

Carine Gomes Cardim Laser

**A experiência em um mundo sem experiências: espírito e sensibilidade no pensamento
de T. W. Adorno**

São Paulo

2016

Carine Gomes Cardim Laser

**A experiência em um mundo sem experiências: espírito e sensibilidade no pensamento
de T. W. Adorno**

Dissertação apresentada à Faculdade de Educação
da Universidade de São Paulo para obtenção do
título de mestre em educação

Área de concentração: Filosofia e Educação

Orientadora: Prof. Dr. Maria de Fátima Simões Francisco

São Paulo

2016

AUTORIZO A REPRODUÇÃO E DIVULGAÇÃO TOTAL OU PARCIAL DESTE TRABALHO, POR QUALQUER MEIO CONVENCIONAL OU ELETRÔNICO, PARA FINS DE ESTUDO E PESQUISA, DESDE QUE CITADA A FONTE.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo

37.01 Laser, Carine Gomes Cardim
L343e A experiência em um mundo sem experiências: espírito e sensibilidade no pensamento de T. W. Adorno / Carine Gomes Cardim Laser; orientação Maria de Fátima Simões Francisco. São Paulo: s.n., 2016.
183 p.

Dissertação (Mestrado – Programa de Pós-Graduação em Educação. Área de Concentração: Filosofia e Educação) - - Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo.

1. Experiência (Filosofia) 2. Educação 3. Mimese 4. Teoria crítica 5. Sociedade 6. Desenvolvimento da personalidade 7. Adorno, T. W., 1903-1969 I. Francisco, Maria de Fátima Simões, orient.

Nome: Carine Gomes Cardim Laser

Título: A experiência em um mundo sem experiências: espírito e sensibilidade no pensamento de T. W. Adorno

Dissertação apresentada à Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em Educação

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____	Instituição: _____
Julgamento: _____	Assinatura: _____
Prof. Dr. _____	Instituição: _____
Julgamento: _____	Assinatura: _____
Prof. Dr. _____	Instituição: _____
Julgamento: _____	Assinatura: _____

À memória da minha avó, Albertina, que me ensinou o que é experiência; ela, que não se formou pela educação escolar, talvez por isso, quem mais prezava pela cultura.

AGRADECIMENTOS

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, pela concessão da bolsa de mestrado e pelo apoio financeiro para a realização desta pesquisa.

RESUMO

LASER, Carine G. C. A experiência em um mundo sem experiências: espírito e sensibilidade no pensamento de T. W. Adorno [dissertação]. São Paulo: Universidade de São Paulo, Faculdade de Educação, 2016.

O conceito de experiência encontra-se na obra de Adorno em diversos momentos de sua produção bibliográfica. Para ele, a experiência está na base da condição de qualquer conhecimento. Pois, o filósofo alemão pressupõe que a nossa capacidade de conhecer a realidade exterior se baseia na formação empírica do intelecto. Isto é, o sujeito não está isolado do mundo que o cerca: sua percepção já está, de certa forma, determinada pela apropriação subjetiva, mas o mundo permeou a constituição de sua maneira de pensar. O primeiro capítulo dessa dissertação se volta, então, à sua relação com o idealismo alemão, que explorou profundamente os meandros da teoria do conhecimento. Assim, remetemo-nos, principalmente, a Hegel. O segundo capítulo se dedica a explorar os caminhos próprios da experiência adorniana, na *Dialética Negativa* e em “O ensaio como forma”. Em ambos se evidencia o materialismo de Adorno, colocando em primeiro plano a primazia do objeto e a possibilidade do sujeito enquanto mediação do objeto. Sua filosofia se desenvolve, então, a partir da experiência, cuja forma é determinada pela relação recíproca entre sujeito e objeto. A contradição se mantém na relação entre os momentos do objeto pensado, que não se fecham em definições predicativas, e se expõem em sua insuficiência de efetivação. No terceiro capítulo, a influência de Walter Benjamin é exposta pela sua concepção de experiência e a perda dela na sociedade capitalista. Assim, percorremos o diálogo entre os dois e levantamos a hipótese interpretativa da incorporação de elementos da literatura de Kafka na linguagem adorniana. No quarto capítulo, abrangemos o conceito de *mimesis* da obra de Adorno, como um conceito que se move entre significados; por um lado, possibilita a relação entre homem e natureza que não se limite à dominação, por outro, é integrado à ideologia do todo social. Este conceito está também ligado à educação, pela *Bildung* (formação cultural), que se coloca como necessária para que o indivíduo chegue à autoconsciência da sua dependência com relação à sociedade. Tal passo é importante para a sua emancipação da dominação social, propondo-se como resistência à injustiça da sociedade que permanece dividida em classes e promove constantemente a opressão dos indivíduos.

