir, por então, e à meia luz, uma necessidade diferente da do pleno fluir histórico: a necessidade subjetiva de uma passagem qualitativa na imanência através de um pleno devir interior. Sendo justamente esta paixão subjetiva o que resiste no interior de uma necessidade histórica motivando esse esforço da razão pela verdade: uma necessidade irreduzível à imediaticidade proposta por qualquer sistema da existência tendente a se distrair do caráter duvidoso da subjetividade aqui pensada.

Portanto, essa absurda problematização de uma esclarecedora necessidade imanente à subjetividade problematizadora de necessidades naturais e, posteriormente, também das absolutamente transcendentais, antes que principiar caprichosamente do nada reflete sobre essa irônica possibilidade mais do que real de uma realidade abstrata²⁴. Nesta, principiar por um existir abstrato concreto pensado abstratamente como abstrato não é pensar a partir do existir, mas do que se pressupõe ser seu ser abstrato, assim como principiar por um existir concreto abstrato pensado abstratamente como concreto parte da pressuposição do ser concreto de um existir. Em ambos os casos, se o pensamento tende a problematizar a fundo suas posições e suposições não o faz com o que há de mais profundo em si, não circundando subjetivamente seus pressupostos até ensaiar uma diferença crítica no interior de si que faça vislumbrar seus próprios limites. E é neste sentido que a paixão subjetiva de um existir carente de sentido ético principia por escolher efetivar em cada instante uma irônica relação absoluta com o absoluto para resistir, assim, a uma razão abstrata avassaladora, e tendo em vista, para tanto, a possibilidade ideal de uma felicidade imanente à sua relação consigo e com o mundo que seja ironicamente distinta da infeliz imanência atual. Contudo, e aqui há uma diferença, quando o pensar irônico sublima a melancolia que o

24 Essa distinção é particularmente importante para se compreender dialeticamente a centralidade crítica de uma resistência que se mantém ambigualmente periférica a essa lógica dominante. O patético recomeço na periferia como que agregada a um centro imanentemente irradiador da verdade é também índice privilegiado do vazio da racionalidade dominante. Como nos faz compreender bem, por exemplo, a acuidade de um Machado de Assis, em especial quando realçada pela igualmente arguta percepção de um crítico como Schwarz em *Um Mestre na periferia do capitalismo*. Autor esse que com ironia lúcida e cortante, conforme a natureza crítica do objeto visado, fez gravitar figurações artísticas, através de sua visão periférica privilegiada de autor, ao redor do centro oco que rege ideologicamente essa abstrata realidade na forma de um sistema vertiginosamente imanente, no qual as idéias estão, em última instância, abstratamente bem centradas apenas quando fora do lugar mais propriamente concreto com o qual elas a princípio se relacionariam.

preparou, mal-entendendo a má-fé de afastar mais longe ainda uma possibilidade apenas ideal até esquecê-la por dolorosamente não ser real, ele tende a se acomodar com perverso prazer na incômoda posição de pleno senhor de um sentido absolutamente precário; mistificando caprichosamente sem mais — aí sim — todo sentido propriamente subjetivo.

E é nesse esvaziamento sem-sentido da busca por um infinito devir interior que mesmo incerto talvez faça a diferença a cada instante, que se situa a má-fé mais do que centralizada de uma posição cínica com sua abstrata certeza da indiferença em se buscar um sentido. Acreditando nada ser possível num mundo de aparências, uma razão cínica instrumentaliza um discurso prático de conveniência que é descartado não pelo esgotamento de uma performance entre uma realidade abstrata e uma possibilidade apenas ideal de uma realidade inteiramente outra; mas sim de sua eficácia mais imediata entre uma realidade abstrata pensada abstratamente e a mesma que pensada concretamente, inclusive por meio de irônicas possibilidades ideais, é pura e simplesmente: poder; o que, aliás, retoma, numa chave mais perversamente esclarecida, o próprio sentido abstrato real dessa modernidade modernizadora. Recalcando a profunda melancolia pela qual se apercebeu da irônica situação de uma subjetividade sem sujeito, uma posição sem-sentido naturaliza o absurdo por um complexo paranoico, figura emblemática de uma consciência perversa, posicionado dissimuladamente numa mistificada objetividade sem objeto²⁵ — a qual se aproxima de cada coisa para melhor se afastar de sua dignidade mais própria. Em suma, trata-se de uma patológica estrutura racional que cada vez mais absoluta dispensa quaisquer justificações exteriores ao fluir de sua própria dominação, consideradas estas — ainda romanticamente — como aparências ingenuamente românticas. No limite da ilusão, uma mistificação na forma de uma demoníaca perversão sistemática em cada instante²⁶.

25 Como diria um pensador subjetivo, todo niilista “preferirá ainda *querer o nada* a *nada querer*” (Nietzsche, *Genealogia da Moral*, p. 149), sublimando este nada em alguma perversa estrutura identitária qualquer. E é neste sentido que, acompanhando-se Camus em *O Homem revoltado*, uma paralisante nostalgia romântica entre a impossibilidade de nada querer e a perversão generalizada dos fins é ironizada nietzschianamente por algo como uma nostalgia sem objetivo, pela qual se buscaria esvaziar um *pathos* dominante perversamente apático em sua sublimação da relação com o mundo como se fosse meramente de meios e fins.

26 Tendência, aliás, percebida com fúria por Sade ainda na aurora do processo, intuída com profundidade melancólica pelas inversões malditas dos românticos, refletida pelos estudos ambíguos e dilacerados da

No entanto, no limite de se sublimar mais uma vez o problema todo em um sentido negativo, é melancolicamente necessário jogar com a ambigüidade de um pensamento crítico, como foi feito antes em relação ao pensamento crítico pós-kantiano, para novamente distanciar-se dele um tanto. E o ponto é justamente que numa abstrata realidade subjetivada, a totalidade racionalmente dominante²⁷ tende a estruturar perversamente não só uma fragmentação sistemática da subjetividade, mas também o campo de ação de onde pretende subsumir toda resistência crítica até o paroxismo de incorporá-la como motor mesmo de seu processo. Por isso, diante de uma histórica mobilização permanente de certezas vertiginosamente descartáveis, uma diferença crítica opera metodologicamente no limite ambíguo entre a crítica e sua pseudo-efetivação, resistindo ironicamente, assim, através de uma incerteza metodicamente permanente. E partindo dela, um pensador subjetivo, que não ultrapassa efetivamente a abstração real dominante por algum ponto subjetivamente fixo, busca condensar, diferentemente, a certeza de uma paixão melancólica, visando imaginar pacientemente, assim, subjetivos clarões estético-éticos que distingam mimeticamente alguma subjetividade no interior desse espesso nevoeiro de ilusões que tendem a se fazer absolutamente totais.

Por isso, diante da patética resistência estético-ética no sentido de se vislumbrar a possibilidade de se devir inteiramente outro, o pensamento retrai melancolicamente, condensando, por então, um *pathos* dialético que o faz se concentrar nessa totalitária efetivação abstrata do mundo²⁸. E assim, observando o cômico de se desejar devir a si psique humana schopenhauerianos e kierkegaardianos, e mais tarde nietzschianos e freudianos. Mas sintomaticamente refletida de modo mais amplo apenas no século XX, tanto pelo fenômeno do totalitarismo sócio-político quanto pelo do totalitarismo sócio-cultural e sua industrial cultura de massa, como bem o mostrou a Escola Frankfurtiana, o que permitiu estender, por exemplo, a estatística até a fenômenos que a princípio pareceriam resistir a esse tipo de padronização, como o comportamento humano.

27 Na verdade, o deslocamento da unidade, que incorpora o histórico, para a totalidade propriamente histórica é completado modernamente pela reflexão desta como um processo de totalização, o qual é refletido por um pensador subjetivo, enquanto sistema, como sendo ainda mais propriamente um totalitarismo.

28 “O pensador subjetivo é dialético no que concerne ao existencial. Seu pensamento arrebatase para manter firme a disjunção qualitativa. Mas se, por outro lado, a disjunção qualitativa for empregada pura e simplesmente, se for aplicada de um modo absolutamente abstrato ao homem particular, se expõe ao perigo ridículo de dizer algo absolutamente decisivo e todavia de nada dizer sobre isso” (*Post-Scriptum*,

mesmo uma subjetividade íntegra, o pensamento busca compreender essa comicidade na relação diretamente proporcional entre uma expressão crítica vazia de sentido e a simulação de um devir inteiramente outro. Ou em outros termos, um pensador subjetivo busca observar, com uma irônica dialética existencial formada no absurdo, as infinitas contradições subjetivas de uma psicologia perversa para compreender a paixão subjetiva que move essa duvidosa subjetividade em si até os limites de uma sistemática má-fé, isto é, da compreensão de uma existência abstrata em si para a simulação contínua de um existir inteiramente outro. E sorrindo melancolicamente da absurda interdição de um sentido trágico no interior de um fluir ético pelo qual a subjetividade posta entre um real e um ideal irreconciliáveis ao menos sublimaria heroicamente o profundo abismo, o pensador subjetivo resiste a sublimar sua impaciência; como no caso de uma singular paciência do conceito, aceleradora esta do caminhar absurdo ao compassá-lo por uma triunfante marcha de fracassos, a qual, mais do que abstratamente, se quereria impor como auto-suficiente pelo rufar ruidoso de um abstrato universal concreto.

E assim, buscando resistir a um sentido sublimadamente negativo por uma aproximação dialética desta complexa má-fé, um pensador subjetivo compreende primeiramente que este agir segue a centralidade absurda de um como subjetivo, só que se fragmentando esteticamente até o limite de uma antecipação metódica de seu próprio fracasso²⁹, o que, em última instância, lhe dá mesmo ares éticos de quem ensaiaria criticamente a si mesmo. Mas a seguida afetação de uma resistência ética ao sofrimento de uma busca patética por si que mal consegue fixar seu próprio problema, esvaziando instantaneamente, a cada vez, o que seria a mera idealidade de um existir abstrato, mal-entende a linha tênue que faz do parecer um ser numa realidade subjetivada. Se o perverso esclarecimento deste aterrorizado existir aparente nega pura e simplesmente um sofrer que é sim esteticamente um mal em si mesmo, com isso apenas dissimula seu ainda mais essencial parecer esteticamente um mal em si mesmo num mundo que é de aparências. É necessário, pelo contrário, distinguir uma idealidade abstrata de uma possibilidade *apenas* ideal que busca expor criticamente pela ironia a couraça invisível

p. 297).

29 Aliás, a repetição do limiar de uma falência generalizada, em relação a qual a da crítica é um terrível prenúncio, é tragicomicamente central no interior da racionalidade atual no sentido de mobilizar permanentemente aterrorizadas subjetividades com a perversa possibilidade ideal de uma ruína absoluta de si próprio no interior do existir abstrato atual.

desta dissimulação com a qual se traveste uma realidade mais que sofista. A passividade ativa de um sofrimento de má-fé, por mais que sofra o sofrimento que deveras finge, inverte abstratamente uma inversão abstrata real através de uma paralisante resistência imediata a todo sofrimento ético-estético que em sua hipocrisia sublimada paradoxalmente o perpetua; ou então, numa oscilação vertiginosa que fica aquém da dialética, uma má-fé ativamente cínica que se pensa abstratamente além, movimenta, numa inversão igualmente abstrata, o patético sofrimento de sua duvidosa subjetividade interior sublimadamente para o mesmo. E em sua oscilação absolutamente rente a cada instantâneo existir abstrato, este existir aparente expressa, assim, a distinção para um outro efetivamente íntegro por um nada inexprimível que — num paroxismo melancólico — tende a expressar uma mistificada indistinção dos dois.

Mas para se distinguir da dialética perversa pela qual a posição sem-sentido de uma má-fé crítica esclarece o sentido atualmente dominante, é necessário não cair na armadilha dialética de se expor diretamente este duvidoso interior como um abstrato exterior em si que enquanto abstração só poderia ser dominado por um ativo pensamento de si; quer dizer, por uma reflexão exterior gravitando sublimadamente como uma potência interior outra inteiramente rente a uma certeza mais que subjetiva. Diante de uma existência dissimulada, antes que principiar por uma existência abstrata destacada abstratamente como um em si, um pensador subjetivo parte da paixão subjetiva que há entre uma existência mais imediata e a simulação de uma outra, para esboçar, assim, uma dialética da existência dissimulada que leva o próprio pensamento dialético ao seus limites. — Nesses tempos de extrema alienação é mais do que necessário distinguir o tragicômico que existe por detrás do potente grito melancólico que destacou historicamente a impossibilidade ética de se falar em negação determinada — sem fazer disso um absoluto — diante do horror gerado nas entranhas de uma abstrata realidade subjetivada.

É necessário, portanto, uma lúcida atenção para as paixões inconscientes de fundo que interagem em arrebatamentos mútuos e nem sempre harmoniosos com as razões conscientes na superfície de um pensamento desvairadamente ambíguo. E trilhando, para tanto, um caminho patético-dialético ao encontro daquele que desfça o aparente feitiço que parece agir mesmo sem nenhuma razão, isto é, de si mesmo escondido por um ilusório fetiche, compreende-se, por então, o quão enraizado está em

nossa existência niilista um sistemático existir de má-fé.

Mas visando essa difícil lucidez, precisamos fazer ainda uma distinção crítica fundamental em relação a esse ponto. Como procuramos mostrar, uma expressão estético-ética busca desmistificar não apenas um suposto movimento dialeticamente íntegro tendente a esvaziar toda existência mais propriamente subjetiva. Assim, se há uma recuperação aqui da interdição romântica da ética numa chave dialética, compreendendo o quanto o devir subjetivo, sua mobilidade, é absurdamente móvel no interior de uma abstração concreta dominante, ou seja, *apenas* uma possibilidade; recupera-se simetricamente também a interdição dialética da imediatidade numa chave existencial, compreendendo o quanto um subjetivo ponto móvel entre o real e o ideal, sua pontualidade, é absurdamente desprovida de sentido em si para reverter, ou mesmo para compensar de modo sublimado pela nostalgia, a coisificação recorrente de toda pontual subjetividade. Contudo, por mais que sucumba a uma sistemática má-fé como tudo o mais, a ambigüidade de um pensamento crítico seja romântico seja dialético é ainda assim distinta de sua apropriação acrítica, que sem maior coerência pensa nos ambíguos interstícios destes até interditar simultaneamente todo devir e todo existir imediatamente íntegro e anular, assim, toda ambigüidade verdadeiramente crítica que se equilibra vertiginosamente entre os extremos de um real aquém e um ideal além.

Pensamos de modo mais específico justamente na figura com que nos deparamos mais acima quando nos vimos na eminência de um esvaziamento mistificador de todo sentido criticamente subjetivo até o ponto de torná-lo arbitrariamente referencializado por um mais do que abstrato puro e simples poder. Quer dizer, na crítica acrítica de uma passiva atividade cínica, expressão mais bem acabada de um sistemático existir de má-fé por parte de uma existência niilista, a qual permanentemente aterrorizada com a possibilidade de petrificação de sua própria existência necessita sempre desviar dissimuladamente sua face dos horríveis reflexos de seu próprio vazio, sublimando-se tragicomicamente em alguma forma de expressão aparentemente menos vazia como se não fosse ela mesma sua própria medusa. Escondendo-se nessa interdição simultânea do devir de um existir consistente com sua própria existência e do próprio existir dilacerado por não conseguir se referencializar por essa possibilidade, o cínico mistifica uma crítica pela crítica que se equilibraria vertiginosamente em si mesma; ou melhor, que se apóia mais propriamente, para além deste equilíbrio no puro vazio, numa efetiva

adaptação instrumental à realidade criticada da qual se esperaria enquanto tal um afastamento menos aparente.

Trata-se, assim, da crítica esterilizada de um cinismo que bem poderíamos chamar de esclarecido, pois esclarece perversamente o sentido essencialmente dominador da atualidade, e que se mostra, de modo ainda mais esclarecedor, como o outro renegado de um pensamento propriamente iluminista. A aposta na crítica como motor suficiente de uma transformação mais radical tende a abstrair, em sua insuficiência irônica, da ambigüidade característica das decisivas interdições históricas que fizeram de um pensar abstrato o eixo mesmo de uma abstração generalizada como concreta; aliás, numa modernidade modernizadora, lembremos que é justamente a instabilidade crítica de cada posição o que sustenta a estabilidade de um processo que segue abstratamente sem atinar com o para quê disso tudo.

Como vimos, para esta perspectiva absolutamente pragmática de um existir niilista expresso na forma de uma existência cínica, a paixão subjetiva por uma possibilidade apenas ideal é um sofrimento inútil, restando apenas, em última instância, uma expressão ético-estética do problema sobre o que permanece numa realidade subjetivada³⁰. E de fato, os necessários tensionamentos entre real e ideal nesta fazem todo absoluto — bem como toda verdade e a realidade mesma — ser pensado imediatamente como uma construção estética e não natural ou sobrenatural, ou seja, como um fenômeno essencialmente cultural. Contudo, algo mais permanece: a tensão de fundo com o seu outro recalcado na forma de uma segunda natureza repleta de profundos desencontros do existir subjetivo consigo mesmo. Ou seja, o que realmente permanece não é a abstrata grandeza — ou baixeza — de uma realidade essencialmente humana, mas uma perplexidade com a absurda desorientação no interior desta que oscila entre um paralisante sentido recalcado desesperadoramente tendente ao niilismo e, por outro lado, a necessidade, no limite da desesperança, de um sentido inteiramente outro; sentido este que, numa realidade subjetivada, implica numa transformação total para além e não hegelianamente no interior desta ambigüidade que põe a subjetividade simultaneamente como a verdade e a não-verdade.

E pensando nesta transformação, um pensador subjetivo formado no absurdo, contrariamente a um cinismo esclarecido, paradoxalmente retrai melancólico com os

30 Como, aliás, percebeu Sartre, ao caracterizar o ser humano ironicamente como uma paixão inútil, embora ele próprio tenda ambigüamente a fazer disso um sentido em si mesmo.

limites de um esclarecimento irônico feito por uma expressão repleta de um devir interior em sua relação absoluta com o absoluto, observando do interior desta sua melancolia justamente o cômico de se querer devir uma subjetividade íntegra; e isso até um novo limite irônico que é o de uma subjetividade operando fantasmagoricamente sem sujeito. Procurando centrar-se entre impulsos conflitantes, este pensador ironiza por agora a má-fé de uma paixão subjetiva que mesmo patético-dialeticamente interverte em seu contrário a paixão por um devir resistente ao existir abstrato atual, e isso justamente por que esta é racionalizada como uma abstrata potência imediatamente imanente ao existir.

Mas é sempre necessário resistir a uma apressada resistência que tendendo a criticar mistificadamente de lugar nenhum sucumbe a essa interversão vertiginosa que faz tudo tender desvairadamente a uma indistinção generalizada. Seguindo a ambigüidade desta abstrata realidade reflexiva, uma expressão patético-dialética foca, sob outro ângulo, na mesma dupla interdição que o estético-ético; quer dizer, critica tanto uma mistificação de tipo dialética que dialético-pateticamente antecipa pura e simplesmente o próprio fracasso pela repetição sem fim do mesmo esforço patético, como também uma libertação mística de tipo romântica excessivamente rente a cada patético fracasso³¹. O que é diferente de sua apropriação acrítica cínica, a qual agindo de má-fé nos interstícios dessa ambigüidade crítica interdita simultaneamente todo ser existente pensado seja imediatamente seja mediamente. Filho renegado de uma reflexão iluminista, um cinismo ressentido expõe como que sadicamente um contraponto lógico ao que há de especificamente paranóico numa autonomia de tipo kantiana que bem poderíamos caracterizar como jacobina: um sem-sentido automatismo

31 Se uma expressão ético-estética sublima uma interdição ética num sentido absolutamente estético por mal compreender a extensão desertificadora que coisifica as subjetividades, uma expressão dialético-patética sublima, simetricamente, uma interdição de uma patética imediatidade num sentido absolutamente dialético que mal compreende a extensão fantasmagórica de todo movimento subjetivo. Criticando uma confiança excessiva do pensar moderno sem atentar o suficiente para sua oscilação ambígua entre um sentido virtualmente ético e um pontualmente patético, uma atitude crítica dialética preserva ao seu modo um existir íntegro e termina por expressar apenas abstratamente, assim, a ambigüidade patética e dialética de toda existência mais imediata nesta realidade crítica; o mesmo acontecendo simetricamente com uma preservação excêntrica do ser de uma existência por parte de uma atitude crítica romântica que expressa também abstratamente a ambigüidade ética e estética de todo existir.

esclarecido instrumentalmente rente ao ilusório fetiche que esconde a si mesmo até todo movimento subjetivo parecer autônomo, inclusive em relação à própria subjetividade.

Após sublimar a ausência de uma imediatidade absolutamente natural numa segunda natureza, uma realidade abstrata tende a consumir esquizofrenicamente sua imediatidade absolutamente estética pela indistinção generalizada entre um abstrato existir que efetiva a mesmice de si mesmo e o existir abstrato que efetiva a mesma resistência de si mesmo, paradoxalmente em estreita afinidade³² com aquela das coisas mesmas³³. Essa ausência de uma imediatidade absolutamente natural acentua

32 Contraponto irônico à afinidade mística entre subjetivo e objetivo pressuposta por um pensamento essencialmente abstrato.

33 Mais do que fazer um mero jogo de palavras com tendências nominalistas, um pensador subjetivo tensiona dialeticamente no interior do campo semântico de cada palavra, resistindo à sublimação de um esvaziado universal absoluto em uma estrutura rente ao particular, através, no caso, de uma irônica relação absoluta com cada particularidade tendente a uma absolutização monadológica. Portanto, da mesma forma que a ênfase na existência a compromete não para reduzi-la a um modo de ser eterno, mas para resistir a uma redução que tende a fazê-la viver eternamente como um absoluto jogo de sombras de si mesma, e isso justamente por não distinguir eterno de absoluto numa realidade subjetivada. E da mesma forma que a realidade imediata das coisas é ironicamente comprometida não para sublimar em cada coisa finita um místico absoluto puramente vazio, mas para resistir ao fetiche que misticamente a anima, e isso justamente por não distinguir finito e imediato numa realidade subjetivada. Também cada palavra que expressa algo imediatamente é ironicamente comprometida não para preservar um pré-moderno sentido transcendente ao abismo que, em grande medida, foi escancarado conceitualmente pelos nominalistas, ou então para sublimar — mais consciente, ou melhor, subconsciente do espírito moderno — naquele místico absoluto cada palavra, por então, simplesmente jogada sem uma relação mais própria com o que expressa. Muito pelo contrário, toda expressão numa realidade que se esconde reflexivamente de seus realizadores se mostra uma síntese chave feita por uma consciência perversa que aliena a si e ao outro pela redução de tudo a uma absoluta relação de sujeito e objeto. E a resistência aqui visada pela ironia é, justamente, diante das palavras coisificadas que cada vez mais parecem mover-se por si mesmas até o ponto de serem reduzidas a um mero jogo de linguagem tendente a expressar um jargão vazio imediatamente rente aos acontecimentos, naturalizando-os na medida em que se distrai ideologicamente da natureza do poder que os efetivam. Por isso, a centralidade da palavra numa realidade subjetivada, situada a meio termo entre a expressão objetiva e subjetiva, obriga a distinguir de uma continuidade absoluta da relação imediata que um sujeito absolutamente histórico faz consigo e com o outro até o limite de um jogo misticamente absoluto de caráter ironicamente (e involuntariamente) nominalista, uma outra continuidade que pulsa no interior daquela determinada historicamente como uma possibilidade mesma desta: a de perecimento. Situada entre, por um lado, um jogo de linguagem de cartas marcadas que reencarna asceticamente a finitude numa purificada imediatidade e, por outro, a aposta na

paradoxalmente a decisiva resistência à racionalidade atual em cada instante de mergulho em cada coisa finita que igualmente resiste a ser pensada por ela até o limite mesmo do absurdo; uma afinidade com a natureza aparentemente sem sentido, visto a antipatia imanente ao processo histórico de subjetivação, e que, de fato, pensada imediatamente nada mais é que a expressão sem-sentido de uma consciência perversa. Mas isso ironicamente, pois ela é pensada de modo mais próprio no sentido absurdamente subjetivo de quem, situado ironicamente nas brumosas ilusões infinitas de um imediato mundo de aparências³⁴, busca romper com sua própria subjetividade por uma irônica autocrítica³⁵ com vistas justamente a refazer os laços que atualmente reduzem pura e simplesmente a si como sujeito e ao outro como objeto.

possibilidade ideal de uma relação mais carnal com a finitude que pulsa em si e no outro, um jogo de palavras encarna com ironia profunda ainda mais a abstração real em cada particularidade absurdamente, por então, abstraída como imediata; e o fazendo até os limites de um pensamento abstrato em cada palavra, compreende a ambigüidade de um riso crítico sempre a um triz do ressentimento. Como, aliás, observou com agudeza Arantes no capítulo final de *Ressentimento da dialética* intitulado “Entre o nome e a frase”, no qual observa a atitude kierkegaardiana; embora falte distinguir melhor aí o caráter melancólico com o qual um pensador subjetivo oscila entre o nome e a frase com vistas a uma relação inteiramente outra no limiar mesmo de uma falência da crítica; oscilação esta que tende, como tudo mais, a fracassar na órbita de uma realidade abstrata, mas que deixa ironicamente rastros fecundos no sentido de resistir à desestruturação totalitária até mesmo de um pensar dialético, e isso justamente ao reforçar o *pathos* de algo como um *Sentimento da dialética* (livro de Arantes que, seguindo em muito reflexões adornianas, entre outras, busca modelos, no caso especificamente de teoria literária e sociológica brasileira, que ensaiem uma reflexão mais propriamente dialética; reflexões adornianas estas desenvolvidas em grande medida, por sua vez, a partir das potencialidades que o autor reconhece pulsar ambigualmente nos interstícios de um pensamento kierkegaardiano tão ambíguo quanto seu próprio objeto).

34 “A ironia é justificada frente a imediatidade pois o equilíbrio [que busca justificação dialeticamente], não enquanto abstração mas enquanto a arte de existir, é maior que na imediatidade. Só um ironista existente é, então justificado frente a imediatidade. Uma ironia total válida de uma vez, idéia desvalorizada sobre o papel, é, como toda abstração, injustificada diante de cada esfera da existência. A ironia é, com efeito, uma abstração e uma configuração abstrata, mas a justificação do ironista existente consiste em que ele exprime ele mesmo existindo em sua vivência interior” (*Post-Scriptum*, p. 433).

35 Caso contrário, no limiar da falência da crítica tenderíamos – numa ironia involuntária — à exponencial sublimação de uma crítica crítica, contra a qual, aliás, contrapor-se-ia ironicamente, como bem o apontou Marx, algo como uma crítica da crítica crítica: uma perversa exponenciação real que é sublimada numa redundância sem-sentido até o limite mesmo do esvaziamento de toda efetiva subjetividade.

Num movimento estritamente dialético, ao contrário, resiste-se a essa consumação de uma indistinção resguardando-se a integridade de uma infinitude. Em cada busca subjetiva por se distinguir facciosamente da intersubjetividade no interior da qual se configurou de modo alienado por si mesma, sempre retorna uma abstrata finitude imediata de si. E por esta razão a subjetividade reconhece a necessidade mais do que histórica de reconciliar-se com seu próprio tempo no suprassumir de todas as diferenças que aparecem no curso de uma universalidade histórica imediata de todas as particularidades propriamente subjetivas, e que é o espírito mais próprio, necessariamente absoluto, de uma realidade subjetivada. Universal este, por sua vez, justamente configurado pelo reconhecimento de uma certeza subjetiva quanto ao verdadeiro encadeamento racional dos sucessivos fracassos de figurações subjetivas absolutamente distintas de sua realidade histórica essencialmente contraditória.

Mas para um pensador subjetivo que formado no absurdo pensa na dialética, este movimento todo tende mais propriamente a uma consumação ironicamente involuntária da abstração da finitude na imediatidade que um pensamento dialético desejaria superar por uma imediata infinitude³⁶. E contra o qual se busca justamente uma ironia estético-ética repleta de um infinito devir interior que ensaie fazer a diferença na relação com cada finitude imediatizada de si e do outro, mas que compreende, todavia, o retorno do absurdo fracasso de sua própria infinitude a brilhar como mais um fragmento na constelação de uma realidade fragmentadora que repete apenas a mesmice do mesmo.

36 O pensamento dialético critica a objetividade infinita distinguida de outra que se quereria absoluta por uma operação feita no correr do próprio pensamento objetivo, em parte por um ativo pensar crítico dialético e em parte pelo pensamento abstrato que subsume o estado crítico dos dois na síntese de uma absoluta precariedade. Mas a repetição absolutamente sem fim de um precário sentido objetivo não encontra a cada vez, a não ser abstratamente, as coisas finitas no interior das quais pulsa a singularizadora tensão entre as possibilidades de continuidade e perecimento de si. Por isso, perseguindo a perversidade de uma inefetiva má-infinitude, compreende-se que por aí se efetiva apenas a imediatidade do absoluto para si de um mistificado sub-jecto que abstrai o em si de toda finitude como um igualmente mistificado ob-jecto dominado em seus limites mais próprios pelo uso instrumental de uma razão ela mesma instrumentalizada. Da qual, contudo, se distinguiria imediatamente uma outra de espírito mais propriamente íntegro que superaria — para o cúmulo de uma ironia involuntária — não uma finitude abstrata mas ideologicamente a própria abstrata finitude, faltando aqui justamente repetir aquela mesma distinção da ambigüidade passivo-ativa de todo pensamento crítico que, ironicamente, antes havia efetivado.

Aliás, a tendência modernamente sem-sentido de paralisar a subjetividade que sustenta a própria modernidade modernizadora, indica sintomaticamente o caráter mais essencialmente niilista de uma terrível realidade abstrata que tende a subsumir o próprio discurso da modernidade como apenas mais um de seus momentos³⁷. Como vimos, o terror permanente de subjetividades no limiar de uma ruína absoluta³⁸ é justamente um dos motores fundamentais dessa realidade perversa calcada na instabilidade recalcada de tudo e de todos. Mas não se trata de um estado doentio necessariamente terminal para um pensador subjetivo que busca respirar o clima distinto de uma possibilidade ideal no interior desse ar mais que rarefeito³⁹. Ou melhor, considerando a tendência de sucessivos fracassos, existe sempre a possibilidade — necessidade essencial de um pensador subjetivo — de um Anti-Clímacus/Kierkegaard (o qual, aliás, se bem compreendido, já pode ser visto atuando anteriormente de fundo): a de viver desesperadamente na e da morte de si⁴⁰, num morrer que o próprio Clímacus/Kierkegaard já indicará não se consumir. Embora, invertendo a relação, no anticlímax também opere de fundo aquela possibilidade ideal contraposta à perversidade de uma má-fé aqui particularmente iluminada, pois o devir sistemático desta até o terrível limite de uma falência de si é mais precisamente a sublimação de um vazio atual por parte de uma consciência que se defende pervertidamente de qualquer possibilidade de um existir abstrato expressar um sentido no interior do niilismo atual.

Antecipando metodicamente o próprio fracasso, uma duvidosa subjetividade

37 Para Habermas, ao contrário, ecoando esferas pré-compreensivas heideggerianas numa chave mais propriamente intersubjetiva, há uma dimensão íntegra mais imediata que permanece intocável enquanto esfera da vida, podendo se operar, assim, e sem maiores contradições devido a uma ambigüidade excessivamente calculada, por movimentos críticos reflexivos de intersubjetivos déficits democráticos do pensamento ou mesmo de contradições performativas.

38 Efetivada em catastróficos espasmos nervosos de subjetividades delirantes que historicamente cada vez mais senhoras de si e do mundo mostram-se esquizofrenicamente arruinadas, como bem observou Benjamin ao se referir aos tais poços sacrificiais da Primeira Grande Guerra.

39 “mas esta doença não é até a morte” (*Post-Scriptum*, p. 407).

40 “Assim, estar *mortalmente doente* é não poder morrer. [...] No desespero, o morrer continuamente se transforma em viver. Quem desespera não pode morrer; *assim como um punhal não serve para matar pensamentos*, assim também o desespero, verme imortal, fogo inextinguível, não devora a eternidade do eu, que é o seu próprio sustentáculo. Mas esta destruição de si [...] é pelo contrário, uma acumulação de ser, ou a própria lei dessa acumulação” (Kierkegaard, *O Desespero Humano: Doença até a Morte*, p. 341).

mobiliza totalmente sua consciência profundamente aterrorizada por si mesma para negar como niilista — para o cúmulo de uma ironia mais do que involuntária — toda e qualquer possibilidade de negação total do niilismo atual. E nesse paroxismo de um curto-circuito, nem sequer é necessário buscar nada para efetivar essa mais do que consumada derrocada; pelo contrário, qualquer busca, estética que seja — e, ironicamente o é — por efetivar uma idéia diferente que quiçá faça a diferença, ou mesmo o *mero*⁴¹ apaixonar-se por ela, são reduzidos, num paroxismo ideológico, a uma pura e simples, ideologia. Todo sentido mais radicalmente outro seria mesmo uma pura e simples projeção de uma abstrata subjetividade a qual se deveria desconstruir o mais absolutamente possível em nome de relações imediatamente mais verdadeiras consigo e com o outro. No limite, bastante atual, trata-se de incorporar na totalitária realidade abstrata as reflexões críticas subjetivas que foram formadas nesse absurdo todo. E assim, uma consciência perversa tende a se posicionar na oscilação esquizofrênica entre, por um lado, a negação absoluta da abstrata subjetividade moderna, que cintila imediatamente numa estética constelação que subsume todo fracassado existir estético cada vez mais esterilizando-o de seu sentido mais propriamente ético, e isso num movimento que bem poderia ser caracterizado ironicamente como pós-moderno; e, por outro, a reafirmação de uma subjetividade abstrata que refletindo suas próprias contradições ainda poderia fazer avançar a modernidade modernizadora contanto que não se desviasse niilistamente para além de uma contraditória negação imediata de si. — Uma mais do que atordoante reviravolta reordenadora da mesma marcha abstrata de si.

Mas apesar de todo necessário anticlímax de quem ainda espera resistir subjetivamente ao rebaixamento da crítica, é necessário compreender ainda antes, caso não se queira antecipar o próprio fracasso, o cômico⁴² da contradição entre a performance esperada da crítica e seu resultado caricatural que rebaixa o que esperaria elevar com seu subsumir, perseguindo-se, para tanto, os limites das diferenciações críticas aqui ensaiadas.

41 Senões que indicam precisamente o grau de inversão já mais do que feita.

42 “o humor tem o cômico *em si* e está justificado no humorista existente (já que o humor de uma vez por todas *in abstracto* é injustificado como tudo o que é abstrato, o humorista não obtém sua justificação a não ser existindo); ele está justificado, salvo frente ao religioso, contra tudo o que se passa por tal” (*Post-Scriptum*, p. 434).

É necessário humor para reconhecer que numa realidade subjetivada um *pathos* existencial que *apenas* resiste com decisão a toda simulação por um movimento ético-religioso que ironicamente visa reconciliar consigo e com o mundo, e que parecia estar sendo preparado por um pensamento subjetivo⁴³ impulsionado, por sua vez, por um *pathos* estético-ético, não deixa de ser ele mesmo uma simulação que rebaixa o que desejava elevar⁴⁴. Assim, a tensão ética que pulsa numa irônica imediatidade estética repleta de um devir interior pateticamente fracassado, obriga a relacionar dialeticamente esse sofrimento patético com a atividade-passiva de uma duvidosa subjetividade mais do que culpada por sua própria queda, e que vai até o limite mesmo da antecipação metódica da suspensão de toda efetiva possibilidade. Em outros termos, uma reflexão patético-dialética sobre a sem-sentido experiência limite de perda da experiência de si mesmo e, conseqüentemente, do outro, numa prática que é formada no interior de uma regressão infantilizadora generalizada⁴⁵.

E por isso, se a culpa é uma categoria decisiva para uma duvidosa subjetividade refletir subjetivamente sobre como resistir à estetização da ética pulsante no interior de uma expressão ético-estética, essa relação da subjetividade culpada com sua própria culpa deve evitar, sobretudo, um distanciamento infantil que enfatize exteriormente o

43 “Religioso é a totalidade da consciência da culpa em um particular, diante de Deus, em relação a uma felicidade eterna. O humor reflete, ao contrário, mais propriamente a retração do novo” (*Post-Scriptum*, p. 460).

44 Uma certa hierarquia kierkegaardiana das esferas visa justamente a existência embaralhadora de ser e parecer numa realidade subjetivada; mas se bem compreendida, trata-se de uma visada irônica, pois o foco é justamente fixar de modo crítico o problema, tal o embaralhamento atual, e não propriamente resolvê-lo, o que seria uma possibilidade *apenas* ideal sem uma expressão hierárquica com um sentido positivamente imediato.

45 Ocupando-se ativamente com um nada poder, caricatura de um mergulho no absurdo schopenhauriano ironizado por Nietzsche com a afirmação de que o homem prefere acreditar em nada do que em nada crer, o homem moderno cada vez mais infantilizado vai distraíndo-se de si como pode. Daí as atuais “formas infantis do sentimento religioso, em comparação com as quais o entusiasmo juvenil da idade média [em romper com o finito pelo claustro] é algo de magnífico” (*Post-Scriptum*, p. 395); ou como atualmente “se mostra, como a propósito da criança, uma predileção pelas expressões abstratas: sempre, nunca, nada além desse momento” (idem, p. 396), numa infantil ausência de relação interior consigo que repete tão esquizofrenicamente a necessidade de um freio moral numa realidade subjetivada que um pensamento subjetivo necessita, em conseqüência, distingui-lo, com ironia, mais enfaticamente de uma conduta ética.

castigo para um abstrato recomeço imediato redentor de si⁴⁶, o que poria a perder, ao final, o tragicômico do caráter essencialmente livre dessa não-liberdade pela qual a própria duvidosa subjetividade absurdamente trava a si mesma numa desesperante má-fé. Contudo, a necessidade cômica de recordar eternamente a própria culpa enquanto não se efetiva uma relação inteiramente outra que efetivamente a desculpe, embora opere no limite da sublimação de um profundo desespero condensado naquela antecipação metódica do próprio fracasso, busca distinguir-se deste, mais uma vez, através de um humor compenetrado em sua saturnina melancolia.

Desse modo, operando nos limites de uma realidade niilista, se distingue duas possibilidades de pensar subjetivamente a retração gerada tanto a partir da impotência em começar um existir efetivo que rompa com a realidade abstrata atual quanto da conseqüente desconfiança sobre a natureza do *pathos* que efetivamente o moveria. A primeira seria justamente aquela condensação nervosa de uma impaciência que afeta ser absoluta com a tendência de alargamento sem fim das possibilidades de efetivação de si, sublimando sua impotência num viver abstrato que explode violentamente em súbitos espasmos⁴⁷. Nessa forma perversa de resistência à tensão afetadamente insuportável entre uma mais do que criticada realidade abstrata e a impotência em transformá-la, mistifica-se, ainda mais recalcadamente, um si que tende a ser totalmente justificado apenas pela expressão a mais imediata possível, sem nexos outros que a própria imediatidade mais superficialmente em moda; expressão do nada atual dissimulada como sendo de simplesmente nada, de uma pura liberdade sem-sentido que mistifica toda possibilidade de uma efetiva espontaneidade. Instável em sua impaciência acumulada, esse existir desesperado oscila esquizofrenicamente a todo instante: por um lado, a superficialidade mais mezinha, que vendo a passividade de sua indiferença com tudo que não seja consumível imediatamente enxerga apenas a negação de toda violência, uma espécie de místico sinal de distinção absoluta de si e de seu tempo, e

46 “O que é que torna tão fácil a vida da criança? Que se diga recorrentemente: ‘estamos quites’, e que então se recomece do mais belo. A infantilidade da penitência voluntária consiste em que o indivíduo deve imaginar piamente que a punição é pior que a recordação da culpa. Não, a pior punição é justamente a recordação” (idem, p. 457).

47 “pois o desespero é sempre o infinito, o eterno, o total no instante de impaciência, e todo desespero é uma espécie de explosão. Não, a recordação eterna é o signo distintivo da relação a uma felicidade eterna, longe de ser o signo distintivo imediato, embora, no entanto, sempre suficiente para começar o salto do desespero” (idem, p. 461).

que, no fundo, nada mais é que a sublimação de um envergonhado progresso apenas aparentemente fora de moda; mas, por outro lado, em mais uma ironia perversamente involuntária, explode em momentos de fúria súbita contra o terror de sua subjetividade sistematicamente arruinada. Ou melhor, permanentemente desfocada por si mesma em função de sua recorrente má-fé, trata-se de se pôr mais propriamente, para o cúmulo de um estado doentio, contra tudo que paralise a efetivação progressiva daquilo que pelo menos o distrai de seu próprio vazio; uma sem-sentido relação de má-fé com o próprio mecanismo que o afasta de si e que aparentava, para um crítico tendente abstratamente a uma posição absoluta como tudo o mais, ser o senhor mais do que absoluto. De qualquer forma, o distraído se trai em relação a quem efetivamente o distrai, sem com isso necessariamente alterar sua relação consigo, no limite, inclusive, sublimando essa traição ao direcionar seus acessos de fúria súbita contra as manifestações exteriores dessa distração para, numa lógica mais do que sem-sentido, preservar melhor, assim, o reino da imediatidade. Mas apesar de tudo poder potencialmente distrair sua mistificada distração, o recalque que explode num surto que só por distração pode ser justificado propriamente como desrecalque, compreende raivosamente que a pior de todas é aquela que evoca sua traição mais essencial, podendo inclusive, por isso, resistir à resistência de uma realidade abstrata com uma tão afetada irracionalidade que um pensamento crítico distraído tenderia mesmo a diagnosticar como absoluta.

Mas haveria também a possibilidade⁴⁸ de condensar uma potência invisível distinta nessa retração diante da impotência em devir, como, aliás, nos mostra a própria história de constituição de uma interioridade que vai se distinguindo enquanto distingue seu outro, isto é, uma exterioridade contrastantemente visível. Para além da paralisia de um movimento ironista esperançoso de esclarecer o sentido absurdo que toda subjetividade deveria estético-eticamente percorrer, ocorrida após a mistificação que uma duvidosa subjetividade exteriorizada absurdamente por si faz de si mesma, um humor melancólico busca compreender, por então, a cômica necessidade de uma patética paciência subjetiva com essa situação limite de uma má-fé absoluta e sua condensação nervosa de uma afetada impaciência.

48 Não se trata de buscar tipos ideais num patamar abstrato um pouco acima das existências reais, mas de ensaiar possibilidades entre experiências reais e ideais, partindo do pressuposto de que o distanciamento asséptico de real e ideal já é sintoma de grave abstração, como, aliás, bem o diagnosticou a dialética hegeliana.

Então mais uma vez, buscando um *pathos* existencial numa realidade abstrata tendemos a encontrar um *pathos* melancólico que distancia absurdamente da reflexão subjetiva toda mais que duvidosa subjetividade; isto é, uma retração para nada que, sem poder ficar inocentemente aí⁴⁹, como temos acompanhado, prepara a irônica situação de uma existência abstrata que busca um existir efetivo distanciando-se de toda imediata subjetividade. E essa retração tende a fixar, especificamente, o cômico de uma performance que é essencialmente um simular efetivar-se, movimento este através do qual uma culpa total por não efetivar-se não impulsiona a busca por um fluir inteiramente outro e sim retrai para uma unidade constitutiva de um modo de existir infantilizado calcado nessa não efetivação⁵⁰. Ou seja, a angústia da culpa numa realidade subjetivada é, antes de mais nada, um melancólico subterfúgio que a inocentaria de não ir a fundo o suficiente ao jogar com a equivocação dos limites entre ser e parecer culpado, e isso até o ponto de mistificar uma, por então, absolutamente vazia inocência infantil⁵¹.

Ironicamente, o problema continua sendo o mesmo no sentido de contrapor-se estético-eticamente à forma mistificadora de um devir outro mais essencial, embora seja necessário se aprofundar em sua própria melancolia para compreender aqui um pensar

49 “Justamente porque a graça do humor reside na retração (um começo de aprofundamento que é retraído) ele tem de modo natural freqüentemente recorrido à infância” (idem, p. 459).

50 “O humor, enquanto zona limite do sentimento religioso da interioridade escondida, apreende a totalidade da consciência da culpa [...] O humorístico aparece do fato que se deixa o infantil se refletir na consciência total. A cultura do espírito sob a relação do absoluto posto em conexão com a alma infantil cria o humor [...] O humorista possui o infantil mas não é possuído por ele. Ele começa sempre por se exprimir diretamente mas só brilha através de uma cultura efetiva [...] o humorista sabe o que está sendo exprimido” (idem, p. 458).

51 “A concepção melancólica da criança é hierarquicamente maior que a contrária, a partir da qual se projeta sobre ela um olhar de inveja ... tão melancólico como quando feita do ponto de vista da recordação eterna da culpa, e é sobre esta recordação que refletia tristemente o humorista, pois, do ponto de vista da consciência total da culpa, suspirar pela pretendida representação da pura inocência da criança é falar propriamente de estultices, ainda que os homens superficiais sirvam-se disso freqüentemente para mover-se” (idem, p. 459). Aliás, a distância entre uma infância real e a construção histórica que a cada época se faz dela vai sendo progressivamente diminuída com o avanço totalitário dessa modernidade modernizadora, tendendo-se, inclusive, ao limite de uma falência da experiência propriamente infantil: a perversa infantilização de uma subjetividade mais do que reflexiva começa decisivamente na, cada vez menos, tenra infância.

irônico levado aos seus limites⁵². Em outros termos, o existir abstrato se afasta ironicamente de toda duvidosa subjetividade em cada absurda relação com o imediato na esperança de vir a existir em outros termos enquanto existe, mais propriamente, como sujeito ambigualmente crítico da subjetividade que o caracteriza; e essa busca por uma relação inteiramente outra visa, então, no plano mais imediato, esvaziar criticamente o foco absoluto da relação sujeito e objeto e, numa conseqüente autocrítica, também do papel centralizador que toda dialética e ironia tendem a exercer ambigualmente numa realidade crítica, oscilantes que são entre a oposição a uma racionalidade alienada de sua reflexividade e a reafirmação de um caráter reflexivo abstrato que tende a esvaziar antipaticamente toda multiplicidade⁵³.

Portanto, operando no centro vazio das brumosas ilusões infinitas sem poder sequer um instante deixar de resistir lucidamente a se iludir com isso, um pensador subjetivo contrapõe uma irônica movimentação à libertação mística de uma realidade subjetivada que em cada instante joga o existir tão imediatamente por si mesmo no mundo que cada eterno recomeço parece mesmo um puro e simples automatismo. Ou seja, contrapõe uma libertação que é ironicamente mistificada como absolutamente rente a cada instante de desmistificação de uma realidade subjetivada⁵⁴ construída por uma existência objetivada, tendo sempre precariamente em vista a possibilidade ideal de uma relação inteiramente outra com o mundo.

Para compreender melhor essa distinção, atentemos primeiramente para que uma subjetividade mais do que profundamente dissimulada, e isso até o ponto de fazer do

52 “a dor escondida do humorista contém uma simpatia que contribui para criar esta atmosfera pela qual uma situação irônica devém possível” (idem, p. 458).

53 “Mas justamente porque no humor existe sempre um sofrimento escondido, existe também simpatia. Na ironia não há simpatia, a ironia é afirmação de si mesma e isto porque ela simpatiza muito indiretamente não com um ser humano, mas com a idéia de afirmação de si, idéia que é uma possibilidade para cada homem” (idem, p. 459).

54 Trata-se ironicamente ainda da condensação de toda paciência que é capaz uma dilacerada existência abstrata, a qual busca ecoar desse extremo de uma relação absoluta com o absoluto uma possibilidade inteiramente outra. Não propriamente a de efetivar-se, mas de resistir à realidade abstrata atual através de um procedimento que diante de existências doentias poderíamos dizer que é um verdadeiro tratamento de choque — o que aliás, foi amplamente intuído pelo romantismo, sendo nesta chave irônica que se compreende melhor seus excessos, embora, como temos acompanhado, a este tenha faltado reflexividade dialética para não sucumbir às ambigüidades reinantes tanto quanto a esta manter suficientemente aguda essa intuição totalmente desconcertante para o tragicômico atual.

parecer o mais essencial de seu ser, não visa pura e simplesmente o aniquilamento edificante de si por si com essa sua libertação mistificada. Pelo contrário, ela conduz ao paroxismo do automatismo a aceleração dialética de uma infinitude de pontos móveis entre real e ideal que antecipa metodicamente, numa involuntária ironia, o passado de toda decisiva existência presente para com artificialidade retardar, assim, eternamente por um instante⁵⁵, o ponto móvel edificante que insiste em se manter absurdamente um passo a frente. Acelerando ainda mais até os limites de uma hipervisibilidade mais que atual da imediatidade de toda existência mais do que abstrata, se mistifica com uma ironia perversa, por então, a crítica pela crítica. E desse modo se sublima aquela relação aparentemente sem-sentido do poder pelo poder numa forma ético-estética que antecipa metodicamente o presente de toda decisiva existência que se faz, por então, presentemente passada, fazendo avançar eternamente por um instante, num mais do que astuto artifício de paroxismo crítico, o que um pensamento mais propriamente dialético tende artificialmente a retardar. Para o cúmulo do absurdo, uma existência abstrata dissimulada aspira viver no e do absurdo⁵⁶, fazendo uma permanente e instantânea

55 Por uma espiada do pensamento para além de suas próprias bordas que não deixa de lembrar daquela que uma dialética de tipo hegeliana critica num formalismo de tipo kantiano.

56 Camus nos oferece uma imagem precisa dessa consciência perversa com seu *juiz-penitente* do romance *A Queda*. Mergulhando com delirante má-fé na duplicidade de sua própria paixão, um *juiz-penitente* duplica excentricamente a si mesmo como um culpado absoluto. Abrindo sua existência ensimesmada apenas para o outro do mesmo desesperado si, ele antecipa a culpa de qualquer outro como mera aparência de alteridade para justificar morbidamente, assim, seu próprio desespero. Esse profeta do nada em tempos medíocres, como dizia o próprio personagem de si mesmo em sua lucidez desvairadamente calculada, aspirava regar o niilismo atual pela singular antecipação paranóica da absurda queda numa história total que tudo media por uma interiorização absurdamente precária. Aqui, admoestado pela estéril confissão total de sua subjetividade perversa, um absurdamente solitário Clamence, totalmente mobilizado pela unificação de uma absurda formalidade total com uma ressentida totalidade formal de si e do outro, espelha, ao final, a esterilidade de toda identidade. E essa unidade negativa diante de uma totalidade absurda, que é feita por uma cínica revolução destrutiva e permanente de si por si mesmo, como a do final do ensaio *O Homem revoltado*, traria, então, o paradoxal conforto de se acumular intensos dilaceramentos em cada torturante instante de um desconfortável juízo final, os quais, aliás, lembram mesmo em sua formalidade os instantâneos demoníacos kierkegaardianos e sua aparência caricatural de uma continuidade amorosamente feliz. E assim, para o cúmulo do absurdo, seu esforço apaixonado por ser indiferente à absurda indiferença do mundo reflete, seguindo a lógica do tudo ou nada que ostenta uma inocência que dura febrilmente menos que um instante, uma aspiração infernal

revolução destrutiva de si por si mesmo enquanto acumula apenas formalmente intensas paixões inúteis as quais, apesar de tudo, a distinguiriam misticamente de si mesma, reconhecida, por então, dissimuladamente como um existir abstrato. — Ironicamente, o que parece permanecer num mundo de aparências é justamente o parecer buscar uma possibilidade outra que não seu próprio existir abstrato.

Operando sempre no limite da antecipação do próprio fracasso, um melancólico pensador subjetivo compreende que não se pensa concretamente o abstrato — projeto crítico visado ao se focar a exposição subjetiva do problema sobre o que permanece nessa realidade subjetivada — em abstrato. Uma libertação mística em cada instante de uma realidade subjetivada e do espírito que a move, nega abstratamente a negação crítica dialética de uma abstrata existência imediata; mais especificamente, nega sua tendência a mistificar todo movimento num devir imediato que esvazia o patético de um paciente devir⁵⁷ em cada coisa, e isto justamente pela sublimada paciência do conceito⁵⁸

de viver no e do absurdo, numa queda que é existencialmente sistematizada como permanente e comum. É como se cada um se fizesse aqui ascética e mutuamente o Grande Inquisidor de si mesmo, figura de consciência igualmente perversa delineada por Dostoiévski no sonho de Ivan no romance *Os Irmãos Karamázov*, tutorando, numa ironia mais que involuntária, sua própria felicidade infantil de antecipar essa inutilidade de qualquer identidade. Ao fim, repetindo sempre o mesmo grito de revolta contra a absurda cruz do desamor, semelhante ao “por que me abandonaste?!”, o vertiginoso *juiz-penitente* acorrenta-se doentiamente por si ao rochedo de Prometeu, como o triste e patético personagem das *Memórias do subsolo* — novamente um dos grandes referenciais da reflexão camusiana sobre o absurdo: Dostoiévski. E nesse final mais que melancólico, sem querer arriscar nada num verdadeiro abrir-se para um outro, ele ao menos acumula imagens vazias de infinitos espelhos com sua vertiginosa performance de abertura, a qual, através de seu infantil jogo de esconder-se de si ao se abrir para um outro só para melhor abrir-se para seu mesmo si, faz passar, ideologicamente, e com uma perversidade à altura de nossa realidade metafísica, como o máximo de transparência possível. — Trata-se, em mais uma expressão de ironia involuntária, de uma felicidade perversamente esclarecida sobre seu enlace racional moderno com uma não-liberdade, e que ecoa mesmo a aurora sádica desse esclarecimento: a felicidade algo estranha de um agonizante sobrevôo plainando livremente acima do isolamento de agonizantes solitários. Em suma, um desesperado amor ao desamor que anteciparia doentiamente sua própria queda.

57 “O negativo não está presente de uma vez por todas e em seguida o positivo, ao contrário, o positivo não cessa de estar no negativo, e o negativo é o sinal que o distingue [...] cada coisa tem sua dialética, pela qual essa, lembremos bem, não é tornada sofisticadamente relativa (isto o faz a mediação), mas pela qual o absoluto é, em virtude da dialética, reconhecível como o absoluto” (*Post-Scriptum*, p. 437).

58 O paciente curso reflexivo das figuras da consciência refletidas em si para seu patético subsumir,

que mal-entende o quão abstrato é o confluir imediatamente concreto entre real e ideal nesta realidade. Por outro lado, uma crítica dialética a toda posição abstrata e, conseqüentemente, mistificada, no interior desta alienada realidade contraditória, nega abstratamente a crítica libertação imediata dessa realidade subjetivada pela simulação de um existir outro que não seu abstrato existir imediato; aliás, como bem o apontou a dialética hegeliana, afetando uma infelicidade que deveras sentem, simuladas figurações ético-estéticas refletem metodicamente apenas figuras de uma consciência infeliz tão repleta de espirituosidade e ironia que aparentam mesmo um infinito devir interior. — Em ambos os casos, um devir que parece tão imediato faz confluir até o limite do automatismo, em mais uma ironia involuntária, uma existência tão absoluta que mal se move e um movimento tão absoluto que mal é movido por alguém.

Não deixa de ser um absurdo sem-sentido buscar razões em geral, sejam retrospectivamente especulativas ou imediatamente existenciais, para esse domínio real de uma razão abstrata instrumentalizada pela existência de má-fé que tende a dissimular todas as suas relações. Num limite paradoxal de sacrifício absurdo da própria razão, que poderia parecer mesmo o cúmulo de antecipação do próprio fracasso, um pensador subjetivo compreende em sua melancolia que essa é ironicamente uma forma subjetiva de resistência a toda indiferença racional manifestada por existências abstratas para com uma relação concreta. A repetição a cada instante dessa descontinuidade não absoluta da intelecção imediata que um sujeito absolutamente histórico faz em relação a si e ao outro, suspende justamente o subsumir da relação com cada coisa a um sentido imediato. E desse modo, operando-se cada vez mais vertiginosamente no centro vazio das brumosas ilusões infinitas resistindo a se deixar iludir com elas, essa autocrítica é ironicamente mistificada como absolutamente rente a cada instante de desmistificação de uma crítica especificamente em sua tendência a se mistificar. Ou seja, a ruptura com a exponenciação reflexiva visando preparar o devir de um *pathos* mais criticamente resistente em cada relação mediada por uma realidade abstratamente subjetivada, visa, ironicamente, uma maior reflexão crítica.

Portanto, maiores reflexões, como as dialéticas ou existenciais, elas mesmas operando nas brumas das ilusões infinitas, são paradoxalmente manifestações críticas da

dialeticamente mais que fecundo, sob o esclarecimento do espírito que regeria, por então, essa realidade subjetivada.

configuração abstrata mais do que real, fecundos caminhos⁵⁹ aos quais falta ironia para compreender um devir outro entre o real e o ideal numa realidade subjetivada abstrata que tende a nada devir no presente a não ser um mais do que mistificado devir eterno do próprio devir; e aos quais também falta humor para compreender que sua posição ambígua enquanto ponto de passagem qualitativa não fixa um sentido negativo desse devir em uma realidade essencialmente negativa. Ou seja, seguindo a trilha de fecundos fracassos, a ruptura por dentro de uma mobilização permanente de tudo e de todos, é ironicamente expressa por um devir móvel em tensão com o real e o ideal pulsantes em cada realidade e idealidade simultaneamente presentes em cada coisa até o limite mesmo da indistinção.

E cria-se uma situação irônica neste sentido quando um pensador subjetivo retrai melancólico diante das fetichistas idealizações de si e de seus movimentos frenéticos, os quais reatualizam numa realidade subjetivada o desejo ancestral de unir imediatamente real e ideal por místicos feitiços secretos ainda mais antigos que o próprio mundo, pois ao se retrair ele como que distingue, justamente, um segredo outro aparentemente capaz de, por assim dizer, reencantar o mundo monolítico do terrível *mana* atual. Ou seja, essas ambíguas mistificações de si e de seus movimentos numa realidade subjetivada são como formas subjetivas de distinção mimética do absurdo totalitarismo que ecoa nas subjetividades arruinadas por si mesmas⁶⁰.

Assim, diferenciando-se criticamente de si no interior de uma brumosa realidade reflexiva, um pensador subjetivo atento à ambigüidade das ilusões infinitas entabula

59 Como diz Camus ironicamente, no absurdo “reconhece-se a sua trilha descobrindo os caminhos que se afastam dele” (*O Mito de Sísifo*, p. 134).

60 Em tempos remotos de uma natureza que tendendo a ser terrivelmente total ecoa forte numa fragilizada psique, as coisas eram — e continuam sendo ironicamente ainda hoje — mais do que pura e simplesmente naturais: “um emaranhado da natureza em face do elemento individual. O grito de terror com que é vivido o insólito torna-se seu nome. Ele fixa a transcendência do desconhecido em face do conhecido e, assim, o horror como sacralidade [...] Não é a alma que é transposta para a natureza, como o psicologismo faz crer. O *mana*, o espírito que move, não é nenhuma projeção, mas o eco da real supremacia da natureza nas almas fracas dos selvagens [...] Nele já está virtualmente contida até mesmo a separação do sujeito e do objeto. Quando uma árvore é considerada não mais simplesmente como árvore, mas como testemunho de uma outra coisa, como sede do *mana*, a linguagem exprime a contradição de que uma coisa seria ao mesmo tempo ela mesma e outra coisa diferente dela, idêntica e não idêntica” (*Dialética do esclarecimento*, p. 28).

uma relação irônica com seu retrair melancólico no sentido de buscar fixar as paixões e razões que aí se arrebataam mutuamente. E nesse sentido, essencialmente subjetivo, compreendendo que um existir abstrato arrisca aperfeiçoar apenas sua própria imperfeição, o pensador subjetivo não fixa, portanto, um *pathos* existencial que, por assim dizer, reencante um puro e simples viver a vida — uma vida de carneiros, como diria Kierkegaard. Resistindo a mistificar seu próprio pensar na forma de um imediato livre pensador, ele compreende, ao contrário, que não é um pensador livre das amarras abstratas, e precisamente por isso observa a ambígua imagem de um devir crítico⁶¹ enquanto vai ensaiando a compreensão de que é propriamente um duplo do mesmo o que permanece numa realidade reflexiva: um *pathos* da crítica preparado na forma de um *pathos* crítico que engaje um existir abstrato presente em cada instante de cada relação no devir que vai, com ambigüidade crítica, além da atual apatia niilista; mas pressupondo a irônica passagem do devir crítico para o próprio devir da crítica que só se efetiva por este *pathos* da crítica, também permanece uma razão crítica que busca desmistificar uma realidade abstrata presente em cada instante de cada relação, devindo assim, com igual ambigüidade crítica, além das apáticas representações niilistas atuais.

Portanto, em última instância, situadas entre a esperança de razões e paixões ideais proporcionalmente tão além quanto o aquém desesperançado de razões e paixões atualmente reais, existências alienadas formadas na idealidade criada por si, que é sua própria realidade alienada, existem abstratamente fora de si com suas idéias, conseqüentemente, fora do lugar. E diante desta situação, parecendo-se desviar e nada ironizar em sua busca por compreender concretamente os movimentos universalmente mais do que abstratos de esvaziamento sistemático de tudo, um pensador subjetivo ironiza paradoxalmente o próprio nada abstratamente real que arruína melancolicamente cada relação mais concreta de uma existência com o mundo⁶², sem com isso criar imediatamente — como se tratasse de idéias em si de uma existência absolutamente

61 Um devir imediato com um eterno eternamente mal-entende o caráter antropológico de uma teologia. Para Kierkegaard, Feuerbach o compreendeu, mas abstratamente, pois não distinguiu dessa religiosidade que poderia se chamar de A e que perde com seu devir imediato a dimensão dialética da patética busca por um si inteiramente outro, uma diferenciada que se poderia comparativamente chamar de B e que, em sua perspectiva teológica ainda operante no interior do antropocentrismo atual, sustenta com absurda confiança uma absoluta paixão por um devir crítico, tratando-se esta, em última instância, justamente de um devir eterno que paradoxalmente tem seu para si em um inteiramente outro.

íntegra — qualquer sentido efetivamente outro⁶³.

E com esse duplo viés de permanência da crítica, tornada central numa modernidade modernizadora, ironicamente a própria filosofia se faz crítica. Ou seja, esvaziando universalizações mediadas e imediatas de um particular perdido no mais do que esfomeante deserto do absurdo, ela vai jogando suas ambíguas *migalhas* por um caminho abstrato do qual uma faminta existência igualmente abstrata tem ironicamente que voltar⁶⁴. Ao delimitar seu próprio pensamento, um pensador subjetivo compreende

62 Podemos observar uma forma subjetiva de distinção mimética do absurdo totalitarismo atual na tese 9 *Sobre o conceito de História*, de Benjamin, que nos leva a pensar subjetivamente sobre como o anjo de Klee impulsiona a repensar criticamente o progresso da consciência na *Aufklärung* como sendo o do esquecimento das ruínas às suas costas enquanto avança distraidamente confiante em sua reconciliação consigo e com o outro; e isso justamente no interior da imagem do anjo arrastado de costas pelos ventos do progresso a contemplar melancolicamente, por então, o terrível rastro de destruição que aspiraria deter presentemente, enquanto às suas costas se abre a ambígua possibilidade, não imediatamente visível, tanto de reconciliação quanto de ainda mais ruínas — a fragilidade daquele que representaria misticamente uma possibilidade de redenção da história paradoxalmente reabre as possibilidades históricas justamente ao problematizar suas ilusórias garantias exteriores sem perder a aspiração de uma reconciliação mais ampla expressa na figura do anjo .

63 “o absurdo, que é o estado metafísico do homem consciente, não conduz a Deus” (*O mito de Sísifo*, p. 58), ou a quaisquer outras garantias que dêem significação ao salto no abismo da existência.

64 Como temos acompanhado, não se trata de voltar pura e simplesmente para a fantasiosa fartura de uma imediata vida concreta, como que invertendo caricaturalmente a imagem da caverna. Nesse sentido, aliás, há uma charge atual que bem ilustra o espírito distraído de nosso tempo: a de um professor (talvez de filosofia) que explica abstrações para um mundo de sombras de pessoas que lá fora, na idílica riqueza do mundo da vida, se distraem tomando alegremente seu chope. É compreensível que diante de uma duvidosa subjetividade inserida numa realidade mais subjetivada, torne-se problemática uma solução platônica com a verdade por detrás da consciência sendo mediada como que transcendentalmente por algo como um substancializado Mundo das Idéias. No entanto, não deixa de ser comicamente sintomática a inversão que faz do próprio pensador o único acorrentado a um mundo de aparências, enquanto que por detrás da falsa consciência um gozo súbito faz aparentar — com uma dissimulação que no fundo ninguém acredita e nem precisa em um mundo de aparências — um desrecalque absoluto. Mas que se bem compreendido, faz presumir a melancolia mal recalçada da necessidade de retorno dos possíveis vitimizados alunos a sua realidade abstrata, e é justamente por isso que se destaca do quadro uma zombaria nervosa contra quem potencialmente poderia distraí-lo do recalque que faz da afetada infelicidade que deveras sente na forma mistificada de presentes instantaneamente felizes. Numa ironia involuntária, o que a charge realmente mostra de fundo é a centralidade mesma da distração numa realidade niilistamente vazia de sentido que se faz refém de sua própria artificialidade, principalmente

que um existir abstrato travado em si por si retrai para a sua própria melancolia e não para uma redutora totalidade crítica sem maiores dilemas passionais. E assim, condensando-se no interior de um brumoso saciar crítico, ele ainda espera, criticamente, por uma unidade outra absolutamente mais concreta em cada instante de cada relação imediatamente crítica, distinguindo a paixão e o devir críticos que permanecem numa realidade abstratamente concreta justamente como índices ambíguos da necessidade de uma paixão e de um devir radicalmente outros.

Mas esse esperar crítico para além da totalidade crítica que paradoxalmente nada unifica concretamente com sua negação a cada instante de cada relação abstrata, não retrai o pensamento subjetivo para uma unidade mistificadamente existente de modo independente, mas justamente para cada instante de cada relação esperançosamente crítica. Refletindo sobre seu irônico posicionamento entre a escrita ambígua de um pensador real abstratamente em si e a decidida de um ideal que é um outro abstrato de si, um pensador subjetivo compreende que toda paixão e devir críticos são eles mesmos possibilidades críticas operando nos interstícios de paixões e razões ambíguas. E enquanto espera criticamente um leitor crítico que pense subjetivamente sua *pequena* obra, um pensador subjetivo retrai mais uma vez para a sua própria melancolia ao compreender o quanto era de si que falava a história, recontada e relida esta de um modo mais concreto *apenas* em cada instante de cada relação pensada abstratamente nesse mais do que enfeitado mundo desencantado.

quando se vive sua existência alienadamente como se fosse, por assim dizer, uma caricata férias de Hegel.
— Uma duvidosa subjetividade não sai de um complexo abstrato totalitário pela reflexão sobre os reflexos de um mundo de aparências e sim sobre os reflexos de um mundo das coisas que resiste criticamente como um devir em cada instante de cada relação aparente.

ERA UMA VEZ... O ENFEITIÇADO MUNDO DESENCANTADO

“Mas se a filosofia como pensar ‘subjetivo’ abandonou completamente a totalidade, o novo que aparece chega ao ponto de ouvir a duvidosa chamada do poético, sendo os conceitos dialéticos, todavia, seu verdadeiro instrumento” (Theodor Adorno, *Kierkegaard: construcción de lo estético*, p. 10)

“a crítica põe precisamente em questão o direito da perfeita *argumentatio ad hominem* que opera até na teologia mais íntima: o direito de identidade entre pessoas e coisas, a tese da *Apostila não-científica*, segundo a qual a subjetividade é a verdade. Conceder em geral a Kierkegaard esta tese é suficiente para submeter-se a seu regime [...] arrancar toda compreensão de Kierkegaard ao próprio universo kierkegaardiano. Mas isto só devém verdadeiramente quando se subtrai a seu feitiço [da subjetividade como a verdade] e se mantém em sua singularidade” (id., p. 21)

Ao nadificar reflexivamente com seu espírito crítico os limites entre ser e não-ser, um pensador subjetivo estritamente dialético já escancara ele próprio a dimensão absurdamente real do abismo entre as existências atuais e sua capacidade de criar um sentido mais efetivo, e isso até o ponto mesmo de indicar, inclusive, o quanto estas estão ambigualmente no meio do ser, simultaneamente sendo e não-sendo. Ele resiste, sobretudo, à alienada tendência de redução de todo existir a uma mera ausência de ser, como se fosse esse uma pura e simples *sub specie aeterna*, e tornando absolutamente central, para tanto, a identificação estritamente moderna do existir com o trabalho reflexivo, justamente ao pensá-la propriamente sem restos pré-reflexivos. Quer dizer: sem positivá-la em si mesma por um puro e simples pensamento, como num pensar de tipo empírico ou mesmo positivista, ou ainda como num pensar barroco abismado com sua própria impotência, todos a meio caminho do espírito histórico que atualmente anima as coisas; mas também sem positivá-la por um pensar formal de tipo kantiano que seguindo em abstrato esta trilha histórica mantém-se cético não quanto ao sentido de toda profunda alienação, mas ainda mais propriamente em relação à sua efetivação; e, por fim, também sem negá-la por uma impotência repleta de irônica espirituosidade, como a de tipo romântica que percorre apenas negativamente essa trilha.