Palavras-chave: Experiência; *Bildung*; Sociedade; *mimesis*; Adorno.

ABSTRACT

LASER, Carine G. C. Experience in a world without experiences: spirit and sensibility in the thought of T. W. Adorno.[Dissertation]. São Paulo: Universidade de São Paulo, Faculdade de Educação, 2016.

The concept of experience can be found in Adorno's work in several moments throughout his bibliographical production. For him, experience is inside the very foundation of any kind of knowledge, because the German philosopher presupposes that our capacity of external knowledge is based on empirical formation of the intellect. Therefore, the subject is not isolated from the world which surrounds him: his perception is already, in a certain way, determined by subject appropriation, but the world has permeated the constitution of his way of thinking. This dissertation's first Chapter is tuned to his relation with German idealism, which has explored profoundly the meanderings of the theory of knowledge; we refer, primarily, to Hegel. The second Chapter is dedicated to explore Adorno's experience own path, in *Negative Dialectic* and in "The Essay as Form". In both, is pointed out Adorno's materialism, putting in first place the object's primacy and possibility of subject as mediation of the object. His philosophy is developed from the perspective of experience, in which the form is determined by the reciprocal relation between subject and object. The contradiction is kept into the interaction amongst the moments of the thought object, that do not close themselves in predicative definitions, and expose themselves in their insufficiency of realization. In the third Chapter, the influence of Walter Benjamin is shown through his conception of experience and its loss in the capitalist society. Thus, we go through the dialog between them and raise up the interpretative hypothesis of the incorporation of Kafka's literature elements into Adorno's own language. In the fourth Chapter, we approach the concept of *mimesis* in Adorno's work, as a concept that moves amidst significations; on one hand, enables the relation between mankind and nature, in which it is not limited by domination; on the other hand, is integrated to the social whole's ideology. This concept is also attached to education, by the *Bildung* (cultural formation), that is placed as necessary to one reach self-consciousness of its dependence in relation to society. Such step is important to the emancipation of social domination, proposing oneself as resistance to injustice in society that stays divided in classes and constantly promotes oppression of the individual.

Keywords: Experience; *Bildung*; Society; *mimesis*; Adorno.

SUMÁRIO

1	Introdução	10
2	A experiência hegeliana na <i>Fenomenologia do Espírito</i> e sua retomada pelo prisma de Adorno	16
2.1	A retomada de Hegel na dialética de Adorno: uma contextualização necessária.....	16
2.2	A experiência na <i>Fenomenologia do Espírito</i>	24
2.3	Experiência e sociedade.....	34
3	Dialética e totalidade: experiência intelectual como negatividade	53
3.1	Impossibilidade da totalidade na falsidade do todo ou o universal irrepresentável... 54	
3.2	Constelação, campo de forças, modelo: sistema não sistemático como experiência negativa?	69
4	Dizer o indizível: a linguagem como experiência do inefável	95
4.1	O fim da experiência ou a permanência do fungível como latência emancipadora... 96	
4.2	A duplicidade da técnica e a dialética da aura	106
4.3	Deleite artístico, arte pela arte e a dialética entre espírito e sensibilidade.....	116
4.4	Escrever como se estivesse carregando o peso do cotidiano nas costas	123
5	<i>Mimesis</i> e educação: a experiência do conhecimento pelo prisma da interação entre natureza e cultura	142
5.1	A constelação da <i>mimesis</i> na <i>Dialética do Esclarecimento</i> e na <i>Teoria Estética</i>	143
5.2	A <i>Bildung</i> como educação mimética não realizada	157
6	Conclusão	175
	Referências	178