Mas para resistir ao desesperado resguardo de uma identidade abstrata sempre latente na desesperança tipicamente moderna, essa identificação reflexiva deve ser pensada dialeticamente não apenas rente a toda frágil identidade efetuada consigo mesmo, mas sobretudo no interior das próprias coisas que precariamente se busca

pensar. Seguindo a odisséia do espírito alienado de seu próprio tempo de volta para si mesmo consciente de ser essencialmente temporal, um trabalho reflexivo operante nas contradições mira um modo de ser em si que sendo justamente para si tensiona toda pura e simples identidade consigo, e em consequência também com o mundo, pela repetição de uma diferenciação de si e das coisas em si conforme vai se configurando, por aí, o viés subjetivo moderno. E através dessa diferenciação ativa no interior de si e das coisas, que formaria uma unidade negativa enquanto *auto-diferenciação* rente a cada precária identidade, gera-se, por então, uma identidade qualitativa que, em linhas gerais, determina algo nos termos de um *Dasein* contraposto à unidade indeterminada de um devir que diferencia abstratamente, por sua vez, justamente esse ser e nada puramente abstratos pelos quais reduzimos as coisas ao entendimento imediato delas.

Mas pensar de modo estritamente dialético o entendimento sobre as coisas tende a esclarecer abstratamente a generalidade atual de uma abstração concreta, pois sua ambígua autocrítica em relação às possibilidades do pensamento não reflete por inteiro o caráter ambiguamente crítico da racionalidade atual. Operando nos termos de uma *identidade-na-diferença* a partir de uma *auto-diferenciação*, uma ontologia essencialmente temporal até os limites do absurdo resguarda, ainda romanticamente, a abstração em seus interstícios; e isso, ironicamente, por que não dialetiza a pressuposta identidade entre existir e trabalho reflexivo no sentido de tornar central a relação ambígua de toda e qualquer pressuposição com o curso total de uma exposição conceitual. A concretude de um existir mediado supera, abstratamente, um abstrato existir imediato justamente porque numa realidade essencialmente abstrata ironicamente apenas a abstração está potencialmente em todo lugar.

Não levando até as últimas consequências seus movimentos dialéticos, uma negação metódica progredindo exteriormente a um sentido interior é uma crítica ambígua ao formalismo kantiano e sua transcendentalização desse, o qual quereria ter ultrapassado na busca por superar o abismo entre o entendimento e a realidade moderna. É verdade que o fundamento passional de uma existência é exposto abstratamente pelo desejo de um pressuposto essencialmente racional que seja transcendentalmente senhor absoluto das contraditórias paixões humanas, através, no caso, da virtuosidade de um existir livre em conformidade consigo mesmo apenas em perspectiva, histórica. E neste sentido, se a autonomia de uma existência livre que põe normativamente a realidade em

geral pela qual poderia existir livremente mediante uma confluência da vontade é essencialmente crítica, essa centralizada problematização essencialmente racionalizadora é mais propriamente, em última instância, como que normatizada *a priori* conforme os modos de ser de um *criticismo*⁶⁵. Ao contrário, numa realidade essencialmente histórica, a racionalização do entendimento sobre o ser das coisas é uma necessária diferenciação operada simultaneamente em si e nelas que efetiva de modo mais propriamente dialético toda possível identidade racional.

Contudo, para um pensamento estritamente dialético, trata-se mais precisamente da necessidade reflexiva daquela *auto-diferenciação* no interior das coisas, que gera, enquanto conceitualmente além, aquela determinação qualitativa de uma realidade nos termos de um *Dasein*. O que trairia para um pensador mais propriamente subjetivo, o desejo por um nada de pressuposições com vistas a se tornar formalmente o senhor absoluto de uma razão contraditória que resiste recorrentemente a se abismar consigo mesma. Ou melhor, um desejo sublimado por um pressuposto com uma racionalidade essencialmente histórica que passe necessariamente o fundamento passional da existência pelo necessário momento dialético, através do qual um apaixonado existir entra virtuosamente em conformidade, por então, com sua existência mais propriamente histórica.

Pensando ambigualmente no interior de uma racionalidade histórica que parece

65 “Até aqui, no entanto, tratava-se tão-somente de um *conceito escolástico* de Filosofia [...] Mas ainda existe um *conceito* cósmico (*conceptus cosmicus*) [...] Neste sentido, a Filosofia é a ciência da referência de todo o conhecimento aos fins essenciais da razão humana (teleologia *rationis humanae*), e o filósofo é não um artista da razão, mas sim o legislador da razão humana” (Kant, *Crítica da razão pura*, cap. sobre a Doutrina transcendental do método, p. 238). Trata-se de fins essenciais da razão humana e não propriamente do homem racional (*rationālis humanae*), pois Kant aspira resolver a relação problemática de conhecimento do objeto — determinada pelo próprio sujeito — preservando a razão das contradições do ser homem através de um dever ser humano efetivado plenamente apenas no *reino dos fins*, lugar onde a razão é “inteiramente senhora da faculdade de desejar” e onde a lei moral é tanto princípio objetivo quanto princípio subjetivo do querer (conf. nota em Kant, *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p. 31, bem como o que se segue): “[...] o fato de que um homem jamais agirá adequadamente ao que a idéia pura da virtude contém de modo algum prova algo quimérico neste pensamento. Com efeito, todo o juízo sobre o valor ou o desvalor moral é, não obstante, possível somente através dessa idéia; por conseguinte, ela encontra-se necessariamente como fundamento de toda aproximação da perfeição moral, por mais distantes que possam manter-nos desta perfeição os obstáculos presentes na natureza humana e não determináveis em seu grau” (*Crítica da razão pura*, cap. sobre a Dialética Transcendental, p. 17).

transparecer imanente a si todo livre entendimento de si, um pensador subjetivo diferencia ironicamente uma objetiva necessidade subjetiva, que não se efetiva enquanto tal, nos interstícios dessa *auto-diferenciação* que parece subsumi-la num todo histórico, visando deslocar paradoxalmente, assim, esta racionalização abstrata de recalçadas existências subjetivas para o interior ambíguo destas mesmas. Ou seja, para além da idealização histórica de uma ideal racionalização⁶⁶, a paradoxal projeção de uma não-liberdade a projeta ainda mais propriamente como *apenas* uma possibilidade ideal imanente a esta realidade histórica essencialmente reflexiva. — Uma irônica internalização dialética tanto do *reino dos fins* de uma racionalidade puramente abstrata, mais propriamente na perspectiva histórica abstratamente corretiva, que é de um puritanismo jacobino, de toda subjetividade, quanto do próprio *espírito absoluto* de uma racionalidade dialética que passa abstratamente toda subjetividade pela perspectiva histórica até reconciliá-la com a marcha dos acontecimentos, no melhor espírito imperial napoleônico.

Nesse contexto histórico, o pressuposto passional de uma exposição reflexiva criticamente imanente aos ideais e idealizações racionais eles mesmos imanentes a um

66 O “verdadeiro destino [da razão] deverá ser produzir uma *vontade*, não só *boa* quiçá como *meio* para outra intenção, mas uma *vontade boa em si mesma*” (Kant, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, p. 25), que aja por causa do dever, respeitando efetivamente a cadeia causal de uma racionalidade autônoma principiada pelo seu próprio querer subjetivo, e não pelas aparências de uma racionalidade instrumental dominante que faz destoar dos fins mais conseqüentes de uma razão humana: “o conceito de Dever contém em si o de boa vontade” (id., p. 26). Apesar da distinção de uma necessidade passional de racionalidade, esta é vertiginosamente obscurecida aqui por uma motivação racional que pressupõe uma integridade subjetiva que é ambigüamente todo problema. Uma subjetividade histórica é criticamente carente de uma efetividade que, segundo Schopenhauer, necessariamente “só existe no domínio da intuição”, que é o da causalidade, onde “não há nenhuma distinção entre efetividade e possibilidade, pois o que não aconteceu, isto é, não se tornou efetivo, também não era possível” (Schopenhauer, *Crítica da filosofia kantiana*, p. 127); ou seja, se esta necessidade histórica é, enquanto tal, “conseqüência de uma razão dada” (id., p. 124), sua finalidade não é, entretanto, uma caricata causalidade *a priori* que separaria formalmente efetividade e possibilidade, para principiar sublimadamente, por então, um mais que recalcado querer subjetivo como se fosse um mais que abstrato desejar superior. Evidentemente, da perspectiva imanente de um pensador mais estritamente subjetivo, a passionalidade crítica que esvazia a pura causalidade de um mundo de aparências ele mesmo criticamente racionalizado, tende a aparentar nada querer efetivamente para se fazer, ainda formalmente, conforme o espírito de uma ambigüidade pós-idealista, senhora absoluta dessa paixão histórica que se recusa sistematicamente a efetivar qualquer possibilidade de pensamento reconciliador de si com o recalcado em si.

todo histórico, impulsiona uma idiossincrasia subjetiva ironicamente corretiva do paroxismo idiossincrático que é o aparente mover-se por si mesmo de um todo reflexivo que subsume toda subjetividade crítica de si como um necessário momento de impulsão do mesmo. Mas recordando, mais do que uma espécie de contradição performativa desviante de um ontológico desenvolvimento conceitual, um tensionamento permanente aqui dos pressupostos com o todo reflexivo é, antes de mais nada, o paradoxal esclarecimento crítico do caráter desviante deste todo, em relação ao qual não se resguarda em absoluto uma integridade subjetiva; tão pouco uma racionalização negativa, pois a descentrada centralidade crítica de uma posição periférica excêntrica que está dialeticamente além do centro oco, expresso pela essencial excentricidade instantânea de duvidosas subjetividades, apenas por se posicionar aquém é, sobretudo, aparentemente central.

Contudo, o esvaziamento da unidade de ação por uma comunicação subjetiva que paradoxalmente nada comunica em sua visada irônica de reposição do mesmo problema abstrato concretamente histórico, não faz da forma estético-ética um sucedâneo calcado, por então, no mais que atual fetichismo da forma crítica, o qual, em sua reflexividade romântica ético-estética, apenas efetiva uma multiplicidade estetizada do mesmo indiferente mundo das diferenças. Para além de uma estética de fundo kantiana que se realiza sem fins até o limite mais que abstrato do sublime, toda intencionalidade criativa, subsumida como tudo mais à confluência abstrata entre necessidade e liberdade, *apenas* ensaia aqui formas críticas ironicamente repletas de uma finalidade radicalmente outra. Em outros termos, transborda metodicamente o excesso de relação sujeito e objeto impregnado na imagética atual, apropriando-se violentamente dessa imagem relacional para saturá-la dialeticamente até o nível paralisante de um choque, o qual, como diria Benjamin, obrigue a subjetividade a fazer o *luto* pelas ruínas internas que a fazem se sentir apartada dessa ordem histórica petrificada percebida no limite como uma *proto-paisagem*. E nesse sentido, percebendo o caráter labiríntico dessa caverna reflexiva plena de sombras, a atitude romântica não volta para o mundo das coisas voltando-se para a racionalidade por detrás, a qual parecendo aporeticamente mal-compreendida forma não só um entendimento historicamente ilusório, mas, sobretudo, uma razão ilusória; no entanto, desejando se perder no labirinto que a formou, ela afeta uma artificial luz interior nostálgica de um

bem impossível, fazendo da ironia misticamente um fim — nada sublime — em si mesmo.

Por outro lado, a agudeza melancólica de um pensador mais propriamente subjetivo diante de uma multiplicidade estetizada perde a aguda intuição romântica para o que resiste a ser sistematicamente abstraído, caso não atente com suficiente acuidade para o caráter historicamente problemático de sua própria ambigüidade crítica. E o caso modelar é aqui evidentemente o das pressuposições teológicas kierkegaardianas que impulsionam uma necessidade subjetiva para fenômenos mais estritamente religiosos de forma obsessiva.

Mas antes de retomarmos a questão dos irônicos limites de um pensamento sobre estes, recordemos que numa realidade abstratamente antropologizada há de fundo uma racionalidade teológica já ela mesma dialeticamente antropologizada que fundamenta todo ambíguo desejo por uma grande unidade explicativa⁶⁷. Fundo recalcado este que acentua a ambigüidade melancólica do desejo por uma unidade radicalmente outra, até se perspectivar, em última instância, a implosão do tempo petrificado *apenas* por uma irônica libertação mistificadamente rente a cada instante de desmistificação, a qual arrisca antecipar, todavia, a própria racionalidade temporal abstrata de modo mais que romântico.

Essa antecipação do próprio fracasso a que tende uma paixão subjetiva por ser, sobretudo quando se trata de um inteiramente outro, dissimula sua ambigüidade crítica e compromete, assim, o esgotar-se lúcido num viver que, enquanto tal, bem entendido, deseja *apenas* nada antecipar. Mas como não há aqui uma tábua rasa de pressupostos, o sentido dessa antecipação se decide na própria apreensão subjetiva de cada coisa objetivada historicamente com vistas a extrapolar radicalmente aquele excesso de relação entre sujeito e objeto, bem como na conseqüente tensão que isso entabula com o entendimento de época e seus pressupostos racionais. E por isso, um pensador subjetivo, enquanto tal, entabula uma relação crítica com seu próprio pressuposto passional no sentido de distinguir ironicamente, a cada instante, o caráter crítico de sua situação mais que objetiva.

Nesse sentido, mesmo quando em seus momentos de maior lucidez⁶⁸ tensiona

⁶⁷ Recordamos mais especificamente da nota sobre Feuerbach no capítulo anterior, mas poderíamos muito bem recordar da imagem crítica fornecida por Benjamin na tese 1 *Sobre o conceito de História*.

⁶⁸ Como apontam, entre outros, Adorno em sua tese e Camus no *Mito de Sísifo*.

seus pressupostos teológicos com essa racionalidade histórica em grande medida teologizada, Kierkegaard nunca violenta o suficiente, todavia, seu núcleo duro, ameaçando naturalizar, pelo contrário, uma precariedade subjetiva que tende a ficar, por então, projetivamente aquém da relação sujeito e objeto. O que para um pensador essencialmente subjetivo significa imediatizar negativamente um além visado na reflexão dialética sobre uma patética posição criticamente aquém. E perde-se a ambigüidade crítica decisivamente enfatizada pelo próprio Kierkegaard diante dos excessos críticos de uma época dominada pela abstração — que é mais do que nunca a nossa — justamente quando ela é, ainda romanticamente, racionalizada de modo negativo na forma de uma tensão absurdamente permanente: entre um dialeticamente crítico estado subjetivo de sujeição das coisas inclusive de si mesmo coisificado, e uma atitude subjetivamente crítica que resiste aí precariamente rente quase que de modo intuitivo, ou melhor, estético-eticamente.

Todavia, como há também uma ruptura dessa tensão no além pressuposto teologicamente e já que, principalmente, esse não é propriamente representável para Kierkegaard, as coisas poderiam se embaralhar um tanto. Mas isso, mais uma vez, só advém ambigüamente naqueles tais momentos de lucidez, pois em geral os referenciais aqui são explicitamente retirados da religiosidade bíblica, a qual, aliás, comporta com astúcia sintomática⁶⁹ uma ambigüidade que se furta a um esclarecimento mais estritamente racional até pairar sobre tudo com invisível onipresença. É verdade também que se poderia ver aí a subjetiva reafirmação irônica de um certo fundo teológico dominante até os limites de uma melancolia que ironicamente o comprometeria para se abrir, assim, a possibilidade de uma unidade outra com as coisas. Mas novamente a ambigüidade reina *apenas* em certos momentos mais lúcidos, pois a aproximação destas mantém ironicamente de fundo a esperança por uma unidade inteiramente outra⁷⁰ em relação àquela que um pensador mais propriamente subjetivo

69 Que ainda é a da razão, por mais tergiversante que seja.

70 Lembremos que a figura do deus único forneceu um quadro psicológico favorável a uma dominação abstrata da natureza justamente ao ser afastada para um plano além-natural hierarquicamente superior do ponto de vista da causalidade que se estabelece entre criador e criatura (o que se completou com o Deus escondido cristão até o limite de uma pura abstração, como, aliás, veio a se caracterizar mais tarde o eu mais estritamente moderno); pois aqui o homem criado a *imagem e semelhança Dele* pode legitimamente desfrutar, por então, da natureza hierarquicamente inferior, agora e para todo sempre — ou melhor, pela eternidade de um agora.

deseja para além dessa unidade que afasta as coisas até, direta ou indiretamente, reduzir tudo aos termos de sujeito e objeto.

Em seu esperar crítico, um pensador subjetivo paradoxalmente desejoso de ir além de sua condição objetiva recusa precisamente toda aproximação abstrata de si e das coisas, desmistificando-a em cada relação na esperança de que se condense, assim, a possibilidade de uma relação radicalmente outra consigo e com elas, isto é, com um caráter percebido como efetivamente mais concreto. Sem uma efetiva unidade passional neste apático mundo desencantado, um pensador subjetivo posicionado entre um pensador real abstratamente em si e um idealmente decidido a superar esta imediatez abstrata ainda que abstratamente, resiste com paixão ao fetiche de uma abstração concretamente generalizada que normatiza um interesse banal por toda esvaziada relação, como que decidida, por então, apaticamente de antemão; o que, aliás, tende mesmo a naturalizar esquizofrenicamente essa realidade subjetivada tanto quanto toda idealidade da existência objetivada que a forma. E assim, neste enfeitado mundo desencantado que parece niilistamente mover-se por si mesmo, um apático existir ainda antes que esclarecer racionalmente as profundas aporias de um histórico esclarecimento racional, arrebatase apaixonadamente desse monolítico todo histórico, distinguindo-se dele com precariedade mimética em cada relação profundamente interessada com as coisas, a qual fica, eroticamente, assim, a meio caminho entre a carência de tudo e um todo de possibilidades que ainda precisam ser temporalmente abertas em cada decisivo instante.

No limite, uma invisível onipresença dos pressupostos teológicos kierkegaardianos irrepresentáveis conduz em algum momento a uma ontologia existencial que parece pairar acima da ambigüidade crítica de toda existência subjetiva; o que, para um pensador essencialmente subjetivo, dissimularia ao nível de um paroxismo a antecipação de sua própria precariedade. Situado ambiguamente nas profundezas abstratas da racionalidade atual, todo pressuposto crítico abre eroticamente suas possibilidades, ao contrário, no correr mesmo das exposições historicamente normatizadas. Nesse sentido, uma ambigüidade crítica obriga a cintilar toda tensão de possibilidades recalcadas no fundo de cada expressão normatizada que tende a sufocar patologicamente suas próprias possibilidades. E o excesso de centralidade de um pressuposto teológico justamente coíbe essas outras possibilidades, mais

especificamente, de reconciliação consigo e com o outro sem mediações absolutas. Aliás, é justamente por isso que este foi historicamente afastado para o fundo da racionalidade moderna, que esperava, assim, abrir uma gama maior de possibilidades, embora sintomaticamente tenha lhe faltado profundidade dialética para compreender em que medida se repetia aí a mesma impossibilidade de maiores possibilidades. Uma ausência reflexiva que determina a mais do que atual multiplicidade de possibilidades aparentes, calcando esta na dissimulação de uma razão aterrorizada com os vínculos profundos que há entre um abstrato centro puramente transcendente em seu teocentrismo e um centro puramente abstrato que em seu antropocentrismo tende paradoxalmente a transcender uma experiência humana imediata justamente por causa de sua negação profundamente abstrata de toda transcendência.

Na modernidade modernizadora sublima-se a aguda ambiguidade de uma multiplicidade crítica justamente transpondo o núcleo essencialmente abstrato da racionalidade dominante para cada, por então, mistificada particularidade; a qual é crescentemente tratada como puramente imediata justamente à medida que se generaliza a interdição de formas mais propriamente tradicionais de efetivação e compreensão das relações humanas. No limite, que é o de uma perversa paralisia segundo uma frenética lógica cínica das conveniências, uma razão modernizadora oscila sintomaticamente entre a histórica euforia pela libertação da tradição que é generalizada abstratamente, por então, como coercitiva, e a depressão pela crise histórica e individual permanente que tendendo a esvaziar toda coesão aferra as subjetividades a um libertar-se cada vez mais abstrato⁷¹.

71 O pensamento moderno abstrai de sua condição abstrata complexizando crescentemente a oscilação entre a particularização do todo e a unificação das partes. É nesse contexto que se insere, por exemplo, um regram sociológico durkheimiano da anomia social pela ênfase numa solidariedade nostalgicamente orgânica que tende mesmo a embaralhar mecanicamente os limites entre coesão e coerção. Ao contrário, seguindo o dito nietzschiano de que um niilista prefere ainda querer o nada a nada querer, um pensador subjetivo como Camus reflete que a perspectiva suicida mais essencialmente moderna, mais do que a ausência anômica de um abstrato sentido efetivamente agregador, expressa absurdamente a dilacerante busca por superar, em abstrato, a abstração reinante que agrega amplamente através do esvaziamento universal de todo efetivo sentido — e isso, como vimos, até o paroxismo de antecipar com má-fé o próprio retumbante fracasso segundo a mais do que complexizada lógica do tudo ou nada. Em suma, toda diferenciação e identificação, repita-se, são necessariamente ambíguas frente a essa generalizada abstração moderna mais do que concreta.

E nesse contexto essencialmente histórico, cada apropriação subjetiva dos impulsos conflitantes que movem uma duvidosa subjetividade, e que não são compreendidos como que psicanaliticamente “pelo contexto total de sua vida consciente”⁷², arrisca um hermetismo subjetivo tão absolutamente oculto que tende mesmo à sublimação desesperada de toda problemática imagem exteriormente objetiva em metáforas subjetivas aparentemente interiores. Aqui, a experiência antinormatizante pós-kantiana do que foi reduzido por um processo histórico abstrato mal-compreende o caráter ambigualmente crítico de uma expressão estético-ética ironicamente rente à mistificada individualização produzida pela redução moderna que tudo isola numa relação de sujeito e objeto até o limite de uma mais do que crítica absolutização monadológica. Sucumbindo à vertigem de que no reino da abstração estes elementos, já em si mesmos abstratos, não deixam pura e simplesmente de se aproximar de modo essencialmente abstrato, a experiência antinormatizante que faz da subjetividade ambigualmente a verdade e a não-verdade tende a projetar a eternidade de uma antinomia que se faz mais propriamente pré-kantiana⁷³: entre um si em si mesmo

72 Citando um apontamento adorniano ironicamente talvez preciso até demais na análise de um objeto que este autor compreende bem ser a própria ambigüidade (Adorno, *Kierkegaard*, p. 21). E isso no afã não precisamente de resistir, tanto aqui como em toda sua tese e mesmo em toda sua obra, ao chamado sedutor do duvidoso universo mítico-poético kierkegaardiano, mas sobretudo de limpar o terreno para uma crítica suficientemente imanente ao mais do que abstrato mergulho para fora dessa verdadeira odisséia moderna de abstrações por parte principalmente, ao menos no tocante à perspectiva aqui tratada, de uma ontologia existencial (embora não só, se pensarmos, por exemplo, em sua polêmica com o movimento aparentemente contrário a este que é o dos neo-positivistas): esta tende a espelhar acriticamente com sua ambigüidade excessivamente calculada esse totalitarismo reinante que parece mesmo ecoar o terrível *mana* de tempos remotos. Para Adorno, as agudas intuições kierkegaardianas sobre o que caracterizamos aqui como expressões estético-éticas — seguindo a precariedade própria de um objeto singular que é uma abstração concreta —, e isso “apesar de sua própria teoria” (id., p. 33) que acaba recorrentemente por reduplicar o conteúdo na forma até fazer deste esquematicamente apenas uma idéia abstrata de um si mesmo abstrato, essas intuições, repita-se, se fundamentam numa conceitualização tão obscura quanto o objeto focado e “que só em estremecimentos passageiros alcança a sua teoria da arte”, bem como quaisquer outras expressões mais propriamente teóricas. Tendência ao esquematismo, aliás, que não chega a escapar de Kierkegaard segundo o próprio Adorno, estando vertiginosamente situada entre a construção e desconstrução do estético, o que não permite alcançar, assim, “uma práxis artística para a qual ele ainda não estava capacitado” (id., p. 15), muito menos uma práxis social que perspectivasse o rompimento de seu “isolamento de intelectual privatizante, retratado em si mesmo”.

73 Lembremos a diferença tênue, esboçada no capítulo anterior, entre uma lógica existencial que busca

pensado de modo sistematicamente subjetivo e uma experiência fenomênica outra que arrasta o pensar subjetivo para fora de si.

Contudo, recordando o mesmo diferentemente, quando um pensador subjetivo, que tem em mente a ambigüidade do caráter eticamente indeciso de uma expressão imediata estética, constrói esta paradoxalmente como um clarão estético-ético reduplicador de todo conteúdo abstratamente dado, a verdade estritamente mimética desta pura imediatez subjetiva é aqui precisamente aquela de uma sem-sentido realidade invertida; a qual é exposta, entre uma infinidade de paradoxos metodologicamente mobilizados, por uma pura mediação subjetiva nos termos de uma paradoxal relação absoluta com o absoluto; o que ironicamente enfatiza, aliás, a própria natureza abstrata de uma relação direta com o absoluto até perspectivar, assim, um além que antes de ser em si é mais propriamente para si. E por tudo isso, a aproximação de si pela resistência a cada instante de sua própria alienação — pois em última instância o mais próximo de si é por um paradoxo histórico seu alienado distanciamento de si — não efetiva imediatamente, isto é, sem maiores contradições, ainda que metaforicamente travestida, uma diferenciação qualitativa frente à racionalidade dominante. Desse modo, buscando as condições de ruptura pela ênfase da negação, essa mimese não deve reduplicar de modo formalista só o conteúdo dado abstratamente como objetivo numa outra forma mais essencialmente subjetiva, mas ironicamente também a própria forma subjetiva-objetiva subjacente, perspectivando, assim, uma melancólica formação negativa que enfatize a necessidade de sua radical trans-formação pelo engajamento de seu existir abstrato presente no ultrapassamento da mais do que generalizada apatia niilista atual e de suas apáticas representações de si e do mundo.

A melancólica ausência de uma totalidade crítica formativa, diante de um devir crítico de razões e paixões, torna necessário romper por dentro com o tempo petrificado de subjetividades imediatizadas, inclusive, e principalmente, pela apropriação subjetiva abstrata de si que tende a diferenciar-se por uma mais do que abstrata imanência de instantâneos de si. Não se trata, portanto, de buscar um ponto subjetivo fixo, ético ou estético, que equacione com razão essencialmente negativa, ainda objetivadora de si, sua relação com um objeto já essencialmente subjetivado e com um sujeito igualmente

abstratamente uma perfeição mais propriamente concreta e, por outro lado, a objetiva reposição subjetiva do problema daquilo que concretamente mal resiste a essa abstração concreta tipicamente moderna que avassaladoramente a tudo submete.

objetivado. Mas sim um ponto subjetivo móvel que ensaie mimeticamente uma diferenciação crítica de si no interior dessa indistinção generalizada que reduz tudo aos termos de sujeito e objeto. A comunicação indireta dos conteúdos, que mal conseguem uma expressão fenomenologicamente efetiva, por uma apropriação subjetiva da subjetividade já ela mesma dada reflexivamente⁷⁴, reflete ironicamente, portanto, o objetivo isolamento subjetivo em si mesmo que tende a comprometer toda intuição aguda dos fenômenos particulares justamente pela formalista reduplicação abstrata dos conteúdos. Formalismo que se repete quando esse ensaio desconsidera a mútua determinação de forma e conteúdo para recorrer a esquemas de concreção dos objetos que não advêm propriamente destes, sucumbindo a figuras puramente formais como as de uma abstrata grandeza, as quais só poderiam atestar, no final das contas, uma “fé bárbara na matéria”⁷⁵.

A apreensão subjetiva da subjetividade se expressa alegoricamente diante da absurda inefetividade histórica do sentido⁷⁶, ligando este antinormativamente a uma imanência subjetiva e uma transcendência absoluta; o que não implica nem numa positividade transcendente à consciência nem numa filosofia da identidade, como a de um certo espontaneísmo de tipo fichtiano que dinamiza a essencial infinitude de si eclipsando a especificidade mais própria de todo conteúdo que resiste a ser mediatizado, o que leva, apesar das aparências contrárias, a uma crítica formal ao eclipse criticista de si mesmo. Sobre cada subjetividade isolada em sua ausência de uma efetiva identidade consigo e com o mundo, talvez se pudesse dizer mesmo que age de modo determinante a força obscura e indeterminada de uma alteridade radical irredutível a uma realidade estritamente ética, mas com a qual se busca estabelecer absurdamente, contudo, um precário diálogo estético-ético. Arrisca-se aqui, no entanto, ficar aquém do idealismo moderno caso não se resista a fazer das coisas, de modo formal, mera ocasião dessa relação com sua própria subjetividade, desconsiderando, assim, que não deixa de haver

74 Para Adorno esses clarões estético-éticos kierkegaardianos “não são figuras em cuja existência incomparável estivesse condensada a intenção. São figuras da representação abstrata” em relação as quais se deve “desconstruir a unidade poética passageiramente simulada no campo de sua própria intenção especulativa e da literalidade que a trai”, isto é, da “exegese teológica cristã” (*Kierkegaard*, p. 20).

75 *Kierkegaard*, p. 29.

76 “Enquanto que, segundo toda doutrina integralmente teológica, o significar e o significado se unem na palavra simbólica, em Kierkegaard o ‘sentido’ se separa da cifra no texto” (*Kierkegaard*, p. 37).

nela um componente historicamente objetivo; o qual é, evidentemente, sujeito ao processo abstrato dominante que tende mesmo a um esquizofrênico paroxismo quando da complexa cristalização objetiva do foco subjetivo na pura imanência de um devir subjetivo em si e por si. Por isso, tratando-se ambigualmente de um sentido *apenas* tendencialmente transcendente não é indiferente o escolhido na escolha estético-ética por se escolher a si mesmo enquanto mantenedor de uma relação mais efetiva consigo e com o mundo, e que é ironicamente a histórica universalização da indiferença em relação ao escolhido para uma existência abstrata estético-eticamente chocada — ou seja, sem uma afetação ético-estética — com a percepção das ruínas de si universalmente tratadas, numa esquizofrenia mais do que sem-sentido, como mera ocasião para uma efetiva relação com sua própria subjetividade⁷⁷. *Ainda* se opera aqui no vertiginoso centro brumoso das ilusões infinitas quando se sublima nessa realidade perversamente sem-sentido a mais do que absurda interdição histórica de uma efetiva dialética entre sujeito e objeto, no caso, mistificando uma mais do que natural integridade do movimento essencialmente contraditório do espírito moderno. E daí, a contraposição irônica de uma mística reduplicação dialética da subjetividade que mistifica a escolha estético-ética por escolher a si mesmo já existente em cada instante, para com isso permanecer absolutamente rente, por então, à desmistificação de cada síntese dialética efetivada imediatamente no plano de um pensamento abstrato mais do que concreto.

Mas sempre no limiar de falência da crítica, o pensar subjetivo arrisca ser mais uma vez apenas o índice irrefletido de uma complexização da imanência real de multiplicidades abstratas abstratamente contrapostas em suas diferenciações indiferentes; processo este que reduz a expressão da realidade moderna a um mero jargão fenomenológico⁷⁸ que supera apenas ideologicamente a centralidade abstrata, isto

77 “A subjetividade só salva ruínas do existente na imagem do homem concreto. Em seus afetos de dor se aflige, como interioridade sem objeto, tanto pelas coisas como pelo ‘sentido’” (Kierkegaard, p. 41).

78 “O ser oculto, o ‘sentido’ cifrado, o que produz o movimento dialético, não é o cego impulso subjetivo. Precisamente isso situa Kierkegaard acima das tentativas românticas de reconstrução da ontologia, que acreditam poder restabelecê-la sobre bases firmes — fenomenológicas. Kierkegaard prefere deixar errar a consciência, sem começo nem fim, pelo obscuro labirinto de si mesma e de suas vias intercomunicadas, esperando sem esperança ver ao final da galeria mais distante aparecer a esperança na distante claridade de sua saída, antes que se deixar encantar pela *fata morgana* da ontologia estática, cujas promessas, coincidentes com as da *ratio* autônoma, não se cumprem. Daí a preponderância do devir

é, interiorizando-a na própria estrutura expressiva de cada esvaziado conteúdo. Num primeiro momento, um pensador subjetivo interioriza ironicamente a dialética histórica hegeliana como um passo inicialmente ambíguo no sentido crítico de uma indiferenciação histórica da e na subjetividade que é, no correr deste processo, cada vez mais universalmente isolada no interior de uma abstração terrivelmente concreta cada vez mais referenciada em si mesma. E centralizando a própria ambigüidade, ele problematiza a determinação de suas possibilidades mesmas até o ponto de situar a realidade histórica ambigualmente entre suas possibilidades reais muito aquém do subjetivamente esperado e as ideais muito além do subjetivamente determinado⁷⁹.

sobre o ser, apesar da questão ontológica de origem. — A multiplicidade qualitativa do ser das idéias é transposta na unidade do devir imanente. A tese de Croce segundo a qual Hegel ‘só conhecia oposições e negava toda validade às diferenças’ alcança também a Kierkegaard. A dialética sem objeto subsume todas as determinações qualitativas sob a categoria formal da ‘negação’” (Kierkegaard, p. 43). Novamente, entra em questão os breves instantes de lucidez kierkegaardiana sobre o lugar de toda reconciliação e sua linha extremamente tênue que permite recorrentemente estender sua essencial ambigüidade a ela mesma, enfatizando ambigualmente o viés pré-crítico e, se pensarmos no limiar de uma falência da crítica, pós-crítico, por assim dizer, de seu pensamento, ou melhor, o caráter essencialmente ambíguo de um pensamento equilibrado vertiginosamente entre os extremos de um pensar real aquém (sentido transcendente, aparentemente pré-crítico) e outro além (sentido imanente à subjetividade particular, aparentemente pós-crítico, pós-moderno quando desfoca de má-fé a centralidade crítica já abstratamente desfocada e (re)calca num cego impulso subjetivo a ênfase na apropriação subjetiva da subjetividade de um viés crítico ainda absolutamente central, apenas que esclarecido da essencial ambigüidade dessa centralidade (existências fora de si com suas idéias fora do lugar).

79 Sintetizando a tendencialmente absoluta mediação greco-romana e a mediação absoluta judaica, uma paradoxal história absolutamente significativa pretende interiorizar a lei divina judaica em si e por si a cada, por então, decisivo instante; como no caso modelar da enfática *confissão* agostiniana de uma significativa história, a qual fundamenta a relação mediada de uma existência real com sua própria realidade através de uma presença que subjaz imediatamente no interior de si e que é propriamente *admoestada* através do fluir de uma vivência de sua própria realidade. Nessa centralização cosmológica da história vertiginosamente problematizadora de toda experiência imediata, a formação da subjetividade configura-se como o centro mesmo desse problema (para Kierkegaard, o indivíduo é “a expressão de um problema. Ora, um problema é um movimento, mas um movimento para o que é semelhante, para o que é proposto como idêntico — é um movimento histórico” (Kierkegaard, *O Conceito de Angústia*, p. 44, grifos meus)), o qual é exponenciado pelo moderno afastamento antropocêntrico do teocentrismo anterior para o fundo dessa relação essencialmente subjetiva com o mundo. No entanto, o esvaziamento moderno de uma relação imediata divina que fundamenta a problematização de toda experiência imediata com esse mundo por então mundanizado, diviniza reflexivamente sua própria relação imediata, que é aqui

Contudo, sujeito perversamente à dialética imanência histórica que ironiza pela perspectiva utópica de sua transcendência em cada estratégico instante de negação subjetiva, esse pensador tende a se perder no labirinto de espelhos de sua mais do que errante consciência, e isso até o ponto de mal compreender essa sua possibilidade ideal como uma mera qualidade naturalmente transcendente em sua indeterminação histórica. O que, novamente, naturalizaria ainda mais uma ambigüidade essencialmente histórica que nenhuma dialética sintetiza em absoluto. Ao se antecipar aqui a própria queda na abstração interiorizando-a através de uma ambigüidade perversamente abstrata que é seduzida pelo que vimos ser uma patológica posição sem-sentido, e isso até o ponto mesmo de cristalizar modernamente uma diferenciação puramente imediata que sofisticamente nada cristaliza, perspectiva-se, em última instância, apenas uma genérica possibilidade histórica que vimos ficar aquém de toda determinação propriamente histórica com seu recalcado além histórico calcado na determinação acrítica mais do que abstrata de um homem histórico em geral.

Resistindo no interior de sua própria vertigem a fazer de seus monólogos contraditórios um fim em si mesmo, um pensador subjetivo se expressa ambigualmente em relação ao fundamento expressivo de cada esvaziado conteúdo. E assim, a idéia essencial de uma existência não-abstrata reconciliada consigo e com sua realidade circundante é resguardada *apenas* de modo precário, enquanto pensamento, pela irônica expressão de uma inexprimível relação inteiramente diversa dessa generalizada abstração para consigo e com o mundo, pois ela justamente tensiona com a expressão imanentemente histórica que perversamente determina seu caráter inexprimível. O sentido alegoricamente cifrado das coisas numa expressão essencialmente subjetiva resiste rente a cada abstrata redução destas não para efetivamente expressá-las aqui e agora, nem tampouco seu sentido mais imediato, e sim para expressar precariamente em cada instante de cada relação, a idéia de uma expressão, por assim dizer, efetivamente efetiva diante dessa inefetividade geral⁸⁰. Como se vê, trata-se aqui de uma expressão

subjetiva, até fazer absurdamente dessa historicidade problematizadora ela mesma um problema subjetivo, que é o da compulsão moderna para a narcísica identificação de tudo ao seu próprio reflexo vazio.

80 Uma existência essencialmente abstrata é pensada subjetivamente *apenas* segundo uma “estrutura intelectualista” (Kierkegaard, p. 43) que não intui diretamente as coisas. Desesperante limiar da própria queda na abstração pelo qual passa uma irônica crítica necessariamente imanente a essa imanência

subjetiva reflexiva situada ironicamente no interior oco da própria abstração, no caso entre um dizer que paradoxalmente só se efetiva quando silencia ruidosamente sobre o que diz, e um silêncio que, ainda romanticamente⁸¹, grita com igual estrondo sua profunda impotência.

Antecipa-se sua própria queda na abstração ao se perder de vista o caráter abstratamente concreto dessa idéia de interioridade, cristalizando, ao contrário, toda essa profunda melancolia na figura recalcada de uma pura e simples existência absolutamente anterior a qualquer diferenciação entre sujeito e objeto. Sofrendo passivamente seu, por então, isolamento demoniacamente voluntário em suas próprias reflexões interiores, um pensador subjetivo tende a simpatizar, assim, apenas com a idéia devidamente esterilizada de um mundo das diferenças que amargamente nada diferencia de fato. E é por isso que a crítica imanente a um histórico movimento arquetípico para si mesmo, que media até os limites de uma abstração concreta quaisquer experiências mais propriamente imediatas, tende ambigualmente a cristalizar sua mais do que problemática interioridade numa posição imediatamente pós-crítica dialeticamente pré-crítica⁸².

histórica mistificadamente imediatizada. Problematizando reflexivamente, conforme o próprio espírito histórico, suas próprias possibilidades históricas, um pensador subjetivo espera, no limite da utopia, que se equacione sua relação para consigo e com o mundo de um modo não tão essencialmente problemático. Mas ao ironizar essa realidade histórica, ele pode *apenas* pôr de modo essencialmente genérico qualquer possibilidade inteiramente outra, pela qual busca, por então, se pôr de modo mais próprio, problematizando, assim, a abstração de sua própria busca por superá-la; movimento que melancolicamente, contudo, apenas repõe como que sisificamente o problema dessa abstração mais do que generalizada sem propriamente superá-lo, mobilizando todo abstrato conceitual no sentido de centralizar paradoxalmente em cada identificação conceitual aquilo que resiste a ser identificado.

81 Como diz Camus, superar a agudeza da sensibilidade romântica faz parte do desafio transformador tanto no conteúdo quanto na forma desta realidade cristalizada em sua própria essência mais do que histórica.

82 Para Adorno, “o fundamento real no ‘existente’, que a ‘situação’ revela, não é outro que o conhecimento da coisificação da vida social, da alienação do homem por uma realidade que só se apresenta como mercadoria. Isto esclarece a concepção da relação entre sujeito e objeto em Kierkegaard. Em sua filosofia, o sujeito cognoscente é desde já seu correlato objetivo tão pouco alcançável quanto numa sociedade possuída pelo valor de troca são acessíveis aos homens as coisas em sua ‘immediatez’. Kierkegaard reconheceu a miséria da situação criada pelo grande capitalismo em seus princípios. A ela se opõe em nome da imediatez perdida, que ele quer preservar na subjetividade” (*Kierkegaard*, p. 53). E nesta preservação, Adorno assinala com propriedade que “o espaço não entra no *intérieur*. É apenas o

A verdadeira simpatia de um pensador subjetivo, pelo contrário, é com o mundo sistematicamente silenciado enquanto objeto de um sujeito que se refugia objetivamente, assim, em seu próprio vazio. Um *pathos*, portanto, que encontra sua expressão adequada na ambigüidade essencialmente subjetiva com a qual expressa sua realidade histórica tendente à abstrata estetização de uma subjetividade ética idealistamente efetivadora de sua própria realidade; o que leva, em contrapartida, a estetizá-la ironicamente como a imediatidade de uma realidade subjetivada, a qual, justamente por isso, é passível de uma ação ética *apenas* em perspectiva por parte de uma existência essencialmente abstrata.

Quando joga com sua própria ambigüidade como se ainda quisesse ser o senhor de todo sentido — e ironicamente não pode deixar de querer sê-lo em absoluto —, um pensador subjetivo como que se acomoda confortavelmente à sua desconfortável

limite deste. No limite do espaço, o *intérieur* é posto polemicamente como único ser determinado; polemicamente equivalente ao ‘pensador subjetivo’ de Kierkegaard” (id., p. 57). Assim, ao se eternizar neste lugar aparente a própria “ambigüidade da aparência”, eterniza-se simultaneamente a natureza morta enquanto um mero quantum intercambiável no espaço histórico dominado por uma abstração mais do que concreta, bem como a absurda estranheza para com tudo que o cerca. Nesse mundo de absoluta equivalência, a ruidosa mudez das coisas sistematicamente silenciadas ecoa numa existência ensurdecida como uma atormentante presença espectral, a qual, uma vez exposta ao seu espaço como que naturalmente aparente, espelha justamente o próprio existir em falso, isto é, sem o lastro de um conteúdo mais efetivo. Buscando compreender concretamente um mundo de aparências que tende a tornar absurdamente abstrata toda compreensão do mundo concreto, um pensador subjetivo recusa uma ordenação fenomenológica do aparente justamente para não renunciar a uma possibilidade inteiramente outra de relação consigo e com o mundo, ironicamente mistificada esta, por então, como absolutamente rente a outro movimento irônico: o de cada desmistificadora mistificação de sua relação com cada coisa mistificadamente desmistificada, ou em outras palavras, o irônico reencantar do melancólico desencantado com o encanto mais do que aparente de um mundo desencantado. Mas por convidar os espectros a adentrarem no seu próprio baile, o anfitrião tende a esquecer que seu pensamento subjetivo abre um espaço mais concreto para a dança vertiginosa das imagens com vistas a escancarar seu vazio e não para cinicamente perpetuá-lo, mesmo que ambiguamente sempre a um triz de dançar conforme a música. E nesse sentido, a melancolia kierkegaadiana talvez seja uma “iluminação suave” (id., p.61) demais para um baile que tende a se perpetuar na nostalgia do anfitrião, consolando-o vagamente de sua própria inatividade. De qualquer forma, “no *intérieur*, a dialética histórica e o poder eterno da natureza formam em Kierkegaard sua estranha imagem enigmática” (id., p.62), que expressa em sua singular convergência de eternidade e historicidade, se devidamente contextualizado, dilemas críticos fundamentais da modernidade.

impotência, assumindo máscaras perversamente sem-sentido como a de um, por assim dizer, livre pensador rentista⁸³. *Persona* esta tipicamente moderna que, situada numa privacidade relativamente estável comparada ao turbilhão exterior da época, tende a se esquivar pela ambigüidade da crítica à contradição real que bem ou mal sustenta, em mais de um sentido, sua pessoa. Como quando desprega esquizofrenicamente da práxis sua conceituação crítica rente à reificação criticada, extrapolando uma ética mais propriamente em perspectiva no sentido de contrapor a um distanciamento complexamente abstrato uma pura e simples (re)aproximação ética do que está mais próximo de si, o que apenas sublima o esvaziamento dessas relações humanas diretas entre iguais, pressupostas aqui nessa oscilação pura e simples, que é produzido por uma reificação que interverte como que naturalmente uma ética particular abstratamente coerente numa concreta aparência universalmente incoerente. Movimento abstrato este que na prática tende a justificar cinicamente, inclusive, uma mais do que puritana ética burguesa do trabalho e da economia individual, a qual, profundamente ensimesmada nessa lógica abstrata concreta que ela expressa tão bem, só é capaz de visar o outro colateralmente; quer dizer, enquanto um meio abstrato de acúmulo de riquezas que depaupera, em seu conceito absolutamente abstrato de propriedade privada, isto é, vertiginosamente mais do que concreto, toda qualidade mais própria de cada um e de cada coisa. E esta depauperação, que alcança efetivamente o nível da miséria, e que já uma dialética histórica havia mostrado ser um problema simultaneamente real e ideal até o ponto mesmo da indistinção como tudo o mais, se faz negativamente, por então, numa como que grande ironia do mundo, o assombroso outro de um processo histórico (re)calcado mistificadamente na crença do homem como senhor absoluto das mazelas do mundo. A mediação de tudo por essa única e mesma hierarquia de dominação real e ideal tanto do natural socializado como do social naturalizado, implica, portanto, na atormentante impossibilidade de uma relação imediatamente íntegra justamente por causa desta integridade atualmente abstrata das partes.

Mas não se trata, compreenda-se bem, de se criticar pura e simplesmente, isto é, pré-criticamente, a igualdade formal entre partes que padroniza tudo conforme a mesma medida totalmente dominante, o que faria regredir, em última instância, a uma

83 Que Kierkegaard tende a introjectar fantasmaticamente em seu próprio *interiour*. Fantasmas recalcados pela irreconciliação em si entre sua percepção (re)calcada na luterana experiência subjetiva de esvaziamento de todo sentido exterior e os efeitos contrários observados em sua situação social real.

integridade natural que na modernidade é efetivamente mais do que abstrata, como, aliás, toda abstratamente criticada natureza concreta das coisas. A necessidade observada por um pensador essencialmente subjetivo é a de uma possibilidade radicalmente outra, ou seja, a busca absurdamente precária nas brumas dessas ilusões infinitas por uma integridade própria que igualmente não reduza a do outro.

Contudo, ainda permanece o problema da expressão pessoal de um pensador subjetivo que apesar de passar necessariamente por cada objeto com o esvaziamento simultâneo de toda objetividade sem objeto e subjetividade sem sujeito, justamente por isso os toca de modo fantasmático e tende, assim, a fazer juízos sobre o entendimento das coisas, por então mais do que exteriorizadas, discrepantes até o nível do absurdo com a racionalidade mais íntima e mesmo intimista que os problematiza.

E o ponto aqui é justamente a mediação da imaginação através de clarões estético-éticos a preencher o abismo entre razão e entendimento. A própria condição fantasmática a que as coisas são sistematicamente reduzidas implica na percepção do exterior através de imagens que trazem em si elementos irreduzíveis e em grande medida indiscerníveis quanto ao seu caráter natural ou culturalmente naturalizado. E é por isso que, imanente ao processo mais próprio de constituição de um mito — como aquele de uma pura racionalidade histórica —, um pensar dialético fixa precariamente uma imagem reflexiva paradoxalmente irreduzível à sua própria reflexão, esgarçando assombrosamente seu sentido no correr deste moderno mundo reflexivo até as raízes mesmas do absurdo⁸⁴. Situação limite esta na qual um pensador subjetivo pensando no interior da abstração concreta que complexiza uma imagem já naturalmente ambígua, diferencia ironicamente em sua existência abstrata o que seria uma mistificada imagem imediata, criticada em abstrato, de uma imagem imediata mistificadamente rente a cada instante de desmistificação desta crítica abstrata a toda mistificação. E assim, diante da reificada conversão de toda imediatidade natural numa mistificação até o ponto de virada que imediatiza em abstrato uma cultural segunda natureza, este pensador permeia seus juízos claudicantes de imagens estético-éticas a meio caminho entre a necessidade de expressar um juízo sobre as coisas e as razões para sua impossibilidade; as quais,

84 E ainda mais assombroso, até as raízes do sem-sentido, é o por assim dizer, esclarecido espanto moderno, provocado pela mítica naturalização da história que reduz todo mito a si, com o grau desta irreduzibilidade em tempos mais remotos; sublimação nervosa do caráter paradoxalmente arcaico dessa modernidade, por assim dizer, naturalmente modernizadora.

aliás, são contrapostas justamente às imagens mítico-dialéticas que preservam toda irreduzibilidade ambigualmente como parte orgânica e mola propulsora imediata de um processo reflexivo ainda mais esclarecido.

Mas resistindo a sucumbir pré-criticamente a um criticado juízo abstrato, o que internalizaria complexamente uma pura produção espiritual totalmente rente a imagens exteriores, a irônica mistificação do interior, sempre a um triz da naturalização de uma necessidade essencialmente subjetiva, retrai melancolicamente diante da incerteza da fecundidade de seus fracassados rastros em direção a uma relação desmistificada consigo e com o mundo. Ou seja, o caráter ensaístico que não supera a absurda disjunção entre juízo e razão circundando imagens dialéticas diante da desestruturação totalitária que situa todo pensar crítico no limiar de sua própria falência, também não o faz mergulhando numa essencial ambigüidade crítica, pois esta é, em última instância, centralizada justamente pelo aprofundamento mais do que real de uma abstração concreta. Mas recordando sempre o mesmo diferentemente, o problema aqui é precisamente a reposição crítica do problema com vistas a um fim que é para si *apenas* neste problemático em si abstrato que não se abre para uma relação inteiramente outra consigo e com o mundo. O problema todo ironicamente só se resolve quando não se colocar mais como um problema, central ao menos, confluindo na atualidade, por isso, *apenas* uma teoria ambigualmente crítica com uma práxis igualmente ambígua até o ponto de ruptura que trans-forme radicalmente os conteúdos abstratamente ajuizados bem como a forma racional abstrata que os sustentam.

Como a natureza mítica moderna se diferencia reflexivamente da anteriormente criticada, sendo interiorizada justamente no lugar histórico de diferenciação de uma aterrorizante pura natureza⁸⁵, ela tende a um puro e complexo misticismo sem-sentido

85 Em si mesma um mito, quer dizer, que só faz sentido como o pressuposto de uma natureza racional para si, que se apresenta, portanto, como uma imagem naturalmente apreensível por uma razão igualmente natural; movimento este pensado retrospectivamente como tendendo ao limiar da pura evidência lógica, através da qual se reflete sobre um, por então, momento histórico propriamente mítico no sentido de reconstituí-lo ontologicamente conforme uma razão, ela mesma, retrospectivamente (auto)crítica, e isso até o ponto mesmo da imagem reflexiva se cristalizar como que naturalmente num momento histórico-mítico aparentemente eterno. Ao primeiro momento moderno de dúvida racional quanto ao caráter natural das imagens apreendidas e da própria apreensão que estreita os laços reflexivos com uma realidade, por então, cada vez mais re(a)presentada, segue-se a crítica enfaticamente histórica que pressupõe não uma imagem puramente natural e sim a de uma história puramente naturalizada a

de toda interioridade refugiada complexadamente, por então, de e em seu próprio vazio. E por isso, diante de uma modernidade que num movimento sem-sentido ecoa arcaicamente tempos pré-míticos, a precária repetição mimética que imagina a cada instante o mesmo diferentemente resiste a mistificar na forma de um puro fluxo interior negativo, que bem poderia se chamar demoníaco, seu devorar saturnino dos espectros criados de si em cada efetiva relação espectral consigo e com o mundo. Nesse contexto, a imagem histórico-mítica desta pura interioridade negativa, que é a de uma demoníaca não-liberdade⁸⁶, leva ao paroxismo o caráter mítico-dialético de uma absoluta espiritualidade histórica negativa contraposta dialeticamente a toda moderna naturalização histórica. E aqui, diante de uma situação abstratamente concreta em que o

partir da qual se funda uma negação esclarecida de toda pura imediatidade, seja natural ou racional. É pensando no interior deste segundo momento que um pensador subjetivo ironiza o caráter mítico de uma mediação imediata na expectativa de que sua reconstituição ontogênica torne central na percepção da realidade a própria relação entre o natural e o histórico, e não propriamente as imagens, sejam naturais ou reflexivas; relação esta que situada no interior de uma abstração concreta se configura absurdamente como uma imagem vazia tendente mesmo à mistificação de uma pura imediatidade, nem natural nem reflexiva. Ou seja, um pensador subjetivo já expõe ele mesmo, com ambigüidade (auto)crítica os limites de seus pressupostos, excessivamente subjetivos para o atual grau de objetividade histórica que critica mas imanentemente, e que ficam justamente entre um absoluto além-natural mais do que real — introjectado no mais fundo não só de uma razão teológica, mas absurdamente sobretudo, no sentido das perversas complexidades inconscientes, no de uma antropológica — e, por outro lado, a possibilidade *apenas* ideal de uma relação absolutamente outra consigo e com a realidade que o cerca. O essencial para um pensador subjetivo levado às últimas consequências não é, portanto, o esvaziamento simultâneo de um pensar natural e racional, posicionado que está ambigualmente na modernidade, no caso entre a indiferença mundana cinicamente anti-ética e a moralmente transcendente em relação, ambas, a se buscar um sentido efetivo nesse mundo de aparências; o que espelharia o vazio histórico mas sublimando-o no perversamente confortável desconforto de uma síntese absolutamente transcendente que fundamenta, em última instância, uma história totalmente significativa — recordemos mais uma vez da precisa ironia nietzschiana de se preferir querer o nada a nada querer. Ainda que esteja sempre a um triz de fazê-lo, o essencial é para ele, ao contrário, perspectivar no interior deste todo reflexivo uma possibilidade de diferenciação situada entre a indiferenciação mais que real e uma ideal diferenciação absolutamente outra no sentido de reconfigurar a relação do pensamento com a natureza sem sujeitá-la como num pensamento mítico-teológico ou mesmo mítico-antropológico, mas também sem sujeitar a si como num pensamento mítico-natural.

86 Interiorização reflexiva de possibilidades reais de se ser num existir ele mesmo cada vez mais reflexivo, o qual, por sua vez, projeta dialeticamente para fora de si seu próprio projetar-se como apenas uma possibilidade de sua realidade alienada.

mais próximo de si é paradoxalmente seu sistemático afastamento de si, cada imagem estético-ética do fluir de uma liberdade subjetiva contraposta a cada demoníaco movimento de não-liberdade *apenas* evidencia em cada instante a ausência de sua possibilidade imediatamente real, quer dizer, faz com que o sujeito necessite, sobretudo, repor com ambigüidade crítica, e conforme uma necessidade objetivamente subjetiva, o problema todo de se ser sujeito sem uma efetiva subjetividade⁸⁷.

Numa dialética da natureza que ironicamente é ela mesma mítica, uma retração melancólica que condensa em sua natureza passional toda impotência racional, mobiliza, absurdamente, toda uma constelação de conteúdos historicamente concretos, mas fantasmagoricamente petrificados em si mesmos pelo demoníaco momento histórico-mítico atual. E essa mobilização mítico-dialética de fantasmagorias em cada mistificado instante de condensação negativa de um todo histórico que não articula suas partes absurdamente esvaziadas, esclarece ironicamente, por então, o caráter igualmente fantasmagórico de toda ontologia⁸⁸, justamente ao se contrapor, *apenas* retraidamente, à

87 “Como neles [os últimos idealistas] a crise do espírito soberano se verifica nele [Kierkegaard] como uma emancipação do conteúdo mítico. Mas esta volta não conduz nele a uma metafísica mitológica nem a uma filosofia ‘positiva’. O conteúdo mítico persiste fiel na dialética imanente, e Kierkegaard só o expulsa com o simples cancelamento da subjetividade” (*Kierkegaard*, p. 75).

88 Há em Kierkegaard uma dialética entre natureza e espírito que visa mesmo, em última instância, um espiritualizado domínio sobrenatural. “Mas esta dialética só mostra a fachada de um segundo conceito, mais profundo, de dialética, um conceito que, ainda que não esteja teoricamente desenvolvido na obra se pode evidenciar objetivamente nela. É o conceito de uma dialética no próprio fundamento mítico da natureza. Um conceito que necessariamente conduz ao centro de uma interpretação que descobriria criticamente o caráter mítico daquele que, enquanto espírito e liberdade, se apresenta em Kierkegaard como algo sobrenatural: a interioridade sem objeto” (*Kierkegaard*, p. 77, grifo nosso); ou talvez, ainda mais ambigualmente, como ironicamente sobrenatural, se pensarmos o quanto essa libertação subjetiva é ironicamente mistificada como absolutamente rente a cada instante de desmistificação de uma realidade profundamente iludida com seu domínio sobre o natural. O que centraliza ainda mais essencialmente no pensamento kierkegaardiano, a ambigüidade crítica que faz oscilar entre esses dois sentidos dialéticos, um mais ativamente crítico e outro mais passivamente. E isso ainda mais se lembrarmos da perversa dialética que faz uma atividade ser passiva no sentido de romper a abstração concreta que avança absorvendo a crítica como seu próprio motor até o limiar mesmo da falência de um pensamento crítico, o que faz passar, por sua vez, é verdade, toda passividade por uma atividade do mesmo processo abstrato. De qualquer forma, é justamente o limite da crítica que re-configura o caráter da imagem de uma dialética propriamente existencial que em seu passo irônico “só mostra a fachada” de “um projeto de dialética da natureza”, ele próprio ambigualmente crítico da relação dominante entre história e natureza. Como

interiorização demoníaca de toda possibilidade de se ser com certa naturalidade, inclusive, e sobretudo, a histórico-reflexiva. É por isso que um pensador subjetivo, paradoxalmente cercado até o mais íntimo de si por abstrações concretas, está sempre a um triz de sucumbir miticamente à irônica mistificação de si mesmo rente a cada instante de desmistificação desse momento histórico-mítico, repetindo, assim, apenas a mesma isolada expressão miticamente monadológica da totalidade sem maiores perspectivas de diferenciação; e isso até o limite acrítico de se criticar cinicamente toda perspectiva de se ir além do mero acúmulo de experiências de perda da experiência como sendo ingênua inexperiência ou experiência hipócrita — o grau de mistificação de um puro fluir autônomo é dialeticamente determinado pelo avanço de uma abstração que escraviza numa pura imediatidade mais do que concretamente.

Entre a sobriedade quase estóica de uma lucidez que tende absurdamente a nada elucidar pensando no interior de um brumoso mundo de aparências, e a excentricidade quase desvairada de uma paixão pela incerteza de uma possibilidade *apenas* ideal que busca impulsionar o próprio todo abstrato para fora de si, um melancólico pensador subjetivo cercado de ruínas tanto externas como internas mistifica ironicamente suas forças posicionadas diante do nada no sentido de perspectivar aí um espaço vazio a partir do qual ele possa repercutir os ecos de sua própria paixão, por então, potencializada como mola de uma relação inteiramente outra⁸⁹. Relação esta pensada imediatamente como sendo não-idêntica ao todo dessa identificação essencialmente abstrata no interior da qual resiste a cada instante justamente um *não-idêntico*, como diria Adorno, para o qual se sente, por então, impulsionado⁹⁰, e isso justamente pela

continua Adorno, “o próprio Kierkegaard põe em dúvida a essência ‘sobrenatural’ do espírito com a doutrina teológica da transcendência absoluta de Deus exposta nas *Migalhas*, a qual interdita toda pretensão humana de liberdade espiritual: ‘Menos ainda será capaz de trazer por sua própria força Deus de novo a seu lado’” (id., p. 77).

89 “Em sua aparência, a melancolia é, dialeticamente, a imagem de outro” (*Kierkegaard*, p. 81), e enquanto imanente a um reflexivo mundo de aparências que faz de todo em si um para si, propriamente da possibilidade de um si, e em consequência de suas relações com o mundo, inteiramente outro, o que se contrapõe, ironicamente, a sua mais do que abstrata ausência atual.

90 A estranheza para com a diferença imediatamente dita aqui como não-idêntica é parte essencial de um indiferente mundo das diferenças que esvazia toda crítica imanente absorvendo-a pela ambigüidade de uma mistificada imediatidade crítica. De modo contrário, mistificando ex-centricamente uma posição simultaneamente aquém e além do centro abstrato que interdita cada concreção imediata de uma

recordação melancólica da profunda afinidade prisional entre seu penar e o das coisas neste mundo de aparências que obriga a uma libertação sempre precariamente recomeçada⁹¹. Um pressuposto alegórico negado pelo desenvolvimento conceitual não é anacrônico, pois há atualmente uma labiríntica interioridade mítica; daí o transparecer essa imagem por uma dialética mítica repleta de imagens históricas enigmáticas⁹². Na dialética de um tempo abstratamente dobrado em si mesmo, passar o tempo por um afazer momentâneo a distrair do entediante movimento no vazio que nada move

diferenciação, abre-se uma possibilidade entre o real e o ideal contanto que se recorde daquela dupla reflexão que paradoxalmente o afasta da ilusão da qual se aproxima — Uma absurda ascese ao contrário, que aspira trazer de volta para cada relação consigo e com o mundo todo o abstratamente transcendido por essas ilusões concretas.

91 Para um sujeito com uma subjetividade absurdamente aparente o deslize kantiano da dúvida clássica para o sujeito, que esvazia a experiência do *Objekt* na forma de um *Gegenstand*, sublima a perda do conteúdo ao formalizar um certo caráter estático (*stand*) das coisas, o que apenas simularia a essencial aparência destas com seu foco transcendental sobre o fenômeno. A surdez das coisas estranhamente ensimesmadas é uma projeção de sua própria indiferença por parte de homens igualmente ensimesmados em seu encantado mundo desencantado, no qual se emudece violentamente uma natureza que miticamente o aterrorizava, e isso até o ponto de uma automatização ela também projeção de seu próprio automatismo. Assim, o que recomeça no interior de um si ele mesmo aparente não é um sentido subjetivamente abstraído das coisas que misticamente se impulsiona por si para elas enquanto fundamento abstrato de seu precário conhecimento concreto, mas, ao contrário, uma paixão que se mantém criticamente imanente ao sentido mistificado de si e das coisas para se compreender, assim, o fundamento concreto de um conhecimento abstrato — um ecoar surdamente no abismo histórico aberto entre essa sua necessidade de ruptura e suas possibilidades que aguça a escuta de um outro sistematicamente soterrado.

92 “Mas com a fratura histórica entre dentro e fora, com a desintegração da ‘totalidade’, a essência mítica das imagens estéticas se expressa por sua vez como descontinuidade. Seu domínio é ambíguo, e conhece tão pouco a clara diferenciação do indivíduo como a conexão do todo. Encontra-se à mercê da natureza [...] Como ‘estádio’ dialético, o conceito do estético é assim posto em oposição determinada à ‘existência’. Estéticas são para Kierkegaard as imagens objetivas e as formas de conduta subjetivas” (*Kierkegaard*, p. 86). Mas no meio de ruínas exteriores e interiores não é recusado “os movimentos da interioridade em sua aparência [...] movimentos para uma religiosidade positiva. Isto põe a descoberto a antinomia central de seu conceito do estético. Ali onde sua filosofia, autoconsciente de sua aparência mítica, estabelece determinações ‘estéticas’, é aonde mais perto está da realidade: da de seu próprio estado de interioridade sem objeto e do das coisas alienadas que lhe fazem frente[...] visto que não provêm de uma consciência indecisa, senão que mantêm a aparência do estado mesmo”. Ambíguo frente a sua interioridade sem objeto não toca em sua forma mítica com seus fragmentos de aparência estético-éticos. “Mas quando em nome da existência sua filosofia entende o estado da interioridade sem objeto e

equivale a reter o tempo numa paralisia momentânea que nada retém com uma seriedade mais que redobrada; da mesma forma que, seguindo-se a aceleração moderna, ultrapassá-lo equivale a mistificar uma temporalidade outra.

No entanto, a ambigüidade em si mesma é a expressão máxima de uma abstração concreta, através da qual uma patológica estrutura racional liberta cinicamente toda sua má-fé de maiores justificativas exteriores tratadas criticamente, por então, como máscaras entre o hipócrita e o ingênuo⁹³.

Explicitando o foco crítico de sua tese sobre Kierkegaard em seu decisivo capítulo IV, Adorno disputa aí para além da estreita dialética religiosa entre teses dogmáticas e polêmicas críticas, a qual perdeu qualquer centralidade efetivamente crítica com a crescente emancipação de um pensamento laico, o sentido mesmo do conceito de existência kierkegaardiano. Esta não se esgota neo-romanticamente em si mesma conforme uma *ontologia fundamental* repetida diferentemente por um existir que diferenciaria, por então, entre a integridade sem-sentido de um puro ser e seu *ultrapassamento* para um sentido existencial, o qual seria propriamente um ser (do) ente em sua ambigüidade crítica imanente a uma existência abstrata absurdamente esvaziada de sentido. A decifração de uma *diferença ontológica* fundante de todo sentido por uma *análítica existencial* do *Dasein* se contrapõe à redução abstrata da precária irreduzibilidade deste ser existente a um genérico modo de ser (do) ente num metafísico mundo de aparências conceituais justamente reduzindo-o, numa ironia involuntária, a do conjuro mítico como realidade substancial, sucumbe à aparência que ela nega na profundidade em que se abisma. Esta aparência que, no distanciado das imagens, brilha para o pensamento como estrela da reconciliação, no abismo da interioridade arde como um fogo que lhe consome por completo” até o refúgio místico em si que ameaça mesmo cruzar o limiar de falência de um pensamento crítico.

93 Contudo, como vimos, a não ser por súbitos espasmos nervosos irracionais relativamente bem calculados — dentro de limites evidentes — como momentos necessários dessa racionalidade mistificada tendente mesmo a abstrata indiferença em se buscar um sentido outro num mundo de aparências que não seja o da mera eficácia, no geral a máscara dessa medusa de si mesmo não pode ser arrancada conforme sua vontade obsessiva, pois seu vazio petrificado reflexivamente petrificaria, numa ironia involuntária, instantaneamente o mascarado ativamente passivo que se é nesse mundo reflexivo; e nesse sentido, cada um desses espasmos tende no limite a ser mais propriamente, então, uma dissimulada performance já patologicamente automatizada como um fim em si mesmo, e que é necessária para sustentar aquela ambigüidade niilista de quem “preferirá ainda *querer o nada a nada querer*”; quer dizer, trata-se ainda de uma justificação, agora internalizada como performática, de sua profunda mas ambígua cumplicidade com o sistemático esvaziamento de tudo, no caso, através do dissimulado sofrimento que deveras sente.

um absoluto modo de ser⁹⁴.

Já Kierkegaard busca propriamente um sentido outro que transcenda toda a abstração concreta atual imanente a esta⁹⁵, *apenas* passando dialeticamente, por isso, pelo sentido subjetivo de uma existência abstrata. Como temos acompanhado, esta recorda uma integridade ilusória ironicamente, isto é, sem iludir-se com isto, no sentido, portanto, não de diferenciar racionalmente uma relação ontologicamente mais

94 Para Étienne Gilson, contemporâneo dessa analítica existencial, e que deseja ir à raiz mesma do ser como que reatualizando um *actus essendi* em virtude do qual o ser é em absoluto existindo, o conceito kierkegaardiano de existência atualiza um sentido antigo de *ex-sistência* como um subsistir do ser que é a partir de outro, até pensá-la, em última instância, como um místico *modus essendi* absolutamente rente à temporalidade estruturante do que seria o próprio ato de existir: “A existência devém, então, esta ruptura ontológica, sem cessar recorrente e sem cessar superada, que separa e reata continuamente o ser a si mesmo, ainda durante um longo tempo, um pouco menos que o triunfo do nada [...] O que se designa com o nome de existência é então de fato, não o ato de existir que se poria como a raiz mesma do ser, mas antes uma das variedades ou modalidades do ser. O existente é aquele cujo ser se debulha, por assim dizer, de momento em momento. Neste sentido, que se pode dizer constante em Kierkegaard, a existência se opõe a eternidade e o existente se opõe ao eterno. ‘Deus não existe, é o eterno’. Uma ontologia que se inspira neste axioma não faz certamente da existência o cume da realidade” (Gilson, *L’être et l’essence*, 247, grifo meu). Com certeza o cume da atual realidade abstrata é ironicamente diferente de algo como uma existência absolutamente efetiva, mas justamente por isso à eternidade está mais propriamente contraposta a temporalidade com a qual uma ambígua existência que resiste a sua sintomática abstração não se identifica em absoluto. E nesse sentido, a existência kierkegaardiana, irônico cume de uma realidade essencialmente histórica, sintetiza em sua ambigüidade esses dois momentos opostos. Aliás, aqui existência e realidade são no fundo uma única e mesma coisa, na eternidade, já na temporalidade, prenhe de eternidade, as duas são contraditórias internamente e entre si. O que é visado, pelo menos no que há de pensamento efetivamente subjetivo em Kierkegaard, não é ontologicamente uma pura identidade do ser enquanto ser sendo, nem existindo, mas também não uma pura diferença ontológica entre uma abstrata ontologia e um ser ele mesmo absolutamente irreduzível, e sim o ser ironicamente identificado com a existência no sentido de enfatizar a incerteza do que possa vir a ser pelo existir: “O instante é, no fundo, um átomo não do tempo, mas da eternidade” (*O Conceito de Angústia*, p. 134), em tensão com a temporalidade, ou seja, uma projeção dessa para um porvir através de uma repetição criativa de si mesmo que mantenha o original viés teleológico da liberdade enquanto eternidade; trata-se aqui, retrospectivamente, da proposição de um contraponto histórico ao viés determinado pelos gregos, que definiam o instante, contrariamente, “como algo de retrógrado e não como uma projeção para o futuro. Para eles, o átomo de eternidade era essencialmente eternidade e, assim, nem o tempo nem a eternidade logravam verdadeiramente autonomizar-se” (id., p. 134). A existência kierkegaardiana não é, portanto,

fundamental com uma ontologia esvaziada⁹⁶, mas sim de tensionar dialeticamente esta possibilidade *apenas* ideal com a mais do que generalizada indiferenciação real em cada imagem duplamente esvaziada: tanto de um puro ser em si naturalmente rente às coisas quanto de um mediado ser (ultra)passando para si seja reflexiva ou misticamente.