1 Introdução

Pode-se dizer que este trabalho é fruto de uma questão de experiência pessoal: as experiências vividas como professora de filosofia do Ensino Médio em escolas da rede estadual de ensino do Estado de São Paulo. Mas essa origem não determina um trabalho cujo foco permanece na escola. O objetivo se amplia, sai de si, como uma forma de não se limitar ou se prender a uma realidade que, às vezes, de tanto se expor, parece reproduzir uma visão viciada. Isto não é uma verdade absoluta, mas é como me sentia na época de elaboração dos rumos da pesquisa. Também, tendo nascido da angústia de pensar saídas para as opressões vividas na escola – que se colocam para todos que as sentem da forma mais próxima, como se se alojasse sob a pele – mostrava-se impotente permanecer na pesquisa empírica, cujo resultado parecia previsível e inócuo sem a necessária interpretação psicanalítica dos dados. Por um lado, não soava satisfatório realizar pesquisas para comprovar teorias ou refutá-las, tornando a filosofia apenas uma estrutura sem valor por si mesma. Entrementes, minhas pesquisas teóricas se aprofundavam e tendiam mais a lançar luz aos desafios cotidianos do que os embates vividos na prática. Isto não diminui a importância deles, contudo, contribuía para torná-los mais evidentes.

Dito isto, não esperamos que seja uma desculpa pela distância tomada neste trabalho com relação à pesquisa empírica ou ao tema específico da educação. Mas, uma tentativa de se pensar sobre a necessidade da contínua construção de um pensamento filosófico no campo da educação. Este trabalho não pretende dar soluções para os problemas específicos da educação, mas se empenha em trazer o pensamento filosófico, que se afasta da superficialidade da opinião e que não se aferra ao dado empírico como forma de compreensão da realidade. Expande-se em seus matizes teóricos para se superar. Todavia, não se deve considerar que esta pretensão se realizou; a tentativa, como propõe seu conceito, é falível. No mínimo, poder-se-ia dizer que, em seu grosso, esta dissertação se encontra em suspensão. Não é um instrumento para prática ou um mero objeto de contemplação. Não se deixa utilizar.

Claro que, nesse contexto, a não possibilidade de utilização não significa que este trabalho não possa representar algo para outros pesquisadores, ou leitores, nem seria nosso intento produzir uma pesquisa que não tenha relevância dentro de seu contexto; no entanto,

não se deixa submeter à lógica da geração de resultados. Lógica que é tão comum na atualidade e não se dissolve facilmente. Hoje em dia, dificilmente algo pode ser feito ou pensado sem a determinação de um resultado para além dele. Isto vemos em tudo: na relação com a arte, com o entretenimento, com a educação, com o lazer; o próprio cotidiano toma aspecto de momento que não cabe em si, tudo parece perder o aspecto próprio e se junta à lógica do emprego: um fardo para sobreviver. Nesse sentido, pode-se dizer, também, que este trabalho foi se desenvolvendo por uma vontade cuja ideia se encerra em si: a de realizar o desejo de pesquisar filosofia e escrever sobre filosofia. Este isolamento é aparente, porém, já que por ele passam as experiências intelectuais e de vida que circulam pelo conteúdo desenvolvido. Talvez o encanto da filosofia seja o elemento que mais se aproxima do silenciar da paisagem natural, não a arte. Pois o silêncio das nossas paisagens não se deixa emudecer, elas já estão impregnadas pela camada construída pelo nosso mundo em que tudo vira fotografia: não abre a consciência para o que não pode ser dito, ele grita por ser falado. Poderíamos dizer que, tal como Adorno percebeu a maior dificuldade de se ouvir Beethoven que a música de vanguarda, devido à camada fetichizada que a sociedade lhe impunha, hoje, é mais difícil perceber o belo natural despojado da camada fetichizada da banalização das imagens.