Pensando no interior de uma razão mítico-dialético⁹⁷ que já esvaziara decisivamente, em seu momento de verdade, todo pensamento mítico-natural, um pensador subjetivo não se mantém sub-repticiamente o senhor esclarecido das razões

afirmação do ser em geral que não o reatualiza em sua plenitude, como quereria Gilson, visto que algo é sim ironicamente atualizado: o potencial de liberdade de uma subjetividade histórica essencialmente ambígua, pois “na ordem intelectual, o conteúdo da liberdade é a verdade; à verdade incumbe tornar-se livre. Por isso a verdade é a ação da liberdade, de modo que esta nunca deixa de produzi-la” (id., p. 206), inclusive, e principalmente, em se tratando de uma abstrata realidade invertida, quando se liberta absurdamente de um conceito abstrato de liberdade, calcado num puro ser livre, para continuar paradoxalmente se libertando. E assim, apesar do ser da existência subsistir a partir de um outro que não é ele próprio, aliás, justamente por isso, ela não é kierkegaardianamente, apesar das aparências, aliás, justamente por isso, uma estrutura misticamente vazia estruturante de um ato de existir mais próprio que fica reduzido, em última instância, a uma mera possibilidade. A ruptura “que separa e reata continuamente o ser a si mesmo” não é sequer negativamente ontológica, no sentido de algo como uma diferença ontológica, e por isso, ainda antes que a ironia involuntária de um “triunfo do nada” indicada ironicamente pelo essencialismo contemporâneo de Gilson, o qual perde de vista até o limite de uma ironia involuntária justamente a raiz essencialmente contraditória do ser moderno, essa ruptura se faz imanentemente crítica ao mais que triunfante ser abstrato de uma existência esvaziada até fazer do ato de existir, sobretudo, um irônico libertar-se daquilo que justamente qualificaria seu sentido em uma situação inteiramente outra: um existir absurdamente sem existência.

95 “O conceito kierkegaardiano de existência não coincide com a mera existência, senão com uma existência que em seu movimento próprio se apodera de um sentido transcendente que seria qualitativamente diferente da existência. Deste modo, a questão da existência não é uma questão acerca da existência pura e simples, mas sim acerca da existência histórica” (*Kierkegaard*, p. 91), de um sentido que passando por uma interioridade sem objeto paradoxalmente não cristaliza nenhuma efetiva identidade.

96 Para Heidegger, Kierkegaard intuiu decisivamente a extra-temporalidade cotidiana do instante, mas não que “o instante pressupõe uma temporalidade mais originária, embora existencialmente não explicada” (Heidegger, *Ser e Tempo*, parte II, p. 135), uma presença que precedendo ontologicamente a si mesma não possuiria uma verdade sequer criticamente pressuposta, sendo, ao contrário, a base mesma das pressuposições (id., parte I, p. 297). Acompanhando o paradoxal deslocamento de uma razão passional hegeliana centrada em uma negatividade mais que real para uma paixão ironicamente racionalizada em uma subjetividade mais que abstrata, e isso no sentido de mediar por irônicas determinações existenciais

que diferencia ontologicamente um puro racionalizar sem objeto⁹⁸ até reduzir, assim, a ambigüidade crítica de uma existência abstrata essencialmente histórica, e que é caracterizada criticamente como uma interioridade sem objeto, ao esquecimento de uma ambigüidade mítico-natural; a qual, num mundo reflexivo, e para o cúmulo de uma ironia involuntária, retorna sem maiores ambigüidades de um modo puramente mistificado.

Compreendendo o quanto essa tendência já está dialeticamente enraizada nesta

o caráter coercitivo totalizante de mediações determinadas reflexivamente, Heidegger segue uma intuição kierkegaardiana a seu modo, isto é, tendendo repetidamente ao paroxismo de uma ironia mais que involuntária ao criticar metodicamente toda crítica com sua ambigüidade ambígua até fazer passar a apática indiferenciação atual pelo momento de um *pathos* revigorado que poderia diferenciar de modo absoluto em cada instante presente uma possibilidade absolutamente outra. Partindo da presença de uma inquietante paixão pulsando no interior de uma ambígua existência que se apercebe angustiadamente decaída na multiplicidade cotidiana — em nota de *Ser e Tempo* ele dirá mesmo que *O Conceito de Angústia* é a decisiva contribuição filosófica kierkegaardiana —, e isso no instante em que o estranhamento de seu *ser-no-mundo* compreende *estar-lançado* para a presença de si mesmo [*Dasein*] apenas no porvir segundo um jogo oscilante de descobrimento e velamento de seu ser mais próprio (conf. *Ser e Tempo*, parte I, p. 253), distinguir-se-ia *de-cisivamente*, por então, que a eterna repetição dessa *cisão* entre ser e ser (do) ente é todo verdadeiro sentido de uma existência do ente (conf. *ibid.*, p. 291), bem como que um angustiante ser (do) ente se *cura* [*Sorge*] apenas ao desentranhar a verdadeira presença em si [*Dasein*] como sendo, em sentido mais próprio, um ser para o ente (conf. *ibid.*, p. 295). E assim, essa angustiada existência desvelaria sem maiores velamentos que sua verdade nada mais é que a retração do ser da própria presença [*Dasein*] (*Ser e Tempo*, parte II, p. 121) a ser antecipada diante da possibilidade da repetição íntegra do vigor de ter sido para além dessa existência do ente atual (conf. *id.*, parte II, p. 141), o que, por sua vez, abriria seu destino lançado nesse *ser-no-mundo* como finitude presente a partir da infinitude de uma temporalidade mais originária; nesse sentido, inclusive, a *de-cisiva* compreensão do *ser-no-mundo* como sendo propriamente um *ser-para-a-morte*, fundamental *cisão* em sua perspectiva de uma impossibilidade absoluta, é paradoxalmente, por então, a de uma *de-cisiva* abertura total de possibilidades de um ser (do) ente temerosamente (uma angústia compreendida em sentido impróprio (conf. *id.*, parte I, p. 254)) fechado em si mesmo (conf. *id.*, parte II, p. 32). Por isso, se há aqui um angustiante instante criativo a partir desse nada, não deixaria de se desvelar, contudo, a circularidade perfeita de uma “temporalidade mais originária”, a da própria eternidade, em cada decisivo instante de retração do ser da presença [*Dasein*], através do qual ecoa a cada vez o vigor da *de-cisão* de *cisão* com a imprópria retenção do ente na temporalidade mundana. — Heidegger parece sintetizar aqui uma histórica *conversão* hegeliana e uma natureza originária nietzschiana que o faz oscilar entre a deificação da eficácia histórica e o vigor da espécie, e isso até o ponto mesmo de justificar historicamente no esteio de uma das figuras históricas do seu *Dasein* o que Camus designaria com a precisão irônica de

monolítica realidade reflexiva que vai se emancipando cada vez mais de ambíguas justificativas racionais para seu concreto movimento de abstração de tudo, esse melancólico pensador subjetivo se diferencia aí com uma mimética ironia formada a partir de sua retração: toda diferença crítica com um pensamento crítico situado no limiar mais que atual de sua própria falência não é efetivamente pré-crítica, *apenas* se situa ironicamente aquém e além de um abstrato centro absolutamente crítico como indica, aliás, não só a centralidade subjetiva de um pensar dialético, mas, sobretudo, a

um pensador subjetivo como um “Terror Irracional” de tipo nazista; e nesse sentido, inclusive, diferentemente da proclamação do espírito feita na *Fenomenologia do Espírito*, esta “bíblia que só teria profetizado o passado” (*O Homem Revoltado*, p. 176), ainda mais paradoxalmente parece profetizar mesmo, não sem uma dose de cínica eficácia, o próprio presente. Se a eterna *repetição* da possibilidade presente de abertura que naturalmente *vigora* no destino histórico assumido como um *estar-lançado* (conf. *Ser e Tempo*, parte II, p. 191) não dilui o instante através de uma *conversão* de tipo hegeliana conforme o clamor do espírito proclamado absoluto, e isso justamente por tensionar kierkegaardianamente/nietzschianamente particular e geral, os fatos não deixam, entretanto, de ser coroados no bojo de um *contraclamor* a atualizar propriamente o *clamor* do vigor de ter sido, e que é paradoxalmente *de-cidido*, em última instância, conforme o próprio espírito *público* do tempo (conf. *ibid.*, p. 192), sendo, justamente por isso, tão silencioso em sua *de-cisão* de se afastar do falatório do impessoal quanto este próprio *clamor* (conf. *ibid.*, 56): uma instantânea *controvérsia* que, seguindo a romântica intuição hegeliana, faz da aparência de outra possibilidade em relação à que *vigora* um potente ser-aí [*Dasein*].

97 “Enquanto que em Hegel o sentido” — como dirá ironicamente Adorno — “deve ser imanente ao ente transcendente. O real é racional” (*Kierkegaard*, p. 91).

98 A redução ontológica de uma certa dimensão ôntica irredutível a uma razão mais que ontologizada comensura essa pela hipóstase sem-sentido de uma pura incomensurabilidade, a qual amalgama abstratamente por uma de-cisão ontológica cada instante decisivo com uma liberdade já decidida, e isso até recobrir formalmente a realidade esvaziada com uma razão ontologizada que esvazia justamente o caráter decisivo de um salto apaixonado para o abismo de suas próprias contradições; em relação ao qual, inclusive, uma razão crítica imanente à ambiguidade desse instante *apenas* posiciona reflexivamente num limiar extremo que não desvela em absoluto qualquer temporalidade mais originária. Ou seja, o desentranhamento de uma totalidade estrutural originária do ser da presença [*Dasein*] — que se ocupando com *pre-ocupações* hegelianas influencia decisivamente todo um pensamento deificante no século XX —, acaba sendo uma formal cicatrização ontológica das feridas conceituais que separam pensamento e pensado, não atentando para as tensões próprias entre ser e ente que fazem com que a precarização dos fundamentos torne um problemático ser ente paradoxalmente mais do que fundamental para se equacionar qualquer sentido propriamente efetivo. Em outras palavras, mesmo servindo-se de “coisas que em parte alguma se explica”, os sistemas, incluindo-se aqui o hegeliano e o heideggeriano, renegam as

de um irônico pensar subjetivo. E assim, numa realidade invertida, uma existência abstrata se faz criticamente imanente à estruturação mistificada de uma mais do que abstrata estrutura: a da possibilidade de uma existência abstratamente repleta, por então, de uma intencionalidade oculta a ser absolutamente interpretada, com aparente imanência, apenas na própria expressão diferenciada de cada existência.

Um pensador subjetivo critica a sublimação da integridade de uma existência subjetiva objetivamente determinada — no realista sistema idealista que mesmo extrapolando este pensar reflete efetivamente sobre a realidade abstrata da existência — pelas contradições em si de si mesmo ou de sua própria realidade. Mas ao ontologizar a própria crítica, ele apenas repete diferentemente o mesmo puro ser da existência que paralisa — em seu idealista sistema realista ontológico-existencial que reflete abstratamente sobre a realidade efetiva da existência — todo movimento singularmente subjetivo para um outro diferente de si; apostando, pelo contrário, numa subjetividade pré-crítica que na modernidade esclarecida de seu sentido essencialmente abstrato transparece — um transparecer crítico imanente, bem compreendido — como uma das formas esquizofrenicamente mais adequadas de uma objetividade igualmente abstrata.

pressuposições: eles “fixam o nada central durante tanto tempo que, por fim, tudo se explicou por si só e o seu conteúdo inteiro se criou por si mesmo [...] o pensamento sistemático preconiza o mistério no que concerne aos seus movimentos mais íntimos” (pensemos na imanência do *negativo* hegeliano), todavia, “o verdadeiro lugar da *passagem* é no domínio da liberdade histórica, pois que se trata de um *estado*, de uma realidade” (*O Conceito de Angústia*, p. 87, grifos meus). Já em Heidegger, a liberdade, sem esse viés simultaneamente histórico e individual, efetiva-se *misteriosamente* a si mesma (“explicita o *enigma* do ser [...] o movimento de sua essência” (*Ser e Tempo*, parte II, p. 198)) através de uma essencial presença [*Dasein*] que “já sempre precedeu a si mesma” (id., parte I, p. 297) sem no fundo maiores contradições, pois estas, em última instância, se originariam mesmo do genérico *nada* que paradoxalmente estrutura em absoluto e de modo invisível, aquém e também além de uma existência contraditória, um verdadeiro *ser-no-mundo*. Esgarçando temporalmente as contradições, desfeitas, por então, apenas aquém e além da contradição presentemente real, Heidegger confunde como Hegel o morrer na vida assumido ativamente como um destino com a própria morte, assumindo niilistamente, desse modo, um querer o nada — expresso através de seu *Dasein*, que sintomaticamente se identificará em um de seus momentos com o *Führer* — como forma de escapar não só do nada querer em geral mas, sobretudo, do nada querer verdadeiramente. E por fim, então, esse caricatural instantâneo de um esforço de graça paradoxalmente sem graça, que historicamente fixa uma singular estabilidade contra o instável ser do ente da República de Weimar, encontrará como tantos outros movimentos similares uma irônica ingratidão de uma mais do que ambígua modernidade modernizadora.

A profecia dialética de que no tempo tudo é passado através dos tempos antecipa a repetição do mesmo futuro de um presente passado por um tempo histórico absolutamente fechado em si mesmo. Por outro lado, a profecia de um pensamento crítico-dialético de que no tempo tudo é presentemente ultrapassado através dos tempos antecipa uma abertura futura do passado que repete o mesmo presente de uma existência histórica absolutamente fechada em si mesma. Se a abertura histórica do passado ilude pela estrutura idealizada de uma progressão dialética, a abertura existencial ilude pela estrutura imediatamente realista. Em ambos os casos, se ilude com o caráter ambíguo de uma necessidade histórica de abertura presente de possibilidades. Mas enquanto o lapso do existir em cada existência subjetiva possui um efeito crítico numa dialética, numa ontologia existencial ela se faz, numa ambigüidade que é ambígua, e por uma ironia entre o voluntário e o involuntário, propriamente pré-crítica. A superação abstrata da abstração concreta aspira pairar acima da própria ambigüidade crítica, fazendo da própria história um lapso de uma “temporalidade mais originária” que se desdobra absolutamente rente ao desdobramento mais propriamente histórico.

INTERLÚDIO CRÍTICO: UMA DIFERENÇA CRÍTICA ENTRE ADORNO E HEIDEGGER OU DA AMBIGUIDADE AMBÍGUA

“Numa comédia sucede também que entre dois atos ocorra um lapso de tempo”
(Kierkegaard, *Migalhas Filosóficas*, p. 103)

“Aquele fato histórico ainda não se tornaria mais necessário ao vir a ser, ou seja: aquele fato é tão pouco necessário enquanto futuro como enquanto passado” (ibid., p. 127)

A questão chave nesse pequeno interregno temporal sobre as possibilidades de uma efetiva abertura histórica é porque Adorno afirma, na *Dialética Negativa*, que uma ontologia de fundo existencial heideggeriana se mantém no limiar de uma dialética apropriada aos tempos atuais. Ou seja, que reflita, a partir do quadro traçado pela *Dialética da Aufklärung*, sobre o caráter regressivo de uma realidade ideológica feita historicamente índice de si mesma até o limite mesmo de invocação de um terror sagrado em sua absoluta auto-identificação que tudo absorve ao redor: algo como um *mana* capitalista a interditar com seu totalitarismo atual um processo auto-esclarecido de desmistificação de toda ideologia. Sendo necessário contrapor algo, portanto, como uma “dialética da diferença dentro da identidade”⁹⁹.

Num contexto semelhante, a diferença ontológica heideggeriana problematiza a metafísica identidade conceitual absoluta e reconhece a historicidade do ser através da expressão de um ser-aí [*Dasein*]. Mas, ao invés de passar dialeticamente a mediação por um certo campo de ação imediato, enquanto o lugar de resistência da não-identidade, o que hipostasiaria, para Heidegger, o processo identitário criticado através dessa passagem ainda mediada, a diferença apareceria aqui pela repetição do esgotamento imediato e total de um ser-aí a cada instante, no que seria, por então, propriamente uma ultrapassagem na mediação. Avancemos nessa diferença, acompanhando um comentário de Deleuze sobre isso que resiste imanente à imanência histórica do princípio de

⁹⁹ Adorno, *Dialética Negativa*, p. 107.

identidade em Heidegger:

“Não há síntese, mediação, nem reconciliação na diferença, mas, ao contrário, uma obstinação na diferenciação. É esta a “virada”, para além da metafísica [...] portanto, a diferença não se deixa subordinar ao Idêntico ou ao Igual, mas deve ser pensada no Mesmo e como o Mesmo [...] O igual sempre se liga ao sem-diferença, a fim de que tudo se ajuste nele. O mesmo, ao contrário, é o pertencimento mútuo do diferente a partir da reunião operada pela diferença. Só se pode dizer o mesmo quando a diferença é pensada [...]”¹⁰⁰.

Seguindo sua estratégia de torções nos significados com vistas a exprimir nos interstícios de uma linguagem manifestamente metafísica o que nela tradicionalmente resiste a ser expresso¹⁰¹, Heidegger distingue de um pertencimento-*comum* e sua unidade uniforme algo como um *pertencimento-comum* e sua unidade diferenciada. Essa ênfase na singularidade do que *pertence* problematizaria os limites para se pensar o ser sem perder de vista tanto a unidade implicada em todo pertencimento e seu caráter compartilhado quanto a necessidade de pensar a singularidade do ente diretamente proporcional àquela do próprio ser. Contrariamente a um pensamento universalizante, o ser não é aqui, apesar de se manifestar apenas pelo pensar, propriamente pensado, e isso nem mesmo através de uma negatividade que pressuporia, em última instância, uma positividade mediada ou mesmo imediatamente futura. A problematização da unidade passa pela consciência como um problema em aberto antes que como um ser contraditório a ser determinado de modo mais próprio imanentemente, pois a própria consciência é aqui o outro lado do mesmo problema. Em seu processo de formação, uma compulsão de diferenciação problematizou um absoluto ser natural das coisas e naturalizou uma com-unidade entre ela enquanto ente pensante que se fez historicamente e o ser por então ambigualmente natural e determinado, e isso ao mesmo tempo que foi bloqueando essa comunhão historicamente natural, dominando, assim, uma natureza dominadora justamente pelo esquecimento da diferença ironicamente originada pela própria problematização.

Quando se trata, portanto, de pensar o próprio pensamento que historicamente tem como objeto o ser das coisas, e não simplesmente este, é central pensar essa diferença imanente no interior da imanência histórica do princípio de identidade,

¹⁰⁰ Deleuze, *Diferença e Repetição*, p.104.

¹⁰¹ “No igual a diversidade desaparece. No mesmo a diversidade se manifesta. Ela surge com tanto mais premência quanto mais decisivamente um pensamento é abordado do mesmo modo pelo mesmo objeto” (Heidegger, *Identidade e Diferença*, p. 388).

pensando, assim, ainda antes que o próprio ser, a relação do pensamento com ele, fundamento de toda determinação do ser conforme sua ambigüidade fundamental. Dinamizada historicamente como diferenciação, essa diferença não é repetida indiferentemente como absoluta. Num jogo de velar e desvelar que rompe com os absolutismos das posições e faz dialogar mais fertilmente ente e ser, repete-se também o seu esquecimento.

E por isso, num jogo histórico de lembrar e esquecer, essa diferença deve ser pensada na atualidade de um ser do ente. Contudo, na secularização do pensamento moderno estritamente conceitual se imiscui uma onto-teo-lógica determinação identitária entre pensar e ser que simplesmente *é*¹⁰² enquanto um ser em geral do ente a partir de um ente absolutamente diferenciado¹⁰³ que, em última instância, seria a sublimação da própria consciência. Portanto, antes que na genérica relação meta-física do ente com o ente enquanto tal, o ser em geral, ela deve ser pensada no “passo de volta da metafísica para dentro de sua essência”¹⁰⁴ mais original, isto é, de uma com-unidade diferenciada. Assim, quando o mundo tecnológico atual, onde culmina a auto-suficiência de um pensamento do ser ente, desdobra aquela diferença como que dobrada pela consciência em seu processo de formação, não deveria fazê-lo enquanto um puro acontecimento histórico (um ser ainda puramente natural), escondendo, assim, sua visão genérica sobre o todo a partir do redobrar da consciência que quereria esquecer daquela diferença mais essencial e simplesmente determinar de modo diferente, a cada momento, todo ser enquanto ser ente. De modo essencial, os desdobramentos acontecidos no interior da história originada por essa diferenciação redobram obstinadamente as dobras da consciência num duplo justamente pelo esquecimento delas, ou seja, fazendo um todo da imanência conceitual da realidade.

102 Por um lado, em Parmenides, obscuramente o “ser pertence — com o pensar — ao mesmo. O ser é determinado a partir de uma identidade, como um traço desta identidade. Pelo contrário, a identidade mais tarde pensada na metafísica, é representada como um traço do ser” (id., p. 379).

103 “[...] mas o ente supremo é o fundamentante no sentido da primeira causa [...] Pensa a metafísica o ente enquanto tal no todo, quer dizer, no que respeita o supremo (que é o) ente que a tudo fundamenta, ela é lógica como teo-lógica” (id., p. 398).

104 Id., p. 391. Nessa volta às origens, podemos ver aí recuperada refletidamente, portanto com toda necessária ambigüidade, a relação identitária parmenidiana entre o ente pensante e o ser, a qual, em certo sentido, chegou mesmo a fundamentar todo o pensamento metafísico ocidental, e que justamente por isso se mantém no limiar do esquecido metafisicamente.

Consequentemente, sem lembrar da diferença que resiste a ser pensada em identidade com o pensamento, converte-se esse esquecimento numa fantasmática realidade puramente objetiva¹⁰⁵.

Desvirando o que o viés lógico-metafísico havia virado, isto é, pensando a relação de identidade do pensamento com esse ambíguo ser como anterior a qualquer determinação identitária de ser, o ente que se diferencia pensando compreende fundamentalmente, por então, sua racionalidade problematizadora do ser de modo mais próprio: ou seja, como racionalização que, ainda antes de normatizar positiva ou negativamente o ser, busca propriamente equacionar sua relação com ele em termos de uma com-unidade diferenciada. Num “passo de volta”, enfatiza-se a necessidade, portanto, de algo como uma de-cisão fundamental de repetir a relação com o mesmo ser diferentemente/livrementemente, ainda anterior à livre decisão por algo especificamente determinado. Pois justamente pensar concretamente o ser, ou seja, ecoando o mesmo em toda e cada repetição da tentativa de expressá-lo, e não propriamente repetindo a mesma abstrata identidade, é buscar em cada ente enquanto tal não um exemplar¹⁰⁶ mas uma manifestação singularmente total dessa diferença ontológica a cada vez¹⁰⁷.

Assim, para racionalizar num mundo metafisicamente normatizado é necessário enfatizar essa diferença como imanente no interior da imanência histórica, diferenciando das ilusões teológicas subsistentes um essencial destino/espírito de época não esquecido de sua essencial precariedade logicamente indeterminável. E nesse sentido, sintetizando esse caráter ao mesmo tempo irreduzível e precário, o ser-aí da existência [*Dasein*] se faz um *acontecimento-apropriação* privilegiado dessa racionalização. Para além do aparente resultado da passagem contraditória do ser pelo

105 Muito se ganharia em compreensão na comparação entre a torção heideggeriana *acontecimento-apropriação*, que não esqueceria do esquecido, e o acontecimento transcendentalizado desenvolvido por Deleuze n’ *A Dobra*.

106 “em nenhum lugar do ente se dá um exemplo para a manifestação do ser como fenômeno, provavelmente porque a manifestação do ser como fenômeno é o que, em cada exemplo, já está em jogo” (id., p. 397).

107 “A retomada das singularidades umas nas outras, a condensação das singularidades umas nas outras, tanto num mesmo problema ou numa mesma Idéia quanto de um problema a outro ou de uma Idéia a outra, define a potência extraordinária da repetição [...] esse lançar das singularidades, sempre num eco, numa ressonância que faz de cada uma o duplo da outra, que faz de cada constelação a redistribuição da outra [...] a repetição resulta do diferente” (*Diferença e Repetição*, p. 284).

ente enquanto não-ser, que, por sua vez, passaria também contraditoriamente pelo seu oposto, ele seria mais propriamente a essencial manifestação — na busca de uma volta a mais sobre a negatividade dialética — do ser numa “ultrapassagem para o ente”¹⁰⁸; o que, em última instância, problematizaria o ser mais radicalmente do que uma imanente diferenciação negativa por expressar a necessidade ontológica de um mesmo ser expresso diferentemente. Esse “ser ente”, contudo, não é uma existencialista problematização do ser que deslocaria a negatividade imanente para o próprio ente, sublimando assim o ser pela aparente desublimação de um ser absoluto¹⁰⁹. Trata-se mais

108 *Identidade e Diferença*, p. 396.

109 Repetindo a expressão do *mesmo* fundamento de toda expressão, Heidegger diferencia entre a dita essência existencial de algo como o ser-aí, feita no correr de sua obra, e a afirmação de um existencialismo, pois se trataria mais propriamente de dizer que “este ‘ser’ do aí, e somente ele, possui o traço fundamental da ec-sistência, isto significa, o traço fundamental da in-sistência ec-stática na verdade do ser. A essência ec-stática do homem reside em sua ec-sistência, que permanece distinta da *existentia* pensada metafisicamente” (Heidegger, *Sobre o “Humanismo”*, p. 353). A reflexão sobre a anterioridade fundamental dessa “essência ec-stática” a toda determinação da existência passa pela insistência metafísica em pensar essencialmente nesta e em mais nada (conf. Heidegger, *Que é Metafísica?*, p. 234 e segs.). E por isso, a “in-sistência ec-stática na verdade do ser” passa ironicamente pela reflexão da essência desse nada pensado metafisicamente em contraposição a existência dos entes; essência esta manifestada inessencialmente pela dialética negatividade de uma subjetividade absoluta que ao se recusar pensar esse nada como ausência de ser é para pô-lo, por então, como uma negativa expressão abstrata de um igualmente abstrato ser, o qual, em última instância, far-se-ia concreto apenas pelo impulso sintético daquela subjetividade operadora desse jogo de contradições. Ao contrário, a nadificação heideggeriana [*Nichten*] anterior a todo dizer não [*Nein*], propriamente “deixa-ser a ec-sistência [...] Todo dizer não é apenas a afirmação do não (*Nicht*). Cada afirmação repousa num reconhecer [...] Pensa-se que, em parte alguma do ente, se pode encontrar o nadificar”, e assim, este talvez pudesse ser como que sartreanamente nadificado pelo ser nada que seria a própria consciência, num retorno inusitado à negatividade metafísica; no entanto, o texto continua: “isto é exato, enquanto se procura o nadificar como um ente, como uma característica ôntica no ente. Mas procurando assim, não se procura o nadificar. Também o ser não é uma característica ôntica que se pode verificar no ente. E, contudo, o ser é mais que qualquer ente. Porque o nadificar desdobra seu ser no próprio ser, por isso não podemos verificá-lo como algo ôntico no ente” (*Sobre o “Humanismo”*, p. 370). Em suma, se a dialética estaria aqui a um passo de exprimir o jogo pelo qual se rompe com o absolutismo das posições, todavia, justamente por não aceitar seus próprios limites, ou seja, o descompasso percebido na compreensão daquela diferença fundamental *entre* ser e ser (do) ente, sua expressão contraditória exprime ainda metafisicamente o mesmo problema. Por outra perspectiva mais essencial, no entanto, trata-se de um *estar-lançado* do mesmo que se oculta para desocultar melhor não uma identidade dialética do não-idêntico, que giraria em falso na comicidade de infinitos passos de

propriamente daquele jogo de velar e desvelar que faz dialogar ente e ser, ou seja, do esquecimento da diferença pelo qual o ser sobrevém ocultado subitamente desocultando, não pura e simplesmente o ser (do) ente, mas fundamentalmente as possibilidades de diferenciação ontológica, isto é, de um ente que, sendo capaz de lembrar singularmente daquela diferença, é capaz de se decidir por uma com-unidade menos abstrata com aquilo que o diferencia enquanto entidade própria.

Contudo, ainda operando no interior de um pensamento metafísico, o “passo de volta” resiste a algo como um onto-teo-lógico imiscuído na questão de um ser determinado ontologicamente justamente pela problemática expressão onto-lógica daquela diferença fundamental. Nesse ponto, reduzi-la a uma contradição diluidora da determinação predicativa imediata pelo embaçamento dialético dos limites entre sujeito e objeto apenas a sublimaria onto-teo-logicamente numa absoluta mediação esquecida de que a consciência é o outro lado do mesmo problema, imiscuindo, assim, a lógica num processo propriamente ontológico e vice-versa. A racionalização essencialmente problematizadora já é, no limite de um niilismo desesperado, um problema de expressão do próprio problema, até mesmo o angustiante limiar de um silêncio absoluto diante de um mundo historicamente percebido como de aparências avesso a toda essencial diferença¹¹⁰, e onde, por isso, uma expressão diferenciada do mesmo opera nos limites inexpressáveis de uma nova terminologia.

Mas para Heidegger trata-se propriamente, mais do que de uma falência do pensamento (auto)crítico, de repensar seus limites¹¹¹. Pensar esse *mesmo* que subsiste enquanto condição da repetição da diferença, e consequentemente da própria identificação, como algo que simplesmente *é*: não uma indeterminada plenitude transcendente mas mais como uma singular transcendentalidade anterior a qualquer

volta, mas sim a identidade como um problema, e isso justamente ao expressá-lo de modo essencialmente problemático.

110 “Talvez a dominação da metafísica antes ainda se fortifique e isto sob a forma da técnica moderna e seu frenético desenvolvimento imprevisível. Talvez também tudo o que se dá no caminho do passo de volta seja apenas utilizado e elaborado como resultado de um pensamento representativo pela metafísica que continua perdurando, e à maneira dela” (*Identidade e Diferença*, p. 399).

111 Se quereria kantianamente toda ontologia, inclusive a fundamental, “submetida à crítica, não porque ela [a crítica] pensa o ser do ente e força assim o ser para dentro do conceito, mas porque não conhece a verdade do ser, desconhecendo, assim, que existe um pensar que é mais rigoroso que o pensar conceitual” (*Sobre o “Humanismo”*, p. 369).

(in)determinação, é pensar, em última instância, a existência de uma como que estrutura estruturante dos acontecimentos, estruturada, por sua vez, no correr da estruturação dos próprios. Portanto, racionalizar já é fundamentalmente, para além de qualquer pensamento desesperado com o limite de sua própria falência, a problematização desta, pois busca justamente equacionar a diferença *entre* o pensamento estruturado enquanto tradição e aquilo que resiste em seu descentramento central aquém e além deste ser pensado, fundamento de todo juízo/decisão entre o que é determinado como propriamente verdadeiro/bem ou falso/mal: em suma, pensar obstinadamente a diferença ontológica enquanto diferenciação.

Sem a possibilidade de determinar os fundamentos de toda determinação, o pensar contra a tradição da identidade sem substancializar esse pensamento numa contra-dição da identidade é aqui subitamente saltar no abismo [*Abgrund*] de se (re)pensar o ser justamente sem os fundamentos (pré)determinados, e portanto, sem propriamente passá-lo pelo seu contrário através de um procedimento como o de uma negação determinada¹¹². No entanto, nesse jogo de velar e desvelar da diferença ontológica, eles não deixam de ser — e isso faz aqui toda diferença — apropriados pelo *acontecimento-apropriação* ser-aí, que é justamente a própria ultra-passagem do ser para o seu (re)pensar. É na problematização do conceito de passagem, recuperando refletidamente a ambigüidade da verdade que se oculta e desoculta como *alethéia*, e isso justamente naquele limiar ambíguo de constituição do pensamento metafísico, que Heidegger espera ultrapassar a metafísica do sujeito por um “passo de volta” que lembraria do essencialmente esquecido nessa realidade objetiva fantasmática. E é por isso que a racionalização no interior de um mundo de aparências pensa paradoxos como o de um salto para além do ser determinado que retorna ontologicamente para o mesmo ser. Assim, diante da precariedade de uma de-cisão fundamental de repetir obstinadamente a relação do pensamento com o mesmo ser diferentemente/livremente, toda verdadeira racionalização se expressa a partir das expressões atualmente consolidadas precisamente através do esquecimento daquela diferença ontológica para, então, descentrá-las criativamente: ou seja, não apenas ética mas também esteticamente, pois se trata ao fim de reconfigurar o mesmo originalmente¹¹³.

112 A presença manifesta no ser-aí que precede ontologicamente a si mesma, ainda antes que uma pressuposição é a base mesma das pressuposições (conf. *Ser e Tempo*, parte I, p. 297).

113 “Nesta habitação do ser mora o homem. Os pensadores e os poetas são os guardas desta habitação”

Mas, lembrando de nosso recorte aparentemente esquecido, apesar do pensamento parecer ter reconciliado ao menos com seu modo de racionalização apropriado aos tempos ideológicos da metafísica, resistindo a ela através de um ser-aí [*Dasein*] esgotado a cada instante presente, trata-se para Adorno, contrariamente, de uma das expressões ideologicamente mais adequadas a esse mundo de aparências que interdita a racionalização intervertendo-a em seu contrário, e que nesse sentido se reveste de uma verdade particularmente perversa: a do limiar sim da própria falência da crítica.

Diante do quadro regressivo descrito já no prefácio da *Dialética da Aufklärung*¹¹⁴, a falência de possibilidades de um pensamento autosuficiente, conforme o enraizamento da utopia no cerne do pensamento moderno, ou seja, que se auto-esclarece enquanto *Aufklärung*, é sim uma possibilidade diante do grau de concreção da abstração atual, amplamente massificada tanto em sua forma amorfa como em seu conteúdo indiferenciado. E nesse contexto, a obstinação heideggeriana em diferenciar ontologicamente “um pensar mais rigoroso” que anterior a todo precário pensamento conceitual o racionalizaria, apenas hipostasia a problemática transparência metafísica do ser em geral — que opera com ainda mais força apesar e justamente por causa do ideológico fim da metafísica — numa como que genérica transparência do problema metafísico do ser. Parecendo mesmo esvaziar toda abstrata expressão identitária de um

(*Sobre o “Humanismo”*, p. 347). Para Heidegger, não se trata “de um pensar que foge da Ciência, salvando-se na Poesia. O discurso sobre a casa do ser não é uma transposição da imagem da “casa” para o ser; ao contrário, um dia seremos mais capazes de pensar o que é “casa” e “habitar” a partir da essência do ser adequadamente pensada. Todavia, o pensar jamais cria a casa do ser” (id., p. 370), pois de modo mais próprio “o nadificar desdobra seu ser no próprio ser”. O modelo heideggeriano para a arte busca recuperar refletidamente a estrutura poética parmenidiana do ser — momento privilegiado, em sua ambigüidade, de formação do pensamento metafísico —, a qual iluminaria imagetivamente a reestruturação do pensar metafísico mais essencialmente por suas imagens de uma totalidade precária do que pela constelação de objetos ainda posicionados aí por uma metafísica do sujeito.

114 “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 lingüísticas e conceituais em vigor, antes que suas conseqüências para a história universal frustrem completamente essa tentativa”. E ainda mais, atualmente mesmo “as tendências opostas à ciência oficial [...] também estas são presas do processo global de produção. Elas não se modificaram menos do que a ideologia à qual se referiam” (Adorno, *Dialética do Esclarecimento*, p. 12).

ser ente pela transparência de uma (re)estruturadora forma racional diferenciada de toda normatização, essa diferenciação extrapola e ironicamente joga, como diria o próprio Adorno, a criança junto com a água do banho¹¹⁵:

“O mero ente fica reduzido a nada uma vez despojado da pecha de ente e elevado ao ser, seu próprio conceito puro. Por outro lado, o ser, uma vez livre de todo conteúdo delimitante, já não tem porque apresentar-se como conceito, senão que passa por tão imediato quanto o *tóde ti* [a coisa individual ela mesma], quer dizer: concreto. Ambos os elementos, uma vez isolados absolutamente, carecem mutuamente de diferença específica e resultam intercambiáveis. Este *qui pro quo* é uma peça fundamental da filosofia de Heidegger”¹¹⁶.

Lembrando, “o nadificar desdobra seu ser no próprio ser, por isso não podemos verificá-lo como algo ôntico no ente”¹¹⁷, e essa diferenciação justamente esvazia todo abstrato conteúdo do ente, o qual, por então, existiria em função de uma *ec-sistência* mais fundamental que obstina nessa diferenciação. Para Adorno, no entanto, a nadificação do ente enquanto ser ente excede ao fazer passá-lo pura e simplesmente por uma experiência conceitual, recusada, por sua vez, justamente pelo excesso complementar de se passar o ser por um ser entificado através de um essencial ser-aí que transpareceria irreduzível a cada instante precário de esvaziamento do normatizado pensamento conceitual, e isso tudo a partir da suposição de um ser absolutamente inefável ao fundo. Nesse sentido, essa diferenciação seria absolutamente indiferenciadora de ser e ente, partindo da expressão sócio-lingüística ambígua do ser ora como um universal estruturado ora como um juízo de existência estruturante¹¹⁸ para, ao fim, ironicamente expressar, em sua naturalização da precariedade figurada por um entificado ser precário, o grau mesmo de concretude da abstração atual, onde uma realidade se faz ideologicamente índice de si mesma sem justificativas maiores que o próprio curso imediato das coisas.

Mas o que significa dizer, então, que Heidegger está no limiar de uma dialética

115 Se é problemático pensar uma forma propriamente racional, isto é, operando por conceitos, que expresse um conteúdo qualitativamente mais concreto na atualidade, por outro lado, como a abstração real do conteúdo no mundo atual “é uma mentira, aquilo que a nega fala também em defesa da verdade: em face da mentira que é o mundo da mercadoria, a mentira que o denuncia torna-se um corretivo” (*Minima Moralia*, p. 37).

116 *Dialéctica Negativa*, p. 79.

117 *Identidade e Diferença*, p. 370.

118 *Dialéctica Negativa*, p. 105.

apropriada aos tempos atuais? E como Adorno evitaria que sua crítica se voltasse contra ele, no sentido que alguns comentadores como Habermas têm procurado enfatizar, ou seja, de que a falência da crítica estaria antecipada ideologicamente num curto-circuito naturalizante da precariedade de um pensamento subjetivo, a quem restaria, em última instância, apenas oscilar por então entre a nostalgia e a eficiência, e que estaria expresso, por exemplo, já nas duas teses centrais da *Dialética da Aufklärung*: “o mito já é esclarecimento e o esclarecimento acaba por reverter à mitologia”¹¹⁹? Como veremos, essas duas questões se entrelaçam na busca adorniana dos pressupostos críticos necessários para se pensar a interversão da racionalização da *Aufklärung* em seu contrário. Seguindo nesse intuito, vemos Adorno afirmar que “a distância do sujeito com relação ao objeto, que é o pressuposto da abstração, está fundada na distância em relação à coisa, que o senhor conquista através do dominado”¹²⁰, mas esta, todavia, não é pura e simplesmente natural e sim:

“um emaranhado da natureza em face do elemento individual. O grito de terror com que é vivido o insólito torna-se seu nome. Ele fixa a transcendência do desconhecido em face do conhecido e, assim, o horror como sacralidade [...] Não é a alma que é transposta para a natureza, como o psicologismo faz crer. O mana, o espírito que move, não é nenhuma projeção, mas o eco da real supremacia da natureza nas almas fracas dos selvagens [...] Nele já está virtualmente contida até mesmo a separação do sujeito e do objeto. Quando uma árvore é considerada não mais simplesmente como árvore, mas como testemunho de uma outra coisa, como sede do mana, a linguagem exprime a contradição de que uma coisa seria ao mesmo tempo ela mesma e outra coisa diferente dela, idêntica e não idêntica”¹²¹.

Diferenciando retrospectivamente certos aspectos precisos do mana no sentido de dispor dos pressupostos necessários para se repensar as contradições da realidade atual, ou seja, a interversão da *Aufklärung* em seu contrário, Adorno compreende a nostalgia atual por uma natureza absolutamente inefável¹²², que como em momentos anteriores de sofrimento dos sujeitos remeteria fantasiosamente aos tempos de ouro de uma feliz reconciliação, como sendo propriamente um desejo escapista diante de uma realidade histórica coercitiva que se efetiva abstratamente como absoluta. E nesse sentido, mais que absolutamente natural, a extrema precariedade do sujeito em uma

119 *Dialética do Esclarecimento*, p. 15.

120 Id., p. 27.

121 Id., p. 28.

122 De resto, apenas um resquício incompreensível que ainda ecoa de tempos anteriores aos “mais antigos estágios que se conhecem da humanidade” (id., p. 28).

realidade histórica reflete uma terrível estrutura de dominação através de uma sistemática alienação, a qual deve ser transformada como foi outrora o mana numa realidade mais propriamente pré-histórica. Portanto, para além da voluntarista negação pura e simples da regressão generalizada que interverte o esclarecimento em mitologia, é necessário uma autocrítica que preserve dialeticamente a essencial utopia enraizada na confiança do pensamento moderno enquanto *Aufklärung*¹²³. Ou em outros termos, repensar os limites de um pensamento crítico sem autocrítica antecipa sua falência, como na sua redução a um movimento pré-ontológico que com sua negação abstrata preserva a atual estrutura categorial indiferenciadora¹²⁴.

Seguindo essa linha de reflexão adorniana, compreendemos que o amorfo da existência atual e seu grau de indiferenciação para com tudo não é fruto puro e simples do desenvolvimento de uma abstrata razão subjetiva que, extremamente iludida consigo própria, não tomaria a de-cisão fundamental de libertar-se de suas ilusões de ordenação de tudo através da reordenação de uma extrema debilidade histórica como uma pura liberdade para tudo que essencialmente já está aí sendo total e imediatamente — uma transcendentalidade que recusa todo tipo de apoio objetivo para se abrir ao ente em sua como que pura boa vontade racionalizadora, numa redução do criticismo kantiano enquanto pré-ontológico. É necessário, contrariamente, observar aquele ambíguo desdobramento dialético da razão subjetiva na *Aufklärung* enquanto autonomia e automatismo, onde o mito da razão puramente autônoma põe como o outro do pensamento coisificado¹²⁵ a fantasmática concretude da abstração moderna, expressa

123 Seria, sem dúvida, do maior interesse aprofundar a relação entre os pressupostos críticos de Marx e de Adorno, que parecem convergir no diagnóstico de que é necessário pensar a realidade histórica atual como uma pré-história da história para preservar, assim, o caráter emancipador da *Aufklärung* das aporias de uma abstração progressivamente mais concreta.

124 “As estruturas invariáveis foram criadas a imagem e semelhança do terror onipotente, da vertigem de uma sociedade ameaçada com sua destruição total. Se desaparecesse a ameaça desapareceria certamente com ela também sua inversão positiva, que não é outra coisa que sua negação abstrata” (*Dialéctica Negativa*, p. 98). E nesse sentido, “Heidegger decreta uma restauração do terror sagrado que preparava a comunhão já muito antes das religiões míticas da natureza, sob o nome alemão *Sein* é conjurado o mana” (id., p. 110).

125 Este é historicamente separado do conteúdo das coisas como uma pura coisa a dar unidade àquilo que é visto, por então, como diversidade, como o outro diferente do mesmo ser, ou seja, em última instância, da mesma unidade — pensar o ser é pensar ainda, mesmo que de modo sublimado, segundo a identidade

historicamente com um caráter de mercadoria¹²⁶. Não é pois uma ilusão puramente subjetiva e sim a passagem dialética no seu contrário formadora de uma objetiva segunda natureza tão fundamental — e até mais — quanto a própria subjetividade originadora de sua objetiva debilidade¹²⁷.

É por aqui que se pode compreender dialeticamente a ultrapassagem heideggeriana do ser não no seu contrário mas nas suas mediações contraditórias, que transparece o nada essencialmente como um esgotar-se do ser-aí [*Dasein*] a partir do que seria sua manifestação inessencial dialética, isto é, como o motor abstrato de uma identidade negativa concreta. Compreendê-la como uma crítica à ainda excessiva confiança nas possibilidades da síntese subjetiva diante de um mundo convertido em segunda natureza, que se impacientando do conceito o acelera tão instantaneamente com sua crítica metódica a toda crítica, indiferente no fundo à objetividade, até que, por fim, nada absolutamente passe no instante — uma sublimação ainda idealista da unidade subjetiva do mundo. Trata-se para Adorno justamente do objeto crítico da *Dialética Negativa*, isto é, da interversão da *Aufklärung* em seu contrário, que no limite da falência da crítica interdita aporeticamente — e não por infável necessidade — até mesmo uma conceitualização dialética adequada ao atual estado de coisas.

Por isso, a decisão de libertar-se da subjetividade coercitiva é também a de libertar o objeto de sua complementar objetividade coagida a cada instante decisivo em que se debruça sobre ele, transformando a si pela abertura especificamente para o conteúdo de todo objeto e não para tudo em geral; ou seja, uma transformação simultânea do que foi reduzido historicamente a uma personalista existência subjetiva e, por outro lado, a uma fantasmática realidade objetiva. Em outros termos, antes que transparecer no instante presente uma racionalização que ultrapasse, em sua pureza intocável pelas formas reificadas atuais, essas ilusórias passagens absolutamente dialéticas, trata-se propriamente de transformar a abstração de forma e conteúdo em

metafísica, ou seja, é pensar criticamente, com toda necessária ambigüidade que isso implica.

126 Conf. id., p. 99.

127 “Enquanto a produção das necessidades for heterônoma, elas participarão da ideologia por mais palpáveis que sejam. Certamente a ideologia não se pode separar da realidade limpamente como uma casca, a não ser que a crítica sucumba, por sua vez, a uma ideologia: a da vida simples e natural” (id., p. 96).

cada objeto presente, numa racionalização que no interior de uma história coisificada ainda passa dialeticamente pelo seu contrário.

E é desse modo, então, que a desproporção radical da razão consigo mesma indicada pela ontologia fundamental se mantém no limiar de uma crítica adequada à síntese onipotente da modernidade¹²⁸, inclusive de uma dialética ainda excessivamente positiva. Mas a resolve, ao fim, na acrítica generalidade absoluta do ser enquanto ser e não em cada ente particular enquanto tal. Antes que uma diferenciação ontológica da possibilidade do mesmo pensado de modo diferente a transparecer um conteúdo mais essencialmente, o pensamento deve buscar mais propriamente algo como uma diferença qualitativa entre o que é atualmente pensado no pensamento, de modo normatizado, e o próprio, como propriamente uma racionalização, e isso no interior de cada conteúdo que não é propriamente pensado¹²⁹. Buscando, assim, a possibilidade do diferente pensado como em si mesmo, isto é, como qualitativamente diferente do atualmente pensado, numa diferença do pensamento consigo nesse diferente pensado aqui justamente como o verdadeiro outro de um pensamento que busca transformar a violenta relação coisificada consigo e com o outro.

Numa adorniana volta a mais sobre a ontologia fundamental e sua despersonalização meramente subjetiva, compreendemos que a racionalização nem é reduzida imediatamente a uma normatização, nem imediatamente liberada dela enquanto um fundamento esquecido mais do que o necessário naquele jogo de velar e desvelar. As duas se diferenciam por razões historicamente objetivas no interior de uma razão subjetiva que se pensa criticamente como uma razão racionalizada; e por razões também historicamente objetivas, a confiante razão subjetiva da *Aufklärung* faz agora uma autocrítica quanto às suas possibilidades de pensar o outro do pensamento, diferenciando-se, assim, uma racionalização normatizadora que se interverte, enquanto tal, em seu contrário, de uma outra que passa dialeticamente por ela no sentido de uma

128 Conf. id., p 89.

129 “Compreender é repetir efetivamente a ação do juízo e é, além disso, uma e mesma coisa com o veredito sobre o verdadeiro ou falso [...] O juízo é tão necessário para compreender como o é o compreender para julgar. Por isso, é falso o esquema que faz do juízo a solução, da mera pergunta baseada no entendimento o problema. A fibra mesma da chamada demonstração filosófica é mediada” (id., p. 68).

autocrítica de suas possibilidades.

Entretanto, operando no limite da falência da crítica, os riscos de antecipação desta se dão tanto pela falta quanto pelo excesso. E neste sentido, algo como uma autocrítica poderia parecer sublimar de modo ainda mais niilista um auto-suficiente pensamento conceitual, recuperando-se por outro viés aquela mesma crítica expressa, entre outros, por Habermas. Todavia, a experiência da autocrítica pressupõe aqui precisamente a crítica daquela “distância em relação à coisa, que o senhor conquista através do dominado”, e que vimos não se tratar de algo puramente natural: a crítica à redução categorial do fenômeno através de um ontológico hipostasiamento de todo conteúdo verdadeiramente real como um puro ser original se mantém cego justamente ao “componente sintético do substrato”¹³⁰, expressando, assim, a nostalgia por um concreto inconsumível pelo sistema produtor de mercadorias que só deixa intacto o próprio. Diante do esvaziamento sistemático da crítica pela predestinação de uma pura natureza humana que se autopreservaria, Adorno busca os pressupostos necessários para renová-la, e é nesse sentido crítico que se deve compreender a questão do mana na *Dialética da Aufklärung* bem como a singular revalorização da natureza no correr de sua obra¹³¹.

Dito isso, seria mais fundamental na atualidade algo como uma ontogênese que recuperasse, retrospectivamente, a esquecida primazia de um conteúdo nem puramente natural nem puramente histórico no interior do qual o pensamento se pensa, pois, como vimos, se libertar da normatização conceitual é também libertar o conteúdo do objeto aí normatizado — e não se libertar inefavelmente de sujeito e objeto. Ou seja, a racionalização não se faz no nada, mesmo que esse pareça singularmente concreto enquanto fundamento de uma pura descrição fenomenológica de uma situação estrutural imediata, pois o repensar do próprio pensar que parece nada reter consigo, devido não só ao caráter dinâmico de todo pensamento mas também às expectativas geradas por uma coercitiva retenção conceitual, retém de modo autocrítico, entretanto, justamente a necessidade de se abrir para as especificidades de todo conteúdo reprimido no interior

130 Id., p. 88.

131 Numa metafísica realidade ideológica não se trata pura e simplesmente nem de falta nem de excesso, mas de pensar a crítica no limite de suas próprias possibilidades, ou seja, mais propriamente de algo como uma metacrítica.

de cada pensamento repensado.

De qualquer forma, no contexto de generalização de uma abstração concreta, isto é, que indiferencia tanto na forma como no conteúdo, o pensamento reflete autocriticamente a impotência em antecipar imediatamente a práxis transformadora das atuais formas de dominação com vistas a uma (com)unidade transformada entre as formas subjetivas e todo conteúdo objetivo, isto é, numa aproximação das coisas que não violente as diferenças. Portanto, a falência da crítica não é apenas um problema de unidade do pensamento mas sobretudo uma possibilidade objetiva no interior de uma realidade metafísica. Nesse contexto, sem conseguir se diferenciar imediatamente dessa abstração generalizada, passando dialeticamente da subjetiva formação do mundo para sua objetiva transformação, o pensar teórico é dialeticamente repostado enquanto teoria crítica que busca repensar a tensão entre as possibilidades de um pensamento diferenciador em cada objeto e a totalidade indiferenciadora.

Mas aqui, operando sempre no limite de uma falência da crítica, o pensamento que aspira à práxis não esquece da dimensão irônica na súbita revalorização da teoria justamente por causa de sua precariedade, e ainda mais ironicamente repensa a própria totalidade justamente para não antecipar ideologicamente a práxis de modo imediato, como se tratasse pura e simplesmente de descascar/libertar uma realidade, no fundo ainda intacta, da ideologia, e isso instante após instante¹³². E assim, contrapondo-se a uma metafísica realidade ideológica, a totalidade aqui repensada/racionalizada dialeticamente a partir de uma irônica autocrítica de seus próprios limites é refletida como propriamente descentrada, ou seja, encontrando precariamente sua expressão apenas no mútuo refletir entre a conceitualização da *Dialética Negativa* e a formalização da *Teoria Estética*¹³³. Descentramento que aponta a insuficiência do

132 “A filosofia, que outrora pareceu superada, segue viva porque se deixou passar o momento de sua realização. O juízo sumário de que não fez mais do que interpretar o mundo e mutilar-se a si mesma enquanto pura resignação diante da realidade se converte em derrotismo da razão depois que fracassou a transformação do mundo. A filosofia não oferece lugar algum a partir do qual a teoria enquanto tal possa ser convicta de anacronismo, apesar de ser cronicamente suspeita dele. Talvez a interpretação que prometeu uma transição à práxis fosse insuficiente [...] Desde que a filosofia faltou com sua promessa de ser idêntica com a realidade ou estar imediatamente às vésperas de sua produção se encontra obrigada a criticar-se sem considerações” (id., p. 11).

133 O que não significa que os dois procedimentos não se encontrem dialeticamente nos dois campos de

pensamento para racionalizar o problema da totalidade da qual faz parte — e não o contrário¹³⁴ —, e isso justamente pelas razões objetivas do limiar de uma falência da crítica. Mas como vimos, não se trata de um problema de falta ou excesso de unidade por parte de um pensamento logicamente deficitário de performance conceitual, mas do descentramento crítico deste diante de uma metafísica realidade ideológica. A racionalização crítica de uma totalidade historicamente mediada passa dialeticamente pela transformação histórica imediata do aí mediado, a qual é negada pura e simplesmente por esse processo de totalização justamente porque o problema da totalidade necessita que se passe o problema de uma unidade imediata ideologicamente por si mesmo; em outros termos, racionalizar a totalidade atual já passa dialeticamente pela própria determinação de soluções desse equacionamento, sendo totalmente racionalizável apenas quando ironicamente não for mais um problema.

Para compreendermos melhor esse pensamento descentrado, lembremos primeiramente de que a questão da natureza e do *mana* é mobilizada por Adorno no sentido dos pressupostos críticos necessários contra o atual estado de coisas. E assim, que a partir da ambigüidade do *mana* é possível repensar a necessidade de algum grau de afinidade natural com as coisas como propriamente a de repetição de algo que resista à ideológica positividade de uma negatividade, isto é, à imanência dessa histórica segunda natureza. Portanto, numa autocrítica dialética, trata-se ironicamente, em cada instante imediatamente precário, da repetição obstinada da negatividade que foi positivada sem maiores contradições como um absoluto em si em seu movimento para si.

No olho do furacão histórico que devasta tudo que lhe resiste, o pressuposto de uma reconciliação do homem com o outro em si é o de uma reaproximação que não violente as diferenças criadas no correr desse alheamento, para não se perder, assim, numa imediatidade ideológica caricatural de um *mana* mais original; ou seja, pressupõe ainda antes a transformação do homem num indivíduo que resiste a se perder enquanto

ação.

134 A filosofia até aqui, incluso Hegel, “em vez de reconhecer até que ponto, inclusive em sua mais íntima constituição, inclusive em sua verdade mais imanente, dependia da totalidade, a monopolizou como se fosse objeto seu. Só uma filosofia que se despoje de tal ingenuidade vale de algum modo ser pensada” (id., p. 12).

tal numa violentadora identidade natural com as coisas, para se aproximar, assim, também de si próprio. Resistindo ao seu próprio pensamento coisificado nos rumos da objetivação de sua subjetividade, o sujeito autocrítico repete criticamente sua afinidade imediata com as coisas sem perder de vista seu caráter pressuposto. Quer dizer, o sujeito obstina na negatividade da *Aufklärung*, que se interverteu em seu contrário ao mimetizar procedimentos mitológicos de naturalização da realidade, justamente mimetizando esteticamente essa metafísica realidade ideológica, para reconfigurar criticamente, assim, a relação dos conceitos entre si¹³⁵.

Mas, pensando retrospectivamente, a diferenciação pela repetição imediata é própria do campo de compreensão imediata do mito, que foi reduzida a mera subjetividade pela objetiva autocompreensão da *Aufklärung* no interior de um processo ambíguo onde essa redução tem uma posição central na interversão desta em mitologia, ou seja, no ideológico imiscuir de uma compreensão imediata no interior do que seria propriamente um processo mediado, realizando, assim, uma má infinidade dialética nessa realidade metafísica atual. Em toda mimese já há uma diferenciação no repetido que faz gravitar o conteúdo de um objeto numa constelação subjetiva, e que diferencia sujeito e objeto no interior indiferenciado do *mana*. E é nesse sentido retrospectivo que a construção estética no interior do mundo autoconsciente de sua própria subjetividade, que é o da *Aufklärung*, repete uma afinidade imediata com o objeto sem naturalizá-la. Assim, diante da transformação da subjetividade no lugar de onde uma metafísica identidade faz tudo convergir monadologicamente para o mesmo centro abstratamente concreto, o próprio sujeito resiste como o lugar da não-identidade, onde se expressa micrologicamente, por então, através de irreduzíveis formações estéticas, o recalque do não-idêntico; ou seja, a petrificação das possibilidades de experiência do conteúdo de cada objeto operada pela diferenciação absoluta entre signo e imagem no interior da *Aufklärung*. No projeto crítico adorniano, um pensamento descentrado faz passar dialeticamente signo e imagem um pelo outro, ou em termos mais concretos, uma dialética negativa que pensa por modelos¹³⁶ por uma significativa teoria estética, a qual,

135 “nas necessidades do homem manipulado e administrado, algo reage que as fazem em parte inatingíveis: o excedente de participação subjetiva do qual o sistema não pode se apoderar por completo” (id., p. 96).

136 “Pensar filosoficamente significa pensar em modelos; a dialética negativa é um conjunto de análises de modelos” (id., p. 36).

impulsionada conceitualmente pela autocrítica de uma dialética negativa, reconfigura os conceitos no sentido de formação de uma imagem conceitual do que seria a implosão do aí petrificado, isto é, do desrecalque da experiência historicamente sedimentada no interior de cada objeto; imagem formada que, por sua vez, impulsiona mimeticamente um pensamento descentrado a dialeticamente reconceitualizar os próprios conceitos¹³⁷.

No opressivo quadro do limite mesmo de falência da crítica, muito da antiga aspiração emancipatória por uma imediatidade interverteu-se em seu contrário. E assim, nessa metafísica realidade ideológica que faz de seu poder imediato sua expressão mais essencial, a cada vez mais necessária imediatidade que resista a esse estado de coisas é pressuposta pelo sujeito autocrítico de seus limites no sentido de preservar o que ainda resiste de emancipador frente a essa regressão generalizada. Nesse contexto crítico, a aspiração nostálgica por um ser autenticamente/totalmente livre do pensamento conceitual na imediatidade de um ser-aí [*Dasein*] esvaziaria ainda mais abstratamente o pensar de todo objeto até transformá-lo mesmo numa estrutura lingüística oca¹³⁸, onde o que é mais essencialmente por si, por então, manifestar-se-ia:

“a existência é consagrada, sem haver com o que. Se pretende que o ente participe ou dependa da idéia eterna, mas a única coisa que fica dela é a mais crua afirmação do que existe totalmente por si: o poder”¹³⁹.

Não se descasca a ideologia para que, então, a imediatidade apareça imediatamente preservada como um ser-aí. O que Adorno nos repete é que sem criar as condições objetivas, o culto à liberdade não passa de ideologia. Mas para ele, o ser-aí é ainda mais ambíguo do que parece: impotente em se fazer senhor do ser, assegura ao

137 Podemos observar um modelo de impulso mimético ao conceitual na tese 9 *Sobre o Conceito da História*, de Benjamin, onde o anjo de Klee impulsiona a repensar o progresso da consciência na *Aufklärung* como sendo o do esquecimento das ruínas às suas costas enquanto avança confiante em sua reconciliação consigo e com o outro, e isso justamente na imagem do anjo arrastado de costas pelos ventos do progresso que contempla impotente, por então, o rastro de destruição que aspiraria deter presentemente, enquanto às suas costas se abre a possibilidade, não imediatamente visível, tanto de reconciliação quanto de ainda mais ruínas.

138 “O jargão da autenticidade é ideologia enquanto linguagem, abstração feita de todo conteúdo” (Adorno, *La Ideologia como Lenguaje – La Jerga de la Autenticidad*”, p. 119).

139 *Dialéctica Negativa*, p. 135.

menos um domínio perverso¹⁴⁰ sobre aquela fantasmática segunda natureza ao assumir sua debilidade como destino, numa violência contra si e o outro em si, e se contentar, assim, numa espécie de neo-romantismo, em como que parecer ser um “pastor do ser”

141.

140 A ontologia fundamental “encerra uma dialética fatal. A verdade que expulsa o homem do centro da Criação e lhe adverte de sua impotência, se consolida ao se converter em atitude subjetiva o sentimento de impotência, impulsiona a identificar-se com ela e deste modo segue aumentando a fascinação da segunda natureza. A crença no ser é o obscuro derivado ideológico de um pressentimento crítico e realmente termina degenerando na definição que dela deu imprudentemente Heidegger: a servidão do ser” (id., p. 72).

141 Essa desesperada humildade demoníaca que parece ainda comungar com ares onto-teo-lógicos, a encontramos também na singela imagem final de um humanismo inefável que, enquanto tal, pode se expressar apenas nostalgicamente: “o pensar está na descida para a pobreza de sua essência precursora. O pensar recolhe a linguagem para junto do simples dizer. A linguagem é assim a linguagem do ser, como as nuvens do céu. Com seu dizer, o pensar abre sulcos invisíveis na linguagem. Eles são mais invisíveis que os sulcos que o camponês, a passo lento, traça pelo campo” (*Sobre o “Humanismo”*, p. 373). Mas para Adorno, Heidegger estaria mais precisamente a meio caminho entre o desespero de procurar escapar da imanência de uma consciência coisificada e “uma humildade afetada que nem sequer corre riscos teológicos. Certamente os atributos do ser se parecem, como antigamente os da idéia absoluta, aos tradicionais atributos da divindade. Mas a filosofia do ser se guarda de afirmar sua existência. Por arcaizante que seja toda ela, tanto menos quer se confessar como antiquada. Pelo contrário, toma parte na modernidade para servir de sucedâneo do ente” (*Dialética Negativa*, p. 81). Nesse sentido, o caráter metafísico da filosofia de Heidegger, ele próprio “desperta a suspeita de que se nega a confessá-lo e de que aí se oculta sua falsidade” (id., 75), seu máximo de comprometimento ideológico com essa modernidade que tanto criticaria. E essa transformação subreptícia das limitações subjetivas em delimitação da plenitude de um ser que pura e simplesmente é se faria, em última instância, por estratégicas ambigüidades. Como, por exemplo, a de uma primazia histórica do ser que evitaria um posicionamento pré-crítico ao mesmo tempo que a pura “imediatez das determinações de ser e ente, que a nova ontologia restaura com tanta decisão como ingenuidade” (id., p. 75), enquanto ser-aí e ser ente, eliminaria “como pré-ontológico o problema crítico junto com a questão da legitimação do conhecimento” (id., p. 74).

IRÔNICA RECORDAÇÃO DO MESMO DIFERENTEMENTE OU DA DIFERENÇA CRÍTICA EM ESPIRAL

“A arte [que diferencia a lembrança da recordação] consistiria em sentir a mesma dor, permanecendo na terra, o que exige a virtualidade da ilusão. Não é tão difícil viver numa ilusão, entre as brumas cinzentas de um nevoeiro perpétuo e libertar-se da ilusão pela reflexão na ilusão e deixar que esta atue com todo o poderio na consciência que nem por isso se deixa enganar. Não é tão difícil evocar aos nossos olhos o passado como exorcizar da nossa frente o imediato para dar lugar à recordação. É nisso que residem, propriamente, a arte da recordação e a reflexão à segunda potência” (Kierkegaard, *O Banquete*, p. 36).

A existência, que como devir não é escrutada como um ser em si, é em sua *dinâmica-dialética* “uma função que encerra em si o sentido [...] Pela paixão a pessoa existente participa da verdade sem ser ontologizada”¹⁴²: a atividade passiva de uma subjetividade caracterizada como a verdade de uma situação histórica alienada que nada cristaliza reflete dialeticamente a passividade ativa que a caracteriza, numa ambigüidade paradoxal, como a não-verdade. Ou seja, o transparecer paradoxal¹⁴³ de uma razão abstrata por uma paixão (da) crítica é ele mesmo ambiguamente crítico e, portanto, de uma integridade irônica que é *apenas* aparente; repetindo o mesmo diferentemente, um pensador subjetivo compreende que imanente a uma duvidosa subjetividade objetivada se expressa, com essencial ambigüidade estético-ética, uma irônica diferenciação na relação com uma realidade subjetivada que tende a esvaziar toda relação de verdade, inclusive e, sobretudo, aquela mais propriamente interior¹⁴⁴.

¹⁴² Kierkegaard, p. 92.

¹⁴³ “a idéia kierkegaardiana do paradoxo tem sua gênese filosófica mais aquém de todo paradoxo teológico do símbolo: na relação entre interioridade sem objeto e ontologia” (Kierkegaard, p.93).

¹⁴⁴ “Mas assim a transparência já não é uma verdade paradoxal, senão uma verdade ambígua. A verdade sem aparência, na qual o movimento da consciência humana individual deve entrar negando-se paradoxalmente a si mesma, é ela mesma arrastada no movimento sem possibilidade de diferenciação: o bem ontológico é a existência ôntica no ato de ‘escolher’, e a ontologia anteriormente arrancada da imanência subjetiva em virtude da ‘infinitude’ ameaça fundir-se de novo nela, enquanto a idéia mesma da verdade como ‘transparência’ é submetida à dialética. Esta ambigüidade da idéia kierkegaardiana de

Um sentido ontologicamente existencial é formado na crítica dialética que inverte uma ontologia ambigualmente histórica transcendentalmente imanente ao sujeito, decisivamente crítica de toda ontologia puramente racional, numa outra decisivamente histórica imanentemente transcendental a ele. E seu ponto de virada é justamente a inversão irônica de uma ontologia ambigualmente crítica frente a uma realidade historicamente naturalizada pela transcendental imanência ao objeto histórico, numa outra que se faz decisivamente *crítica* mantendo-se de modo absurdo imanentemente transcendental à própria relação sujeito e objeto¹⁴⁵. No entanto, a repetição do mesmo

verdade deve ser expressamente separada do paradoxo. A verdade aparece paradoxalmente na dialética subjetiva — e não só subjetiva — onde se extingue; a verdade se torna ambígua como quintessência do movimento dialético sem uma medida desta dialética” (Kierkegaard, p. 95, grifo meu). O ambíguo movimentar-se dialético imanente a uma dialética abstrata dá a uma paradoxal dialética subjetiva um inusitado contorno irônico: o paradoxo para um pensador subjetivo formado no absurdo não “experimenta sua superação enquanto simplicidade. Poderá ser assim na cristologia de Kierkegaard: para a doutrina da verdade e a dialética da existência a ela associada este esquema não serve” (id., p. 95), pois nada simplesmente cristaliza nesse irônico movimento dialético sem dialética que perpassa imagens ambigualmente críticas para fixar polemicamente a cada vez seu esvaziamento sistemático apesar, aliás, sobretudo, por causa das aparências: trata-se de uma fixação paradoxal que, por assim dizer, mistifica estético-eticamente, isto é, ironicamente, um puro escolher-se a si mesmo no sentido de se manter criticamente imanente à crítica dialética abstrata feita a toda imagem imediata de si e do outro. Um paradoxo é aqui, portanto, uma irônica condensação crítica que encerra todo sentido em si mesmo com a função metódica de romper absurdamente a cada vez todo sentido abstrato em si mesmo. Contudo, sendo a central ambigüidade de uma existência abstrata ela mesma crítica, se pensarmos subjetivamente nos movimentos modelares da ambigüidade ambígua heideggeriana, ela se faz, em última instância, ironicamente paradoxal para um pensador subjetivo que resiste a absolutizar seus irônicos movimentos dialéticos; o qual, repetindo diferentemente o mesmo, retrai diante deste paradoxo ambigualmente crítico expresso por uma duvidosa subjetividade no sentido de projetar, num segundo momento, um ambíguo movimentar-se dialético de uma existência abstrata imanente a uma ambigüidade paradoxal ela mesma, ironicamente, abstrata. Em outros termos, se uma paradoxal dialética subjetiva que reconfigura ironicamente cada abstrata exposição conceitual num todo absurdamente crítico, não cristaliza um sem-sentido absurdo justamente ao ser passada por um ambíguo tensionamento dialético deste todo reflexivo com os pressupostos ambigualmente críticos de um pensador subjetivo aí situado, por outro lado, não se cristaliza aqui a negatividade dialética de uma existência abstrata justamente pelo como que ultrapassamento deste ser negativo — numa ironia mais que voluntária — para uma paradoxal expressão dialética subjetiva deste ser que é, sobretudo, um problema imanente essencialmente em aberto, isto é, um problema de uma radical abertura de possibilidades históricas.

145 A dialetização sem dialética nega imanente à negatividade abstrata que é negada criticamente por ser

sentido negativo paradoxalmente ultrapassado para si mesmo em cada instante crítico de condensação existencial subjetiva, se não retifica reflexivamente uma aporética realidade paradoxal tão pouco a ratifica, como numa sem-sentido ambigüidade ambígua, com sua mistificação estético-ética ironicamente rente a cada momento de desmistificação dialética que visa desmistificar, por sua vez, toda mistificação mítico-natural.