A partir de nossas pesquisas teóricas, então, o tema da experiência apareceu como algo que impelia ao aprofundamento, principalmente na obra de Theodor W. Adorno e a sua contribuição à educação. O conceito de experiência parecia fazer parte do desenvolvimento teórico mais elementar do filósofo; dessa forma, era um momento cuja chave poderia nos fazer refletir e compreender melhor o seu pensamento, assim como alimentar a discussão sobre educação. Fica clara a necessidade de aprofundamento do conceito de experiência para o tão fundamental conceito de formação cultural (*Bildung*), no interior das reflexões sobre educação e semiformação (*Halbbildung*). A partir disso, os desenvolvimentos dos capítulos foram se delineando pelos caminhos mais abrangentes que a experiência intelectual designou. Não se poderia, ao mesmo tempo, se valer do conceito de *Bildung*, sem se remeter ao campo cultural muito mais abrangente e profundo das referências filosóficas relevantes para a questão da experiência. Nesse ponto, o conteúdo do trabalho se remete à forma, assim como o seu oposto também vale.

O primeiro capítulo, “A experiência hegeliana na *Fenomenologia do Espírito* e sua retomada pelo prisma de Adorno”, se dedica a abordar a experiência em Hegel e a interpretação adorniana da questão. Adorno, pelo que diz a nossa experiência com seu

movimento intelectual, deve muito a Hegel. Ao mesmo tempo, ele se distancia de Hegel, e essa relação precisava ser abordada a partir da questão da experiência. Para tanto, nos baseamos, principalmente, neste capítulo, na “Introdução” da *Fenomenologia do Espírito*, de Hegel, e no ensaio “Conteúdo da experiência”, publicado no livro *Três estudos sobre Hegel*, que reúne três textos desenvolvidos entre o período de 1956 e 1963. A primeira parte do capítulo, no entanto, compreende uma breve tentativa de apreender o contexto no qual Adorno se volta à questão da experiência, especialmente quando retorna da emigração para a Alemanha, nos anos de 1950. Além disso, tentamos estabelecer um panorama geral dessa sua inclinação e da sua abordagem com relação à filosofia hegeliana. Apesar de ter demonstrado interesse especial pela investigação filosófica e a possibilidade da experiência que escapasse da ideia da pesquisa quantitativa, a partir de sua experiência nos Estados Unidos, Adorno já demonstrava especial interesse pelo tema na aula inaugural de 1931, *A atualidade da filosofia*, em que esboça as suas concepções aprofundadas posteriormente.

Não percebemos, assim, pelas nossas pesquisas, uma diferença muito grande com relação à juventude e a fase de maturidade do autor. O que parece mudar em sua obra refere-se às transformações ocorridas no contexto histórico. O segundo item do primeiro capítulo se refere ao conceito de experiência em Hegel, mais precisamente na *Fenomenologia...*, e sua contextualização com relação às referências com as quais dialoga. O terceiro e último item é uma análise detida do texto “Conteúdo da experiência”, no qual defende a retomada do pensamento sobre Hegel a partir do contexto histórico de sua época. Assim como se contrapõe à leitura feita por Heidegger da “Introdução” da *Fenomenologia...*, então, Adorno põe Hegel em outra chave de compreensão que Heidegger, como crítica que permanece constante em sua filosofia ao último.

Além disso, também mostra sua distância com relação a Hegel. Neste capítulo, vemos então, que a experiência em Hegel é a própria dialética, o caminho da consciência até o saber absoluto, que se percebe como sujeito absoluto e suas figuras como momentos que negam ao mesmo tempo em que formam a totalidade, conservadas no bojo do Espírito. Temos, assim, uma experiência que se aproxima do idealismo de Kant, mas que restitui a potência do objeto como parte do próprio sujeito. Adorno defende a dialética hegeliana por reestabelecer na filosofia este conteúdo objetivo, que, em última análise, remete-se à sociedade; entretanto, concomitantemente, percebe a insuficiência do idealismo de Hegel.

No segundo capítulo, intitulado “Dialética e totalidade: experiência intelectual como negatividade”, nosso objetivo se volta totalmente à filosofia de Adorno, à *Dialética Negativa* e ao “Ensaio como forma”, e aos diálogos estabelecidos por ele no tocante à sua epistemologia. Este capítulo divide-se em duas partes, a primeira tem como objetivo mostrar a influência de Marx sobre a obra de Adorno, que é decisiva para a crítica de Adorno dirigida à Hegel, a saber, a ideia de que a totalidade, o Espírito da filosofia hegeliana, aquele processo que as figuras do movimento da consciência constituem, ganha a forma da totalidade ideológica da sociedade. Este movimento, de perceber a relação entre pensamento e sociedade de forma imanente, é uma forte influência do materialismo de Marx. Adorno, porém, vê, em seu contexto social, a necessidade de se distanciar, na sua filosofia, de um conceito fundamental da filosofia de Marx, o proletariado.

Com a ascensão do Nazismo nos anos de 1930, que recebeu apoio popular na Alemanha, e o impacto causado pelo mercado cultural, que Adorno e Horkheimer denominaram Indústria Cultural, durante os anos de 1940 nos Estados Unidos, a potência negativa que Marx percebeu no proletário, como classe prejudicada, que se colocaria como contradição à exploração burguesa, e promoveria a revolução, já não tinha a mesma força. Além disso, a realização do socialismo na URSS, como resultado da Revolução Russa, em 1917, não se concretizou como experiência política libertária, tornando-se manifestação repressora e totalitária nas mãos de Stalin. Adorno, então, se volta a pensar a filosofia, e os desafios epistemológicos de seu desenvolvimento, para a fundamentação da crítica da sociedade capitalista perante os novos desafios. No segundo item nos dedicamos a pensar a própria experiência da consciência adorniana, tomando como possibilidade pensar “O ensaio como forma” pelo viés de expressão da experiência; pensando, então, os conceitos de “constelação”, “campo de forças” e “modelos”, culminando, assim, na *Dialética Negativa* e na possibilidade de um “sistema antissistemático”, que seria justamente a base da filosofia adorniana, uma “experiência negativa” como dialética.

No terceiro capítulo, “Dizer o indizível: a linguagem como experiência do inefável”, nos focamos em estabelecer outra concepção da experiência que se mantém ligada à da consciência, mas se situa no interior da sociedade, como experiência que se partilha, que se comunica. Aqui tentamos reconstruir a influência de Benjamin em Adorno, assim como o diálogo intenso entre ambos os filósofos. Como alternativa interpretativa, testamos a hipótese de que a discordância entre ambos os filósofos, na discussão acerca do ensaio “A obra de arte na época de sua reprodutibilidade técnica”, de Benjamin, se configura num campo comum,

como a própria fissura do mundo desencantado. A perda da experiência, porém, é um ponto convergente entre os dois, e os desafios dessa realidade determinam a decisão sobre a forma de apresentação da filosofia por Adorno e Benjamin. É necessário conseguir expressar a realidade, do mesmo modo que o romance segue sua tradição realista, e apela para a fantasia. A filosofia adorniana sofre a influência de Kafka, que também se expressa na sua crítica imanente e sua diferença com relação à Benjamin. Adorno torna-se mais flexível com relação à forma de Benjamin em sua fase de maturidade, o que pode ser percebido na *Dialética Negativa*, de 1966, nas aulas sobre *Introdução à Dialética*, de 1957, e no ensaio sobre Benjamin, publicado em *Prismas: crítica cultural e sociedade*, de 1967. Por isso, tendemos a considerar válida a coexistência de ambas as concepções filosóficas. A influência kafkiana sobre a forma da linguagem adorniana é explorada a partir do ensaio de Adorno sobre Kafka, “Anotações sobre Kafka”, publicado em *Prismas...*, dos romances de Kafka, principalmente *O castelo*, e do ensaio de Benjamin, “Franz Kafka. A propósito do décimo aniversário de sua morte”.