O ambíguo *estar-aí* de si mesmo não cristaliza ontologicamente um *ser-aí* [*Dasein*] justamente por cristalizar paradoxalmente um puro *isto-aí* dos acontecimentos, quer dizer, por não retificar sublimadamente, até o limite sem-sentido da ratificação, a absurda precariedade histórica aí expressa. Recordando que a relação autocrítica de uma ambígua existência abstrata consigo própria a auto-posiciona míticamente como criadora de si mesma, um irônico pensador subjetivo se mantém criticamente imanente a esta unidade originária calcada e recalçada num espírito histórico mais do que naturalizado¹⁴⁶

ambiguamente crítica: sem ser propriamente superada num abstrato mundo reflexivo, esta negatividade se faz paradoxalmente negativa, numa dialética negativa que aquém de toda negação determinada abstrata *apenas* ensaia ir paradoxalmente além através de irônicas determinações negativas, como as estético-éticas, que descentram criticamente o centro abstrato no sentido de descobrir o cerne místico intervertido dentro do invólucro racional.

146 “Mas com isto o ‘espírito’ que a criatura reclama para si é rebaixado por esta ao seu nível e reconvertido em natureza. A criatura permanece, como auto-posição mítica, não dissociada do natural, e mede o alto conceito de si mesma com o da vida orgânica. Transparente só poderia fazer-se no plano da transcendência. Para si mesma permanece obscura” (Kierkegaard, p. 104, grifo meu), e a transparência, portanto, é dialeticamente uma aparência produzida por um ser de si abstrato que é essencialmente, assim, uma dinâmica reduplicação de si posicionada ambiguamente entre a mistificação e a desmistificação de si: “o ‘eu’ de Kierkegaard permanece mítico e ambíguo entre a autonomia com produção imanente de sentido e uma reflexão que se apercebe de si mesma na aparência de ontologia. Na definição do desespero se acentua o momento reflexivo” (id., p. 105) pelo qual se abre absurdamente o *anticlímax* de uma possibilidade antitética mais do que real operando no interior de uma mistificada livre relação existencial consigo mesma. Contudo, recordemos mais uma vez que a reflexividade formada por um pensador subjetivo em cada instante crítico de paradoxal condensação existencial imanente a uma duvidosa subjetividade, resiste criticamente, ela mesma, à cristalização de um sem-sentido absurdo; sujeitando-se ironicamente, portanto, a um paradoxal ultrapassamento imanente de si no sentido de que o problema reflexivo expresso na desesperada relação entre uma possibilidade ideal de livre relação consigo e com o mundo, e a possibilidade real de uma mistificada relação de não-liberdade consigo, está angustiadamente em aberto.

Entabulando uma relação dialética com a mistificada livre relação existencial consigo mesmo que o fundamenta, um mais do que retraído pensador subjetivo, desesperançado pela repetição sem fim, tende esquizofrenicamente a se desesperar com a repetição em si do mesmo espírito demoniacamente autônomo que parece transparecer apenas um absoluto mundo de aparências. Contudo, ruminando a ainda mais fundamental repetição de seus próprios fracassos, esse irônico pensador de seus próprios limites ainda busca distinguir no interior de sua própria reduplicação mística de si, ainda paradoxalmente, a possibilidade de um outro existir crítico para além dessa mais do que concreta abstração reflexiva que é ironicamente, desde o princípio, o problema central de seu pensamento crítico, pelo menos enquanto tal.

Quer dizer, no interior desta realidade reflexiva, o esvaziamento de possibilidades por uma dialética da existência abstrata não converte esta expressão histórica de si num mítico-natural *ser-para-a-morte* a jogar com a ambigüidade mítico-dialética que nivela abstratamente ideal e real, no sentido aqui de cristalizar um mítico nada entre o natural e o reflexivo; o qual, aliás, ratifica toda crítica à abstração, numa expressão ético-estética sem-sentido, justamente retificando-a, o que equivoca, por então, sobre o problema todo ser *apenas* ironicamente de expressão, isto é, sobre um problema todo que engloba, em seu caráter abstrato-concreto, a própria expressão dele. O desespero é ironicamente a tendência como que natural dessa história naturalizada em que a figura essencial de uma infinitude espiritual se mantém ambígua, fazendo a passagem histórica entre o mítico-natural e o reflexivo, desde sua gênese mítico-teológica posta de fundo, posteriormente, com o antropocentrismo essencialmente mal-resolvido da modernidade. E pensando no interior dos complexos absurdos desta, no limite mesmo entre a lucidez fora de um si abstrato e a pura extravagância, um pensador subjetivo tende a revirar seus olhos compulsivamente para seus pressupostos teológicos mais profundos, esperando reconciliar de um modo desesperadamente pré-crítico, numa ironia mais que involuntária, com o devir crítico ambiguamente criticado desde o princípio pela reflexividade moderna formada por este, inclusive em suas formações mais absurdas, como a de um pensador subjetivo. Mas uma vez aberto nessa modernidade modernizadora calcada na crítica antropológica que recalca seu fundo teológico, o interminável parêntese reflexivo sobre a verdade das coisas que as nivela ao mesmo padrão abstrato dominante não se fecha por uma expressão pré-reflexiva

abstratamente pura que apenas ecoaria esquizofrenicamente outra situação histórica. *Apenas* ensaiando esse fechamento no interior da ambigüidade reflexiva, um tartamudo pensador subjetivo reflete a necessidade de reconfigurar profundamente a relação com as coisas através de uma expressão crítica ironicamente universal: não só de uma razão (da) crítica, mas, sobretudo, de uma paixão (da) crítica.

O desespero conceitual de uma existência abstrata que perde a esperança de morrer um pouco a cada instante nesta sua vida abstrata, no sentido de abrir, assim, para além desse tempo ilusório¹⁴⁷, uma relação mais concretamente viva consigo e com o mundo, confunde a reposição do problema reflexivo da existência, ironicamente ainda um problema do ser — essencialmente negativo — das coisas, com seu equacionamento real na própria vivência individual historicamente dilacerada. Numa realidade concretamente abstrata, as existências vivem com perversidade natural na e da morte reiterada de si e do outro, acumulando miseravelmente uma riqueza quantitativa valorizada, para o cúmulo de uma perversidade sem-sentido, segundo uma medida qualitativa puramente abstrata calcada e recalcada em ruínas incalculáveis. Mas se a demoníaca repetição sem fim a que se reduz historicamente a infinitude retrai um pensador desesperançado, nessa retração, todavia, se forma a percepção irônica de uma reconciliação imanente entre natureza e razão cindidas pela imanência histórica profundamente enraizada em si como uma segunda natureza; desencantando, assim, o abstrato desencantamento moderno com a profunda melancolia de quem repete os mesmos fracassos na esperança crítica de fecundar uma possibilidade inteiramente outra. Sempre no limiar do desespero que por um paroxismo doentio transparece perversamente o abstrato viver na morte momento a momento, um aquebrantado pensador subjetivo pensando nos limites de seu pensar imanente se abre, contrariamente, instante a instante, para o sistematicamente soterrado em cada imagem abstraída¹⁴⁸: ora como, pura e simples, imediatidade, ora como subsumida a um

147 A ambigüidade de expressão feita por um pensamento essencialmente crítico que passa ironicamente, com todos os riscos aí inerentes, aquém do mítico-racional enquanto visa um além, alcança ambiguamente por isso os próprios pressupostos mítico-teológicos de um pensamento abstrato.

148 “o desespero dissocia o eu e as ruínas do eu partido são as marcas da esperança. Tal é a verdade dialética mais íntima — e por fim, mais oculta — na obra de Kierkegaard, uma verdade que só pode revelar-se na história póstuma de sua obra [...] No desespero objetivo, na ontologia do inferno, a filosofia de Kierkegaard restitui a verdadeira imagem do homem: dispersa, separada, condenada. Já não na

processo identitário. Mais uma vez invertendo ironicamente o processo abstrato, um pensador subjetivo pensa em cada imagem imediata abstrata o que ainda resiste, imanentemente, a se cristalizar como imediatidade, ajuizando paradoxalmente não uma abstrata incomensurabilidade concreta das coisas astutamente repensada por algum tipo de diferenciação ontológica, mas algo como um *não-idêntico* no interior de cada abstrato juízo reflexivo de identidade, enquanto espera ambigualmente por uma relação inteiramente outra diferenciada qualitativamente desta encantada identificação imanente mais que desencantadora/desmistificadora¹⁴⁹.

penumbra da liberdade e da natureza, senão em nome do Juízo e da graça. É a idéia do Juízo, não da autonomia do espírito humano, o que salva o conceito kierkegaardiano de indivíduo, que sem esse Juízo cairia na mitologia [...] Descrever o caminho que o concreto toma no reino mítico-abstrato de Kierkegaard equivale ao problema de medir a estrutura extensiva de um sistema que, como existência, se contrai intensivamente” (*Kierkegaard*, p. 109).

149 Recordar-se nostalgicamente um mais do que precário buscar autêntico por aquilo que ainda resiste no interior da inautenticidade — e que não é uma mitológica autenticidade como o desejaria uma sensibilidade romântica — para se intensificar, assim, cada ambíguo brilho e fixá-lo numa constelação misticamente invisível, pois obscurecida pelo dia hipervisível de uma história que, em seu sono letárgico, como diria Benjamin, se deixa assombrar pelos fantasmas gerados por si mesma. Nesse absurdo *estado de exceção* que fantasmagoriza tiranicamente as coisas pela naturalização da realidade histórica, a qual fixa ironicamente para o viés crítico *apenas* a paradoxal *forma-limite* de uma protopaisagem miticamente petrificada — ainda seguindo Benjamin —, uma mais do que centralizada excepcionalidade é mistificada, num paroxismo esquizofrênico, como sendo absolutamente rente ao rumo abstrato dos acontecimentos. O nada desta temporalidade vazia e homogênea que uma imobilizada subjetividade moderna prefere a nada querer, ecoa um anterior esvaziamento do mítico-natural já percebido por Agostinho como a ocasião de constituição de uma temporalidade subjetiva homogênea, mas plena em si, no entanto, da presença de um mestre interior que garantiria um sentido em si para si conforme a admoestação mediadora da natureza. Portanto, só quando uma realidade histórica absolutamente significativa é naturalizada conforme o caráter absurdo de todo sentido vai, por uma ironia involuntária, comprometendo suas próprias certezas interiores, é que a excepcionalidade se torna central para uma subjetividade mal-resolvida que não faz o luto por um sentido natural já de antes fugazmente percebido — numa por assim dizer objetividade mal-resolvida — como uma metamorfose admoestadora de um sentido interior repleto de um simbolismo transcendente. E soterrado aí por sobreposições de camadas abstratas, uma asfixiada nostalgia barroca expressa tortuosamente esse sentido esvaziado, como na *aposta* pascaliana de que a repetição confiante deste numa intensa performance faz brilhar paradoxalmente no tempo presente de agora toda sua potencialidade historicamente esquecida. Contudo, é só as ambíguas problematizações iluministas sobre uma performance subjetiva até o limite de um sentido absurdo que situa um pensador mais propriamente subjetivo; mas aqui, apesar de rebuscar de modo mais incerto, também uma nostalgia romântica sublima

Ensaiaando um outro existir crítico enquanto reflete sobre a profunda desilusão com a subjetividade de sua existência, um pensador subjetivo ensaia paradoxalmente seu aporético limiar focando justamente no existir subjetivo criticamente imanente à sua própria existência abstrata. Nesse sentido, ele repensa tanto o caráter existencial de sua ironia estético-ética que projeta racionalmente o vazio das coisas sobre elas mesmas, quanto o humor ético-religioso que retrai passionadamente para seu próprio vazio, ambos até o limiar do ambíguo entendimento paradoxal de que nada é sintetizado através dessa

sua incerteza numa mistificada integridade perdida que impulsiona seu existir, de agora em diante, para uma excentricidade excessivamente bem centrada em si mesma. E daí uma irônica nostalgia sem objetivo nietzschiana que busca, como na dupla reflexão kierkegaardiana, recordar melancolicamente, pelo descentramento histórico, a mesma possibilidade de superação desse todo alienado sem se iludir com a ambigüidade crítica disso. No luto mal-resolvido dessa abstrata sociedade do progresso que retém obsessivamente espectros de algo perdido enquanto acumuláveis *quantuns* abstratamente intercambiáveis, joga-se ambigualmente com o quanto de superação há numa compensação até se introjectar mundanamente no mais fundo de si toda escatologia perdida. Assim, criticamente imanente a uma realidade abstrata paradoxalmente concreta que recupera um sentido natural escatologicamente esvaziado recalcando-o perversamente na mais do que abstrata naturalização da própria história, um subjetivado pensador subjetivo mobiliza paradoxais *formas-limite* dialeticamente contrárias em sua expressão estético-ética a essa realidade paradoxal estetizante de um mundo de aparências, inclusive e, sobretudo, éticas. Na melancólica busca do tempo perdido em si por si mesmo, recorda-se uma experiência singularmente rente a um pormenor potente o suficiente para escancarar toda uma ambígua cadeia de irreduzíveis potencialidades de si e do outro, encarceradas em si, sem se iludir, contudo, que se trata aí de uma precisa lembrança objetiva: a abertura subjetiva de um petrificado tempo passado *apenas* o fixa ironicamente como uma *proto-paisagem* repleta de uma mais do que urgente e modelar *agoridade* através da qual reflexivamente se abre a possibilidade, ainda irônica, de experienciar seu próprio presente enlutado. Assim, reencontrar o tempo imanente à temporalidade vazia para além dela é retornar reflexivamente no interior desta realidade abstrata a própria busca que mais repõe fecundamente do que soluciona o problema. No entanto, a ambigüidade de um sentido circular rente às coisas não rompe decisivamente com a centralização da mesma relação abstrata com elas, muito menos equaciona a subjetividade e a objetividade mal-resolvidas: uma admoestação crítica de tipo fenomênica ironiza abstratamente a subjetividade dominante, pois naturaliza um mundo de aparências essencialmente subjetivo. Girando em falso ao redor de um centro que aparenta ser essencialmente si mesmo, o sujeito desvia paradoxalmente de sua abstrata subjetividade para não fechar a circular camada reflexiva em que se situa; e por este irônico *clinamen* que aparenta ser quase imperceptível em sua concentração de todo sentido no próprio movimento subjetivo impotente, e que operando nessa moderna realidade reflexiva sustenta misticamente uma ambigüidade dialética entre a liberdade e a natureza, ensaia-se, por então, um centrar-se com vivo *inter-esse* no meio do mundo, numa espiral crescente que ironicamente *apenas*

síntese subjetiva.

Criticamente imanente ao sentido existencial acrítico a que tende sua ambigüidade entre ironia e humor, um pensador subjetivo os justapõe segundo um esquema aparentemente existencial que ajuíza subjetivamente *apenas* uma não-identidade em cada imagem imediata abstratamente subsumida na identidade por um mundo de aparências, o qual, fragmentando historicamente a experiência humana até o limite absurdo de perda da experiência, faz dos fragmentos de si, para o cúmulo de uma triste ironia mais que involuntária, expressões íntegras diferenciadas ontologicamente de toda abstrata ontologia. Mal se distinguindo aí ironicamente por um nada, um pensar subjetivo do existir sem um sentido imanente (onto)logicamente negativo e também sem um ontologicamente diferenciado transcendental à toda abstrata ontologia, tende a cristalizar cinicamente seu próprio ressentir sem sentido na existência sem-sentido de um viver dominado pelos próprios fantasmas de si, mobilizados por si conforme o clima ambíguo de um mundo de aparências¹⁵⁰.

No entanto, retraindo-se mais uma vez, ele distingue da razão mais que subjetiva pela qual um existir sem existência faz retraindo um pensamento subjetivo, o *pathos* pelo qual só se pensa existir cristalizando a si mesmo. Aí se prepara, por então, a relação que um existir finito faz para consigo mesmo ainda criticamente imanente à abstração ontológica de uma infinitude da existência subjetiva, para se impulsionar

descentraliza, ambigüamente, o centro de gravidade desse torvelinho abstrato. O que interdita, justamente por isso, qualquer sublimado flamar pelo vácuo que se abriria de forma inumana, demasiado humana, para muito além/aquém deste centro oco, isto é, pela pura e simples mistificação de uma orgulhosa distinção por parte de uma mais do que sufocada liberdade nostálgica de si mesma.

150 Se uma unidade em si diante da multiplicidade extensiva de si parece esboçar hegelianamente um novo contorno qualitativo por essa reflexão intensiva em si mesmo, ela mais propriamente ironiza o movimento aparentemente real de um ser negativo e sua abstrata existência imediata, sem diferenciar ontologicamente, contudo, o nada que ironicamente se abre aqui. Aliás, sem ironia, um pensar mítico-dialético que em seu momento de verdade distinguiu mesmo com lucidez no interior desse parêntese reflexivo moderno um movimento dialético-mítico imanentemente crítico ao seu próprio caráter abstrato, não chega nem mesmo — sob essa perspectiva — a cristalizar algo como uma expressão estético-ética-dialética; o que, ao menos, poria entre parênteses a (onto)lógica reconciliação dialética que tende a uma natureza estética inclusive e principalmente em sua ética dialeticamente racionalizável segundo o espírito absolutamente mais que negativo de época. — Irônico conselho do próprio Kierkegaard no sentido de se expressar hegelianamente com rigorosa reflexividade o parêntese reflexivo moderno que foi esclarecido, numa ironia entre o voluntário e o involuntário, justamente pela dialética hegeliana.

paradoxalmente, assim, a um inteiramente outro de si; e passando, para tanto, justamente pela relação com sua realidade histórica naturalizada que arriscava retificar, numa triste ironia mais que involuntária, ratificando-a. Quer dizer, se faz aqui de cada relação criticamente imanente entre esse existir finito e sua realidade abstrata, uma irônica ocasião estético-ética não para impulsionar o círculo vicioso de uma relação inteiramente outra consigo e com o mundo, uma qualidade existencial outra, mas sim um outro existir crítico propriamente imanente à criticidade das coisas arruinadas como mera ocasião histórica de uma relação arruinada consigo mesmo. Em suma, o problema central aqui não é a busca direta por uma nova qualidade, mas, recordando, repor pacientemente o problema crítico — apesar da paradoxal impaciência conceitual — do esvaziamento sistemático de toda percepção qualitativa do mundo.

Invertendo ironicamente a máxima de uma história significativa que desde os seus princípios mítico-teológicos aspira ir imanentemente do nada ao concreto centrando-se numa mais do que essencial infinitude subjetiva, um pensador subjetivo se esclarece como limitadamente situado numa ambígua passagem histórica para uma situação radicalmente outra que faz do conceitual atual duplamente abstrato. Em termos históricos, Kierkegaard se situa ainda idealisticamente num pós-idealismo que mobiliza o subjetivo contra uma subjetividade aparentemente determinante de toda uma ambígua realidade histórica. Mas se pensarmos na relação mal-resolvida da contemporaneidade com sua própria subjetividade, e conseqüentemente, objetividade, vemos que ela oscila em projetar um sentido pré, inter ou mesmo pós-subjetivo que mais uma vez retifica o problema todo ameaçando ratificá-lo. Como vimos, com a interdição de formas mais propriamente tradicionais de efetivação e compreensão das relações humanas, conforme avança uma modernidade modernizadora, uma vertiginosa desestruturação totalitária marcha de tal modo sobre as ruínas produzidas sob seus pés que o próprio pensar crítico parece situado historicamente no limiar de sua própria falência. E se a ambigüidade idealista absorveu abstratamente em suas reflexões o essencial dessa abstração totalitária ao incorporar a crítica como motor mesmo de uma racionalidade auto-esclarecida, e isso até o limite de determinações ideais que tendem a ofuscar o que há de determinantemente abstrato na realidade, toda posterior inversão crítica tende, ao contrário, a ofuscar o caráter abstrato pelo qual uma crítica imanente determina realmente essa abstração mais que concreta. Ou seja, eternizando seu abstrato caráter de

passagem para o mesmo nada que tudo nivela em seu torvelinho, a modernidade modernizadora tende a paralisar a crítica entre o idealismo que gira reflexivamente em falso, e um momento realista posterior que se atina com o caráter espiral dessa realidade abstrata tendente a desestruturar, inclusive, a própria tradição crítica, tende, por sua vez, a desviar-se misticamente de uma subjetividade reflexiva abstrata. Uma infernal eternidade sem fim que reposiciona o pensamento contemporâneo entre o desespero pelo limiar de falência da crítica e a necessidade de repensar ainda subjetivamente seu mais vivo *inter-esse* inteiramente no meio de um mundo de aparências, isto é, do que resiste precariamente aí como expressão não-idêntica, e que no melhor da tradição crítica pós-idealista atenta ao torvelinho abstrato, se caracterizou criticamente como uma tradição dos oprimidos. — A qual, no entanto, num mundo de aparências *apenas* ironicamente pode se cristalizar como um sentido, e contanto que essa repetição tendencialmente sem fim do mesmo sofrimento decida-se em cada ambíguo instante, onde esse arrisca, por então, ser sublimado ético-esteticamente no sentido de cristalizar um movimento em geral que apesar das aparências, aliás, justamente por isto, faz tender a um esquizofrênico realismo cínico o pensar crítico pós-idealista vertiginosamente mais que ético.

Interessado em impulsionar, antes de mais nada, um outro existir crítico situado entre as forças aparentemente antagônicas de um puro existir histórico e uma pura contingência histórica, os quais fragmentam todo ser existente, e conseqüentemente, uma possível experiência deste, um irônico pensador subjetivo critica imanentemente, pelo menos enquanto tal, sua própria experiência estético-religiosa das coisas. Se estas aparecem patético-dialeticamente fora do lugar, isto é, numa imediatidade desesperançadamente aquém e, no mesmo instante, esperançosamente além de toda passageira existência abstratamente ética, este paradoxal estado de exceção permanente numa realidade de aparências, desintegra dialeticamente toda paradoxal unidade em e entre as esferas dessa existência fragmentada que se faz ético-subjetivamente imanente a si mesma. Em seus movimentos aparentemente subjetivos, um pensador crítico acentua com *inter-esse* estético-ético a aparente infinitude de si como sendo historicamente finita, e isso até fazer de si mesmo, paradoxalmente, a ocasião como que estético-ético-religiosa de uma transição crítica para esse outro existir crítico¹⁵¹. Ou seja,

151 “Labirinticamente entrelaçada, a dialética das esferas deixa a todo momento espaço para a entrada da concreção em suas fissuras intermitentes, nas aberturas de claridade concreta. Mas a figura que esta

tendendo ao imobilismo subjetivo com seu pensar fragmentado em esferas reflexivas fechadas monadologicamente em si ou entre si com uma imanência interna que só faz girar em falso, mobiliza-se ainda dialético-subjetivamente uma totalidade paradoxal que ironicamente *apenas* repõe o pensar criticamente rente à espiral abstrata entre o limiar de sua própria falência e a necessidade de se impulsionar para cada não-idêntico de si que resiste em cada crítico juízo reflexivo sobre as mais do que fragmentadas existências reais.

Movimentando-se paradoxalmente entre as esferas dialéticas de uma existência abstrata, entabula-se uma relação da dialética consigo mesma no sentido de explicitar a ironia involuntária de uma passagem de abstratas existências imediatas para uma qualidade essencialmente reflexiva da realidade dessas existências; e criticamente imanente a essa irônica dialética da qualidade reflexiva ambiguamente crítica, ela mesma, de toda abstração qualitativa, é que se abre a possibilidade de um existir crítico aberto para uma relação inteiramente outra consigo e com o mundo, isto é, rente a qualidade ainda reflexiva de uma não-identidade sofrida em cada coisa identificada. Um dialético pensar subjetivo media paradoxalmente a mediação reflexiva entre a liberdade subjetiva e a necessária realidade histórica na qual esta se situa, pela necessidade subjetiva objetivamente real de se libertar criticamente em cada instante da imanência de sua própria abstrata subjetividade.

Refletindo sobre a dilatação estético-histórica de um instante de passagem que cristaliza ruínas de um ser existente em seu permanente estado de exceção racional, um pensador crítico imanente ao seu pensar criticamente subjetivo retrai decisivamente da indiferenciação mítico-racional. Mas o polêmico sacrifício da razão impulsiona paradoxalmente para um racionalizar em cada coisa normativamente racionalizada, pois o que advém aqui, recordando, é mais propriamente, um outro existir crítico e não propriamente reconciliado¹⁵². Rompendo por dentro com o idealismo de uma razão dialética em seu conjunto constitui significa, enquanto cifra, a máxima contradição: seu próprio ocaso [...] A tarefa é aqui propriamente esta: despejar o projeto mesmo do paradoxo como projeto dialético-sistemático e, por sua vez, construir seu próprio conteúdo. O qual não se manifesta tanto no conceito teológico de símbolo como no sacrifício mítico, tal como fica representado na inversão e no ocaso do idealismo de Kierkegaard” (*Kierkegaard*, p.134).

152 “Em nenhum outro lugar é levado tão longe o direito da consciência e em nenhum outro lugar tão completamente negado, como no sacrifício da consciência como cumprimento da reconciliação ontológica [...] Para Kierkegaard, a consciência tem, no movimento da ‘resignação infinita’, que se

idealizada que fundamentava todo um pensar subjetivo, se expõe ironicamente a totalidade mítico-racional que reconcilia com uma mais que criticada naturalidade pelo sacrifício de toda razão a um espírito fantasmagoricamente espontâneo que parece mesmo evocado misticamente de um tempo ancestral em que este existia como que encarnado num *mana*. Assim como uma dialética da existência esperada a cada instante na relação dela consigo mesma a faz desesperada apenas da perspectiva ilusória de um existir que pensa uma reconciliação sem repensar as motivações qualitativas que o move aparentemente para além de sua mistificada relação consigo mesmo, repete-se o mesmo diferentemente agora com uma dialética da esperança num existir inteiramente outro, pois um pensador crítico recorda que longe de ser imediatamente natural, a fé nesta realidade reflexiva a torna ironicamente desesperançada; ou melhor, preparada que é por uma dialética das esferas na qual vive uma existência abstrata, ela se faz desesperançada mais propriamente de superar seu existir crítico sem superar a realidade essencialmente crítica em que este se situa, lugar onde a abstração de uma natureza puramente espiritual é introjectada arquetipicamente no mais fundo das ruínas de si¹⁵³. Para um pensador

libertar de todo ser exterior, e na liberdade da escolha e da decisão, por todos os conteúdos a partir de si mesma para, finalmente, frente a aparência de sua própria onipotência, abandonar esta onipotência e, perecendo, purificar-se da culpa que carregava ao pretender subsistir de maneira autônoma” (*Kierkegaard*, p. 136).

153 Refletindo sobre a pálida reflexão mítico-natural de uma pura natureza arcaicamente remota, o mítico-teológico opera uma diferenciação reflexiva qualitativa: “[...] toda a especulação dos Antigos tinha como premissa a realidade do pensamento, do mesmo modo toda a sua ética implicava a possibilidade prática da virtude. O ceticismo do pecado é inteiramente estranho ao paganismo, para cuja consciência moral o pecado era o mesmo que o erro para sua teoria do conhecimento: uma exceção que nada prova” (*O conceito de Angústia*, p. 31). Se já nesse contexto essencialmente histórico a exceção vira a regra, isso se consuma apenas na modernidade modernizadora de um fundo mítico-teológico mal-resolvido, onde o sacrifício de uma mítica natureza puramente espiritual decaída não faz a passagem ético-histórica para uma plena reconciliação mais que anunciada, tendendo, numa ironia involuntária, a um vazio sublimado pelo abstrato retorno reflexivo do mesmo anteriormente criticado: “no idealismo tardio irrompe a gnose ali onde o espiritualismo faz com que o pensamento mítico adquira poder sobre o pensamento cristão e, apesar de todo o discurso sobre a graça, arrasta o cristianismo ao domínio, fechado a toda graça, do curso da natureza” (*Kierkegaard*, p. 142). A própria teologia negativa de Kierkegaard está ligada paradoxalmente “a um espírito autônomo que finalmente supera a transcendência divina construindo dialeticamente a Deus a partir de si mesmo e de sua necessidade [...] que submete seu Deus a um destino abstrato [...] dissolve a Deus na natureza, a qual é em verdade a absoluta espiritualidade do homem. Uma dialética mítica devora o Deus de Kierkegaard, assim como Cronos a seus filhos” (id., 144).

crítico, toda esperança situada neste pensar mítico-racional é ironicamente a recordação dessa mesma desesperança.

Mas o sacrifício mítico de uma razão subjetiva irreconciliável reconcilia dialeticamente um existir crítico com sua mais que naturalizada natureza passional subjetiva, preparando, assim, uma paixão (da) crítica essencialmente criativa de sua própria medida crítica, e isso no sentido de impulsionar os objetivos desejos subjetivos de reconciliação para uma realização invertida como que histórico-mítica no instante em que, num dizer igualmente irônico, natural-miticamente se sacrifica enquanto mero desejo, ou melhor, enquanto projeção idealizada de um desejo complexizado pulsante numa mais que espirituosa realidade reflexiva¹⁵⁴. Mas não se trata aqui da plena confiança demoníaca numa pura passionalidade crítica que reconcilie consigo mesma no limite da ratificação cínica de uma natureza espiritual¹⁵⁵, purificando-a historicamente

154 “o decisivo para Kierkegaard não é o cumprimento simbólico-objetivo do sacrifício, senão que, em todo sacrifício, a autonomia do pensamento é quebrada por determinações do pensamento [...] o sacrifício racional não é a simples reprodução de um sacrifício ôntico: o espírito absoluto não é capaz de outro sacrifício que o de si mesmo [...] Kierkegaard fez surgir como um conteúdo, por sua vez, histórico, o conteúdo mítico que era o “sentido originário” do idealismo em seu ocaso histórico” (*Kierkegaard*, p. 146).

155 “a teologia que o sacrifício evoca está subordinada a categorias intramundanas [...] A tese de Lukács segundo a qual o ‘salto’ de Kierkegaard não é mais que uma fuga impotente do estado de pura ausência de sentido está justificada com sua interpretação que faz de Kierkegaard um ‘niilista’ [...] A razão que em Hegel produz, como razão infinita, toda a realidade a partir dela mesma, é em Kierkegaard, como razão infinita, a negação de todo conhecimento finito; se ali era mítico seu domínio universal, mítica é aqui sua aniquilação universal” (*Kierkegaard*, p. 151). Mas a natureza situada fantasticamente no encantado mundo desencantado onde “a razão sacrificada reina como um semi-deus” (id., p.152), inverte ironicamente todo mítico-natural entranhado na abstração concreta de um mítico-racional para desentranhar mimeticamente mais que uma paradoxal luz *prometeica* no interior de uma história absurdamente *sisífica*. Queimando-se no fogo de sua paixão, um pensador crítico situado numa realidade reflexiva *recorda* por demais para se iludir com um renascimento puro como o de uma fênix, enquanto tartamudeia o sem-sentido de um encastelar-se reflexivo nas ruínas mais que administradas de um fortificado si mesmo. Um desvio irônico, portanto, de seu olhar entrevado para suas próprias ruínas, (re)voltando-o em direção ao brilho de um outro que arrisca cegar esquizofrenicamente sua razão pondo-a inteiramente fora de si na mirada desse espelho de ruínas; e que, por isso, é *apenas* criticamente quebrado instante a instante como base material que é de um feitiço mais que racional, do qual o sacrifício da razão é paradoxalmente sua face mais terrivelmente petrificante — Um criticamente ambíguo niilismo metódico que só encontra parâmetro na espiral, não por acaso mas pelo ocaso histórico, do eterno retorno

ainda mais em sua diferenciação ontológica de todo mero existir, apenas entificado, de um mais que puro si. O poder pulsional preparado nas entranhas de um pensador crítico o impulsiona mais propriamente a repensar uma natureza qualitativamente outra paradoxalmente imanente a cada reflexivo sacrifício de uma paixão (da) crítica. Assim, nessa luta surda contra um destino imiscuído numa realidade reflexiva — que se é doentamente fatal até o limite do desespero, com certeza subjetiva, que é aqui objetiva, não é naturalmente necessário —, um pensador crítico inverte ironicamente um pensar racional-mítico, não para reconciliar com uma qualidade racional inteiramente outra, mas para se abrir, antes de mais nada, a uma natureza incomensurável que resiste como que natural-miticamente no interior mais recalcado de uma razão histórica mais que abstrata: especificamente na forma reflexiva crítica do não-idêntico.

Portanto, no limiar decisivo de fechar seus movimentos reflexivos num esperar crítico, esse pensador melancolicamente crítico com as ruínas geradas por sacrifícios sem fim, repete estético-eticamente um desvio paradoxal para refletir que “é o poder pulsional de sua própria impaciência [infantil] que é melancólico — o qual, para cumprir-se, não deveria ser sacrificado realistamente pela ‘decisão’, senão dialeticamente alimentado”¹⁵⁶. A desesperançada melancolia diante do recalcadamente denegado pelo mítico-histórico entranhado numa experiência fragmentada, a qual o expressa por uma desesperada indecisão existencial de uma existência sempre insuficientemente mobilizada para a aceleração necessariamente sem fim de uma modernidade modernizadora, repõe dialeticamente uma imagem esperançosa de reconciliação justamente pela paciência com que se ocupa dos fragmentos de si e do mundo sem antecipar demoniacamente aí preocupações outras. Recordando ironicamente a ambígua promessa sentida mítico-historicamente no mais fundo de si: a de um narcísico desejo subjetivo plenamente satisfeito que nada sacrifique em seu gozo, um pensador melancólico condensa paradoxalmente em seu desejo finito formado na desesperança das ilusões infinitas uma possibilidade passional de impulsionar seu sacrificado desejo para além de si mesmo¹⁵⁷, isto é, para um existir comprometido com a

nietzschiano.

¹⁵⁶ *Kierkegaard*, p. 158.

¹⁵⁷ “a ordem das esferas se inverte. Ali onde Kierkegaard não supõe outra coisa que a descontinuidade e a contingência da perfeita melancolia, o impulso natural se adere quando se nega a satisfação” (id., p. 157).

finitude que resiste imanentemente aos clamores das ilusões infinitas.

Um reflexivo mundo de aparências “constitui o absolutamente contrário da tradição platônica. Não é eterno, senão histórico-dialético; não está por cima da natureza em clara transcendência, senão que se identifica obscuramente com ela; não é verdade sem aparência, senão que promete absurdamente a verdade inalcançável na oposição de sua aparência; não se abre ao Eros senão que irradia na desintegração. Na desintegração histórica da unidade mítica da existência imediata; na dissociação mítica do historicamente existente”¹⁵⁸. Por isso, a subjetiva verdade passiona é objetivamente aqui a do desejo rente à própria superfície das imagens sem uma profundidade absurdamente vazia, ela mesma ironicamente uma imagem de si mesmo: sem imediata reconciliação por um *pathos* religioso, ou mediada eticamente por uma decisão existencial, parece restar *apenas* um desejo ilusoriamente recordado pela experiência estética¹⁵⁹, na qual a aparência de uma pura passionalidade subjetiva por parte de uma existência fragmentada passa dialeticamente pela expressão objetiva de um ser puramente abstrato. A ultrapassagem estética recria em cada imagem presente os vestígios do não-idêntico sistematicamente abstraídos pela repetição mais que monótona da mesma imagem mítico-histórica: a do passado absolutamente ultrapassado¹⁶⁰.

158 Kierkegaard, p. 161.

159 Se o eterno retorno da mesma melancólica experiência de uma existência abstratamente fragmentada em si parece operar apenas entre a *reprise* estética que reapresenta criticamente a mesma paixão ainda aprisionada pela narcísica subjetividade histórica, e, por outro lado, a *repetição* paradoxalmente crítico religiosa do mesmo desejo clamante de se ir além desse reflexivo si mesmo; apesar das aparências, aliás, justamente por elas, esse movimento subjetivo que nada cristaliza numa realidade reflexiva *recorda* mais propriamente, no instante seguinte estético-ético, das experiências adormecidas num lusco-fusco da razão que prepara, por assim dizer, pesadelos de Goya, isto é, poços sacrificiais da razão que predizem catástrofes; uma recordação, no entanto, ambigualmente ético-religiosa no sentido de que se tende criticamente aqui a uma paradoxal experiência retraída de esquecimento de si enquanto uma abstração mais que concreta centrada na experiência mais que reflexiva de perda da própria experiência. A recordação paradoxal das esperanças de completude que repetidamente pulsaram em cada finita experiência passada passa ironicamente pela reprise, portanto, de como esta foi completada recalcadamente em abstrato na medida em que se constituía o cerne mesmo de uma experiência mítico-histórica que acelerou impacientemente toda imagem natural esperando restar paranoicamente, assim, apenas uma pura naturalidade reflexiva.

160 Numa verdadeira intersversão das esferas de uma existência abstrata, a imagem que parece se repetir em espiral é a do sacrificado camelo de Zaratustra ainda peregrinando sedento por um deserto absurdo

A melancolia como que natural pelas adversidades de mortes, perdas e incompletudes nessa vida finita que se encaminha naturalmente para uma morte última, e que não é puramente natural, pois vivenciada miticamente desde tempos mais remotos, é diferente de uma melancolia subjetiva naturalizada historicamente, isto é, segundo condições objetivas, como uma segunda natureza, e que se calca justamente no recalque de toda mítica reconciliação com o natural introjectada no mais íntimo de si. Mas a descontinuidade radical de uma modernidade modernizadora que esvazia a esperança de contemplar uma reconciliação naturalmente presente até cristalizá-la mítico-historicamente na forma de um passado mais que ultrapassado, produz um recalque complexo na existência moderna, pois recalca também o recalque teológico-mítico da reconciliação formadora de si entre uma frágil razão humana e a multiplicidade natural, o qual cristalizou a infinitude de uma presença absolutamente reconciliadora em sua transformação infinita de toda mítica aparência natural presente em si.

As arqueológicas imagens estéticas de um histórico mundo de aparências que soterra toda natureza em si mesmo, comovem de modo adequado justamente porque não expressam pura e simplesmente o caráter subterrâneo de existências melancolicamente sacrificadas por si mesmas aos seus complexos sem-sentido. Sempre no limite de

enquanto carrega o mundo inteiro às costas, mais que decidido a não esquecer aí absolutamente nada; e em seu mundo de miragens, uma pura paixão leonina ainda se faz eticamente insuficiente para saltar até seus oásis artificiais, enquanto se prepara uma reconciliação paradoxalmente crítica com o mundo no jogo lúdico com seu próprio desejo irrealizável, o qual esquecendo ainda mais decisivamente de todo sentido abstrato sente-se suficientemente leve em sua ilusão infantil para sentir por completo essa realidade ilusória. Ou pelo menos, e isso faz toda diferença, para não afundar desesperadamente nesse terreno absurdamente movediço. Imaginando-se no interior de um amadurecimento reflexivo que pesa gravemente sobre as possibilidades ilusórias de uma inocência, se deixa ainda humoristicamente “o infantil se refletir na consciência total” (*Post-Scriptum*, p. 458), por mais abstrata que esta seja, aliás, justamente por isso, para então repor criticamente, assim, o problema todo de uma reconciliação inteiramente outra, e isso no sentido de metodicamente “estimular valorizações opostas e tresvalorar e transtornar ‘valores eternos’” (Nietzsche, *Além do bem e do mal*, p. 103), o que impulsiona, em última instância, um paradoxal ultrapassamento destes em si mesmos pela chocante inversão estético-ética, entre o desesperado e uma esperança absurda, que faz transparecer o caráter niilista de uma mais que histórica eternidade vazia. — Numa realidade reflexiva em que uma existência fragmentada nivela apenas abstratamente suas experiências, qualquer hierarquia vertical das esferas só faria algum sentido se a questão fosse o equacionamento do problema e não como é aqui sua imanente reposição crítica.

sucumbir niilistamente à abstrata repetição de si, a imaginação preenche criticamente o abismo mais que moderno entre razão e entendimento, reconfigurando ironicamente a passagem, invertida abstrato-historicamente, por um presente que repete a mesmice de um passado mais que ultrapassado. Passando pelo historicamente recalcado, ela imagina, sem perder de vista a ironia do pensar crítico que a forma, ultrapassar o presente naturalizado como uma complexa repetição vazia, e isso justamente excitando as paixões críticas pela recordação em imagens de uma como que esperança solar mítico-natural rente a cada experiência mais imediatamente irreduzível, a qual é imaginada aqui imanentemente como não-idêntica¹⁶¹. Mas o que impulsiona estas imagens a explodirem criticamente cada petrificação abstrato-histórica de si que tende a implodi-las numa aparência vazia, é paradoxalmente o que as paralisa enquanto possibilidade *apenas* ideal: justamente a esperança ambígua situada numa realidade abstratamente concreta que faz imaginar ironicamente rente aos seus maiores complexos a crítica imagem decisiva da espera de um instante igualmente decisivo em que se equacione o problema de uma existência crítica no sentido de reconciliar com a concretude dessas esvaziadas imagens. Impulsionado pela recordação de suas próprias ilusões, um pensar crítico imanente a uma existência abstrata que *apenas* repõe ainda criticamente o mesmo problema abstrato, se imagina mais propriamente oscilante entre o desespero por nada solucionar e a esperança absurda pelo nada que é repor lucidamente o mesmo problema: tratando-se aqui, portanto, de uma ambigüidade naturalizada como natural no interior de uma realidade reflexiva.

Sonhando despertar bem no meio de um pesadelo existencial histórico vivido recalcadamente por uma existência aparentemente adormecida no narcísico encanto de si mesma, o gozo imaginário de uma imaginação crítica projeta para fora de si não *apenas* a própria imagem vazia de si, mas, sobretudo, os desejos recalcados de superação desta sua existência abstrata. Mas recordando o mesmo problema diferentemente, se a esperança dialeticamente formada por imagens críticas não é a da reconciliação imediata, também não é a de diferenciar ontologicamente entre um ser que passa misticamente no átimo de um instante pela existência abstrata e seu

161 Não se tratando aqui, portanto, de como que profetizar o presente pela diferenciação ontológica de uma “temporalidade mais originária”, ou melhor, pelo esquecimento dessa diferenciação que prepararia esteticamente, por uma mais que astuta ambigüidade ambígua, que preserva pré-criticamente nela um resto puramente pré-reflexivo, justamente um instante de de-cisão existencial.

ultrapassamento em imagens entificadas que meramente preparariam o retorno da mesma verdade de uma de-cisão existencial¹⁶². Se a subjetiva “reduplicação acrescenta às coisas a verdade como algo novo; ao separar a verdade e as coisas nas quais ela aparece; ao atribuir a verdade à existência e as coisas à contingência”¹⁶³, ela recupera paradoxalmente a possibilidade, sobretudo, de imaginar a verdade de uma realidade aparente fora de si que transparece dialeticamente apenas a si mesma. A verdade subjetiva de uma existência abstrata diante das coisas reduzidas sistematicamente a essa mesma abstração é dialeticamente a não-verdade de um todo aprisionado reflexivamente na condição redutora de tudo aos termos de sujeito e objeto. E é por isso que as coisas subjetivamente objetificadas parecem mais que concretamente ter a verdade de sua não-verdade ironicamente fora de si, mais propriamente dentro de recalcados complexos sem-sentido em si que tendem a fazer parecer, até o absurdo limite de falência da crítica em imagens, que um mistificado ser aparente neo-romantizado como estando integralmente em si mesmo é ultrapassado para um decisivo sentido existencial.

Contudo, as ambíguas imagens críticas preparam um retorno de modo mais próprio ao traumáticamente denegado como pré-reflexivo reflexivamente, e que precisamente por isso não se afirma como um puro ser. E por isso, a diferença aqui entre a repetição de uma racionalização não-idêntica e a normatizada mais que idêntica faz uma de-cisão ironicamente no interior de cada coisa amalgamada como um mero objeto existente pela existência subjetiva de um mundo de aparências, numa imanência que faz essa diferença essencialmente crítica. Sem preparar aqui uma mais que abstrata verdade em perspectiva da verdade, a repetição de imagens críticas se faz, por então, o lugar decisivo para a crítica imanente de uma realidade de aparências totalitariamente cada vez mais esquizofrenicamente inaparente.

Mas a imagem da aparência sem-sentido de um inaparente é ironicamente a de uma reconciliação ofuscada pela luz mais que artificial de uma verdade aparente que em sua generalidade aparentemente caótica a perspectiva como *apenas* uma tênue

162 “Seu ‘como subjetivo’ reflete, deformado, o poder da verdade sobre a maneira de seu aparecer, que nunca pode separar-se arbitrariamente dela como simples signo seu, pois a verdade mesma não tem seu ser em outro lugar que não seja a dialética na qual ‘aparece’. O ‘como’ tem seu direito filosófico — descoberto por Kierkegaard em oposição ao plano dualista de forma e conteúdo — como expressão de uma legalidade objetiva no aparecer da verdade” (*Kierkegaard*, p. 170).

163 *Kierkegaard*, p. 170.

possibilidade ideal de uma relação inteiramente outra consigo e com o mundo, a qual impulsiona com luminosidade estético-ética, por sua vez, a decisiva explosão em imagens críticas de um existir crítico repetindo criticamente a mesma abstrata existência. Nessa paradoxal aproximação das coisas aproximando-se de si próximo, sobretudo, do afastamento de si como reflexo direto da aproximação abstrata das coisas, a imaginação repete o essencial desvio criticamente imanente de um pensar crítico em imagens, abrindo mais uma vez a reflexividade dialética abstratamente fechada em si como ofuscamento de seu próprio torvelinho histórico. “Não é o abstrato e grande do conceito, senão o pequeno e concreto de um modelo — também chamado com o nome familiar de ‘recortável’”¹⁶⁴, que se decalca de um todo abstrato calcado no recalque sistemático de suas próprias potencialidades como valores menores, para assim repetir em imagens o mesmo existir crítico de uma existência abstratamente ela mesma insignificante. Na acelerada modernidade modernizadora, o descompasso sem-sentido de um desejo que ultrapassado em seu próprio presente se faz eternamente passado ainda um instante antes de sua realização, não é compassado pela marcha dialética que retardando criticamente o passo de um desejo de reconciliação repassa-o em falso pela própria natureza reflexiva. Mas também não o é pela vertiginosa hiper-aceleração tão contemporânea, a qual excessivamente rente ao torvelinho histórico apenas parece desviar da repetição do mesmo com sua ambígua ambigüidade crítica que ultrapassa pré-reflexivamente todo desejo, isto é, pré-criticamente, no sentido de uma instantânea realização profética de um, por assim dizer, juiz-penitente.

O desejo ultrapassado passa mais propriamente pelo recalque que o repassa eternamente em falso, e não por uma realização misticamente mediada ou imediata. Mas ainda antes que uma decisão existencial por um escolher mais que absurdamente distante de seu escolhido, e paradoxalmente por sua própria escolha, uma duvidosa existência refletida ironicamente no instante decidido de um pensador subjetivo, recorda da mesma pulsão criativa pela qual esquece com ilusão infantilmente passageira seu próprio sofrimento; e ao fazê-lo recorda a imagem eticamente decisiva de um instante criticamente decisivo como sendo esteticamente a de uma paixão fascinada com a possibilidade de se esgotar ardentemente em sua própria chama, experienciando imanentemente, assim, recalçadas potencialidades desviantes de reconstrução imagética

164 *Kierkegaard*, p. 175.

nessa existência vertiginosa mais que reta em seus reflexivos princípios abstratos. — Um pensador crítico retarda ironicamente o passo grande da dialética fazendo seu desejo andar em momentos por passos pequenos, os quais paradoxalmente acelera no instante em que começa a se perder misticamente em suas próprias ilusões; instante ainda de um pequeno salto que *apenas* repõe o problema do grande ultrapassamento desse todo abstrato.

É essa pulsante recriação original de seu desejo mais intimamente recalado de reconciliação, justamente nas potencialidades recaladas das coisas, que constrói uma percepção estética do que aparece imanente ao próprio aparecer, fazendo-se absurdamente modelar para a repetição crítica da mesma esperança de, por sua vez, originar um impulso para uma mais que problemática relação reconciliada consigo e com o mundo. Ensaando grandes reconciliações como que pulsando em pequenas imagens, um desesperançado existir crítico espera, ainda ambigualmente, ir além, *apenas* fantasiosamente, de seus críticos movimentos subjetivos, o que parece aproximar mimeticamente, por então, seu mais que fragilizado pensamento de um movimento efetivamente reconciliatório.

E esta formação imagética de uma forma imanente é ironicamente um ultrapassamento ainda subjetivo da própria forma subjetiva de criticar sua própria subjetividade. Mas recordando o mesmo diferentemente, esta crítica construção do estético não repete neo-romanticamente uma construção estetizante do mesmo ser aparente de uma realidade que se impulsiona com decisão existencial para um ser originariamente mais puro. A construção imanente de uma forma de percepção crítica deste ser aparente em cada parecer impulsiona para além do mesmo a partir do não-idêntico no mesmo. Trata-se, portanto, de uma criação original calcada no que foi recalado como nada e não num originário nada em si mesmo. Como diria Adorno sobre Kierkegaard: “com sua filosofia negativa da história como a expressão da pura 'existência' se oferece, sem ele sabê-lo, à mirada aflita do idealista uma filosofia inversa da história: escatológica-positiva”¹⁶⁵.

165 Kierkegaard, p. 177.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Recordando o caráter ilusório dos ricos banquetes do pensamento, um pensador crítico ainda se vê jogando com certa melancolia infantil suas pobres e pequenas migalhas subjetivas para quiçá retornar de seu caminhar abstrato por essa história encantada. Em seus derradeiros limites, ele expõe por uma estética crítica o ser natural recalcado aparecendo diante de si como realidade ob-jetiva de uma abstrata existência sub-jetiva, esperando criticamente fecundar, na forma reflexiva de um não-idêntico, *apenas* a possibilidade ideal de transpassar amorosamente seu desejo mais que recalcado diretamente pelas próprias coisas. Uma imagem que ironicamente não faz diferença, ameaçando mesmo uma retração final mais que melancólica de quem “se expõe ao perigo ridículo de dizer algo absolutamente decisivo e todavia de nada dizer sobre isso”¹⁶⁶. Mas arriscando repetir abstratamente a mesma exposição conceitual que não explode em imagens modelares, um filosofar criticamente imanente a uma filosofia abstrata ainda espera pacientemente uma decisiva imagem crítica antes do pequeno salto para fora de si.

A recordação das enormes contradições não resolvidas no interior do pensamento kierkegaardiano o mostra como ironicamente — entre o voluntário e o involuntário — modelar. Apesar de ser mais que necessário enfrentar o problema histórico de quebrar o encanto subjetivo desse pensamento ambigualmente crítico, um pensamento crítico, que ainda pensa nos limites, compreende que arrisca preservar aqui apenas um ritual crítico que não diferencia o suficiente entre reposição e equacionamento do histórico problema de uma abstração concreta. E isso até o limite mais que crítico, ironicamente involuntário, de se repetir apenas o mesmo desencantamento do próprio mundo. Operando entre o voluntário e o involuntário, os movimentos subjetivamente objetivos do pensamento kierkegaardiano dialetizam uma vontade de potência até o limite mesmo de uma autenticidade mística que tende a uma ontologia existencial, mas na parte que se mantém crítico ele faz da dissimulação existencial de um potente niilismo expresso no encastelamento demoníaco de uma

¹⁶⁶ *Post-Scriptum*, p. 297.

interioridade sem objeto, justamente a preparação reflexiva de uma passividade-ativa potente em se abrir precariamente para o recalcado em si; potência subjetiva esta calcada na irônica permanência histórica de sua impotência *apenas* tensionada com o todo histórico que objetivamente a produziu.

Refletindo sobre essa singularidade do pensamento kierkegaardiano, um pensamento crítico vai ruminando os fracassos alheios para espreitar fecundamente os próprios numa constelação, ainda seguindo a perspectiva aqui tratada, de modelares fracassos¹⁶⁷. Nesse sentido, é interessante observar que Adorno, refletindo sobre os fundamentos de um pensamento crítico imanente a um pensar dialético historicamente problemático, justamente num parágrafo chave da *Dialética negativa*, recupera a kierkegaardiana imagem *diapsalmata* do assado de *Ou um ou outro*, já trabalhada, aliás, em sua tese num contexto bastante parecido (conf. *Kierkegaard*, p. 160); nesse parágrafo, ele imagina a fundamental esperança comprometida com a finitude formada na desesperança das ilusões infinitas esclarecida decisivamente no contexto problemático do “poder real do sistema que absorve mesmo aquilo que potencialmente o ultrapassa. [...] A crítica imanente do idealismo defende o idealismo na medida em que mostra o quanto ele engana a si mesmo [...] Se exigirmos dela [experiência intelectual] um ponto de vista, então esse ponto de vista seria daquele que está comendo em relação ao assado: somente se ele imergisse nela isso seria filosofia”¹⁶⁸. Contudo, “a ideologia está à espreita do espírito que, alegrando-se consigo mesmo como Zaratustra de Nietzsche, quase se transforma irresistivelmente no absoluto para si mesmo. [...] No estado irreconciliado, a não-identidade é experimentada como algo negativo. Diante disso, o sujeito se retrai em direção a si mesmo e à plenitude de seus modos de reação. Somente uma autorreflexão crítica o protege contra a limitação de uma tal plenitude e contra a construção de um muro entre si mesmo e o objeto, contra a suposição de seu ser-por-si como o em-si e por-si”, contra também uma kierkegaardiana construção do

167 “Imersão no particular, a imanência dialética elevada ao extremo também necessita enquanto seu momento da liberdade sair do objeto, a liberdade que é suprimida pela requisição de identidade como aspecto seu [...] tal transcendência do pensamento vem à luz junto ao fato de essa transcendência só dispor enquanto micrologia de meios macrológicos. A exigência de ser vinculante sem sistema é a exigência por modelos de pensamento. Esses modelos não são de um tipo meramente monadológico. O modelo diz respeito ao específico [...] Pensar filosoficamente significa o mesmo que pensar em modelos, a dialética negativa é um *ensemble* de análises de modelos” (Adorno, *Dialética negativa*, p. 32).

168 *Dialética Negativa*, p. 34.

estético que tende a fazer da reflexão subjetiva uma realidade absoluta. Mas, se a experiência crítica da absurda perda da própria experiência “reage ao mundo falso até o seu ponto mais íntimo [na reflexão subjetiva como um puro si-mesmo]. A teoria [por outro lado] não possui nenhuma jurisdição sobre aquilo que se subtrai a seu encantamento. A mobilidade é essencial para a consciência, não é nenhuma propriedade contingente. Ela visa a um duplo modo de comportamento: aquele que vem do interior, o processo imanente, o comportamento propriamente dialético; e um comportamento livre, que vem à tona como que a partir da dialética, sem vinculação”, uma experiência essencialmente paradoxal desse absurdo encantamento de um mais que esvaziado mundo desencantado. “Todavia, os dois não são apenas incongruentes. O pensamento não-regulamentado possui uma afinidade eletiva com a dialética que, enquanto crítica ao sistema, lembra aquilo que estaria fora do sistema; e a força que libera o movimento dialético no conhecimento é aquela que se erige contra o sistema. Essas duas posições da consciência ligam-se por meio da crítica recíproca, não por meio de um compromisso”.

Para compreendermos a precisão da crítica adorniana da perspectiva aqui tratada, consideremos que assim como Hegel “introduz no pensamento fixo de seu tempo... subitamente um movimento irresistível” ¹⁶⁹, também Kierkegaard faz analogamente o mesmo com a subjetividade, analogia que se estende, inclusive, à resistência tendencialmente formal frente a cada cristalização objetificante, como aquela da contradição hegeliana ela mesma tendencialmente formal. Ou seja, a questão crítica de quem pensa dialeticamente nas coisas com um sentido dialético interditado nesse totalitário mundo de aparências é posta diante de Kierkegaard da mesma forma que Marx se posicionou frente a Hegel: descobrindo invertidamente o cerne racional dentro do invólucro místico. E apesar da tendência em fazer orbitar sua imanência subjetiva numa mais do que centralizada esquizofrenia moderna, o próprio Kierkegaard, como bom dialético, não se esquivava disso, ao menos inteiramente, como, aliás, o próprio Hegel. Em suma, o ponto aqui é que assim como em Hegel, pensando-se criticamente nos interstícios de um desespero demoníaco que enquanto universal também era particularmente o de Kierkegaard, é possível se preservar paradoxalmente alguma lucidez quanto às motivações passionais que impulsionam dissimuladas construções

169 *O Homem revoltado*, p. 162.

míticas da própria subjetividade e de sua racionalidade subjacente, mantendo, assim, a perspectiva utópica, que é a da dilatação das possibilidades atualmente interditadas, ao fundo de uma relação absurda travada entre duvidosas subjetividades e sua realidade, conseqüentemente, mais do que alienada. E repetindo, essa potencialidade de uma maior concreção, o próprio Adorno, um dos grandes responsáveis por sua percepção histórica, tensiona não só com a análise teórica kierkegaardiana, mas principalmente com a potencialidade outra de um paroxismo de abstração, e que se cristaliza historicamente na figura de uma ontologia existencial. Contudo, um movimento subitamente irresistível numa subjetividade fixa tem a marca da ironia, que faz com que a inversão do cerne racional misticamente invertido expresse paradoxalmente a centralidade de uma racionalidade ela mesma profundamente mítica. Perspectiva irônica que autores profundamente dialéticos como Marx e Adorno mantém, se pensarmos no que seria um materialismo histórico ou mesmo uma dialética negativa. De qualquer forma, a ausência de uma práxis mais efetivamente histórica rente às vertiginosas antinormalizações kierkegaardianas, lembrando de uma nota anterior, é um problema histórico tanto em sua época mais que ideologicamente dinâmica, quanto na atualidade mais que ideologicamente estática. Se a ambigüidade com que se repõe o problema de um histórico esvaziamento abstrato das relações arrisca a insuficiência de um formalismo mais que romântico, reduplicador de todo conteúdo, isso faz parte do próprio caráter abstrato do problema que só deixa de ser repostado de modo insuficiente quando ironicamente não for mais um problema; é pensando no fio da navalha que um pensador subjetivo que nada cristaliza em sua sensibilidade absurda repete seu dilaceramento crítico, como bem o notou Camus em seu *O Mito de Sísifo* enquanto preparava a paixão com que refletiria sobre os juízos dilacerados de um pensamento revoltado calcado no absurdo; mas compreenda-se, ele não antecipa seu fracasso girando em falso diante de uma complexização crescente do todo que o empurra ambigüamente para as particularidades, ele *apenas* se prepara para viver seu fracasso ultrapassando subjetivamente racionalizações normatizadas pelas quais ele vai passando, esperando condensar dialeticamente a possibilidade outra de ultrapassar objetivamente, para além de seu movimentar-se subjetivo dialético, esse todo reflexivo. Uma dialética que na perspectiva irônica de um tempo dilatado até o limite de uma utópica reconciliação esgota-se a si mesma, e isso paradoxalmente se esgotando em cada pequeno salto

subjetivo no interior de uma realidade reflexiva. É necessário de uma perspectiva crítica, inverter o invólucro místico de uma subjetividade kierkegaardiana desejosa de viver no e do absurdo, e que por isso joga com sua própria ambigüidade no sentido de sublimar sua impotência histórica desrecalcando justamente seus pressupostos teológicos profundamente enraizados, os quais, para o cúmulo de uma ironia mais que involuntária, recalcaram historicamente potencialidades outras. Mas sem se preparar a autocrítica diante de sua essencial ambigüidade, apenas se afeta o dilaceramento crítico que deveras sente, sustentando-se, assim, uma atividade crítica passiva em relação a uma trans-formação do estado das coisas que é de forma e conteúdo. O aceleração vertiginoso da razão modernizadora que torna urgente a reposição do problema crítico levado ao limiar de sua própria falência tende a concentrar abstratamente todo problema em si mesmo até o limite acrítico de esquecimento de seu equacionamento em uma práxis, antecipando-se assim apenas seu próprio fracasso; por outro lado, essa mesma urgência precipita todo juízo a um ultrapassamento insuficientemente crítico quanto às motivações aparentes numa realidade cada vez mais de aparências que tende, em última instância, a mesma repetição do mesmo.

É ilustrativo observar nesse sentido, a polêmica entre lukácsianos e adornianos quanto à relação entre teoria e práxis¹⁷⁰, pois o sentido de urgência histórica que faltaria aos segundos, e ao próprio Adorno, evidentemente, adviria de requintados pensamentos subjetivos, verdadeiros hotéis de luxo, que ultrapassariam em abstrato esse todo posto objetivamente à beira do abismo, que é a possibilidade mais que imediata da barbárie, desse sem-sentido distópico que é o fechamento histórico de maiores possibilidades, um lugar distópico no qual o fascismo é mesmo *apenas* um decisivo sintoma. Movimentações ainda excessivamente subjetivas estas como aquelas que ironicamente

170 Dilaceramento do pensamento crítico que se multiplica precisamente mais ou menos na mesma época de um dilacerado século XX, e que sintomaticamente não é mais a nossa apesar de todo o dilaceramento que deveras sentimos, esgarçamento este que, ainda mais sintomaticamente, precisamos nos esforçar tanto para acreditarmos: pensamos especificamente na polêmica entre Sartre e Camus, o primeiro exigindo uma práxis para além de uma cômoda rebeldia de quem se quereria fora da história com uma solidariedade descompromissada a meio caminho entre o advogado e o irmão do oprimido, o segundo exigindo uma postura crítica diante da interdição histórica de uma grande revolução para que não se recaia na mesma marcha abstrata criticada com os meios justificados, até os limites mais que críticos do oportunismo, por fins igualmente abstratos.

ajudaram a formar o próprio marxismo de Lukács, inclusive com influências kierkegaardianas, se formos levar em consideração seu prefácio de 1962 sobre *A Teoria do romance* de 1920. Mas pelo outro lado, faltaria justamente um sentido de urgência histórica da própria crítica diante de um século envelhecido precocemente em relação à riqueza de possibilidades que parecia se abrir sem maiores ambigüidades em sua aurora, e que tende a fazer de todos presentemente meros administradores das mesmas possibilidades e, conseqüentemente, das mesmas ruínas. A urgência histórica leva a ambigüidade ao paroxismo, pois tudo parece ao mesmo tempo a um feliz passo da eternidade justamente no momento em que parece que se desaprende a caminhar. Refletindo sobre a aceleração histórica do aparente ultrapassamento de si, tão essencial nesta totalitária modernidade modernizadora, um pensamento crítico levado aos limites de sua própria falência tende a se dilacerar criticamente. Por um lado, repor absurdamente seu problemático caminho de pequenos ultrapassamentos com vistas a superar não apenas o fenômeno totalitário sócio-político de cunho fascista que vai cada vez mais se introjectando nessa realidade ainda essencialmente, apesar das aparências, administrada; mas também o fenômeno totalitário sócio-cultural de uma industrial cultura de massa que aparenta dispensar as subjetividades de cultivarem uma relação abstrata com as coisas distraíndo-as num gozo súbito de imediatidades que mal dissimula um desrecalque, pois um pensar na superfície é passado sistematicamente por um pensar superficial que nada cultiva em relação a si e as coisas, muito menos um desrecalque, a não ser, evidentemente — segundo a máxima de que se prefere o nada a nada querer — a mesmíssima repetição do mesmo. E por outro lado, equacionar o problema todo apostando que as contradições se acumularam a um tal ponto que um pensamento crítico levado aos seus limites deve efetuar o rompimento histórico sem maiores senões, sobrevivendo se preciso for às suas próprias contradições; o que não deixa de repetir, entre uma ironia voluntária e involuntária, um inesperado arroubo subjetivo, lucidamente amargo diante do fio da navalha que arrisca fazer do sentimento dialético um estéril ressentimento — no sentido irônico que Camus desenvolveu em *O Homem revoltado* —, ou nem tanto, pois a urgência do tempo histórico tende a fazer esquecer da essencial ambigüidade com que se vive num mundo de aparências.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adorno, T.W. *Dialética negativa*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- *Dialectica negativa*. Madrid : Taurus, 1975.
- *Kierkegaard, construcción de lo estético*. Madrid: Akal, 2006.
- *Kierkegaard: construction of the aesthetic*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989.
- *La Ideologia como lenguaje – La Jerga de la autenticidad*. Madrid: Taurus, 1982.
- *Minima moralia*. Lisboa: Edições 70, 2001.
- Adorno, T.W.
e Horkheimer, M. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar, 1986.
- Agostinho de
Hipona *Confissões*. São Paulo: Nova Cultural, 2000.
- Arantes, P. E. *Ressentimento da dialética*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.
- *Sentimento da dialética*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.
- Benjamin, W. *A Origem do drama barroco alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- *Sobre o conceito de história*. Obras escolhidas. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- Camus, A. *A Queda*. Rio de Janeiro: Record, 2002.
- *A Morte feliz*. Rio de Janeiro: Record, 1997.
- *O Mito de Sísifo*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.
- *O Homem revoltado*. Rio de Janeiro: Record, 1997.

- *O Estrangeiro*. São Paulo: Abril, 1979.
- *O Primeiro homem*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1994.

- Clair, A. *Kierkegaard: existence e éthique*. Paris: PUF, 1997.
- *Pseudonymie et paradoxe. La pensée dialectique de Kierkegaard*. Paris: Vrin, 1976.

- Colette, J. *Kierkegaard et la non-philosophie*. Paris: Gallimard, 1994.

- Coudresse, A. *La Chute d'Albert Camus*. Paris: PUF, 1999.

- Deleuze, G. *A Dobra*. São Paulo: Papirus, 1991.
- *Diferença e repetição*. São Paulo: Graal, 2006.
- *Lógica do sentido*. São Paulo: Perspectiva, 1975.

- Dostoiévski, F. *Os Irmãos Karamazov*. São Paulo: Abril, 1970.
- *Memórias do subsolo*. São Paulo: Pauliceia, 1992.

- Gilson, E. *L'Etre et l'essence*. Vrin: Paris, 1994.

- Habermas, J. *Discurso filosófico da modernidade*. São Paulo. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

- Hegel, G.W.F. *A Fenomenologia do espírito*, parte I. Petrópolis: Vozes, 2000.
- *A Fenomenologia do espírito*, parte II. Petrópolis: Vozes, 1999.
- *Introdução à história da filosofia*. São Paulo: Abril, 1974.

- Heidegger, M. *Identidade e diferença*. São Paulo: Abril, 1973.
- *Que é metafísica?* . Ibid.
- *Sobre o "humanismo"*. Ibid.
- *Ser e tempo*, parte I. Petrópolis: Vozes, 1989.
- *Ser e tempo*, parte II. Petrópolis. Vozes, 1997.

- Horkheimer, M. *Eclipse da razão*. São Paulo: Centauro, 2007.
- Kant, I. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Nova Cultural, 1994.
- *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 1995.
- Kierkegaard, S. A. *Étapes sur le chemin de la vie*. Paris: Gallimard, 1948.
- *É preciso duvidar de tudo*. São Paulo: Martins fontes, 2003.
- *La reprise*. Paris: Flammarion, 1990.
- *Le Concept de l'angoisse*. Paris: Gallimard, 1985.
- *Migalhas filosóficas*. Petrópolis: Vozes, 1975.
- *O Conceito de angústia*. Porto: Editorial Presença, s/d.
- *O Conceito de ironia*. Petrópolis: Vozes, 1991.
- *O Desespero humano: doença até a morte*. São Paulo: Abril, 1974.
- *O Banquete*. Lisboa: Guimarães Editores, 1997.
- *Ou bien...ou bien*. Paris: Gallimard, 1943.
- *Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor*. Lisboa: Edições 70, 2002.
- *Post-Scriptum aux miettes philosophiques*. Paris: Gallimard, 1949.
- *Temor e tremor*. São Paulo: Abril, 1974.
- Lukács, G. *A Teoria do romance*. São Paulo: Editora 34, 2000.
- Marx, K. *O Capital*, Vol. I. São Paulo: Nova Cultural, 1985.
- Nietzsche, F. W. *Além do bem e do mal*. São Paulo: Cia. das Letras, 1991.
- *Assim falou Zaratustra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1986.
- *Genealogia da moral*. São Paulo: Companhia das Letras,

1998.

- Prado, B. “Romance, moral e política no século das luzes: o caso de Rousseau”, *Discurso 17*. São Paulo: EDUSP/Polis, 1988.
- Ricouer, P. (et al.) *Les Cahiers de philosophie: Kierkegaard*. Lille: Centre National des Lettres, 1989.
- Rousseau, J-J. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. São Paulo: Abril, 1973
- *Júlia ou a nova Heloísa*. São Paulo: HUCITEC, 1994.
- Sartre, J-P (et al.) *Kierkegaard vivant*. Paris: Gallimard, 1966.
- Schelling, F. *História da filosofia moderna: Hegel*. São Paulo: Nova Cultural: 1991.
- Saviano, S. *A Subjetividade existencial em Kierkegaard*. São Paulo: Tese de doutoramento da Universidade de São Paulo (USP), 2001.
- Schwarz, R. “As Idéias fora do lugar”, em *Ao vencedor as batatas*. São Paulo: Duas Cidades, 1992.
- *Um Mestre na periferia do capitalismo*. São Paulo: Duas Cidades, 1990.
- Schopenhauer, A. *O Mundo como vontade e representação*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001.

- Starobinski, J. *A Transparência e o obstáculo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- Torres Filho, R. R. *Ensaio de filosofia ilustrada*. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- Valls, A. L. M. “Testemunhos da presença de Kierkegaard em Adorno”, em *Revista de Educação & Filosofia* Nº 23..
Uberlândia: EDUFU, 1998.
- Vergote, H-B. *Sens et répétition, essai sur l’ironie kierkegaardienne*. Paris: CERF, 1982.
- *Lectures Philosophiques de S. Kierkegaard*. Paris: Presses Universitaires de France, 1993.
- Viallaneix, N. (et al.) *Les Cahiers de philosophie: Kierkegaard*. Lille: Centre National des Lettres, 1989.
- *Ecoute, Kierkegaard. Essai sur la communication de la parole*. Paris: Editions du Cerf, 1979.
- Wahl, J. *Études kierkegaardiennes*. Paris: Vrin, 1949.
- *Cent années de l’histoire de l’idée d’existence*. Paris: Centre de Documentation Universitaire, Paris V, 1948.