No quarto e último capítulo, “*Mimesis* e educação: a experiência do conhecimento pelo prisma da interação entre natureza e cultura”, abordamos as nuances que o conceito de *mimesis* toma pela filosofia de Adorno, compreendendo a sua condição assimilada à lógica social, assim como sua vertente que traz consigo o conceito em sua plena realização, aparecendo mais claramente na arte, e posteriormente identificando-o como necessário à *Bildung* para que ela se realize enquanto formação cultural que tenda à resistência. Neste percurso, recorreremos ao ensaio “Elementos do anti-semitismo: limites do esclarecimento”, publicado na *Dialética do Esclarecimento*, livro escrito por Theodor Adorno e Max Horkheimer. Neste texto específico, os autores se debruçam sobre o problema do antissemitismo, abordando a questão sob a perspectiva impactante dos terrores do nazismo, e a necessidade de compreender tal realidade pelo prisma teórico.

A *mimesis* é pensada no contexto em questão integrada ao todo social: a servidão à lógica da dominação que fomentou o antissemitismo possibilitando a ascensão do nazismo. Mas o termo se abre em constelação e é preciso compreender seus raios. A *mimesis* genuína se faz presente na arte, como forma de expressão da realidade pela construção interna da obra; essa forma de *mimesis* também é possível pela *Bildung*. Veremos, então, como a *mimesis*, que já possuía um forte vínculo com a educação na Grécia Antiga, poderia ser pensada como parte fundamental da educação, para que o conceito de *Bildung* se realize, em todo o seu potencial. Para maior compreensão da *Bildung*, recorreremos à interpretação feita por Gyorgy Lukács

sobre o livro de Goethe, *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*, que é a obra máxima do gênero *Bildungsroman* (romance de formação), que aborda a questão da *Bildung* e sua relevância à crítica social. A partir desse contexto podemos relacionar a ideia de “sujeito total”, como aparece na Teoria Estética, com a possibilidade de uma educação que retome a *Bildung* sem perder as dificuldades do conceito na atualidade. Assim, nos valemos do livro *Educação e Emancipação*, de Adorno, no qual foram compiladas transcrições radiofônicas realizadas por ele durante os anos de 1960, na Alemanha, nas quais o filósofo fez referência à discussão sobre educação, (*Bildung*) formação e semiformação. Além disso, também recorreremos ao ensaio “Teoria da Semiformação”, no qual a relação entre *Bildung* e *Halbbildung* (semiformação) é explorada profundamente.

2 A experiência hegeliana na Fenomenologia do Espírito e sua retomada pelo prisma de Adorno

Este primeiro capítulo tem como tema central a influência do conceito hegeliano de experiência para filosofia de Adorno. A relação que mostramos aqui é ambivalente, ao mesmo tempo em que Hegel representa uma importante referência para Adorno, ele também precisa, necessariamente, superar o idealista. Colocamos em questão nesse capítulo os momentos de proximidade e distanciamento entre ambos, sem nos remetermos à crítica marxista à Hegel, que retomaremos no capítulo posterior. Aqui nos fixamos na relação entre Hegel e Adorno, pois o conceito de experiência se demonstra de extrema relevância para Adorno.

O capítulo se divide em três partes: a primeira se refere à uma exposição abrangente da leitura adorniana sobre Hegel; a segunda aborda a mudança de concepção de experiência entre Kant e Hegel, e a exposição do conceito de experiência que Hegel faz na *Fenomenologia do Espírito*; a terceira parte trata da leitura adorniana do conceito hegeliano de experiência, assim como tange à crítica de Adorno à Heidegger.

2.1 A retomada de Hegel na dialética de Adorno: uma contextualização necessária

A leitura de Hegel influenciou e permanece influenciando filósofos contemporâneos como Habermas, Honneth e Žižek. Essa retomada do pensamento hegeliano torna ainda mais relevante a leitura adorniana do filósofo moderno, especialmente em *Três Estudos Sobre Hegel* (1963) e *Introdução à Dialética* (aulas lecionadas em 1958). Assim, faz-se mais necessário saber “o que o presente significa para Hegel” (ADORNNO, 2013b, p. 71) ao invés de pensar o que ainda é atual em Hegel, como tenta fazer Honneth em *Luta por Reconhecimento* (1997). Pois, para Adorno, a questão é tentar questionar a razão contemporânea em face da razão absoluta de Hegel. É em Hegel que a teoria do conhecimento rompe com sua abstração (ou seja, sua distância do conhecimento empírico).

A teoria do conhecimento desde Kant, com a impossibilidade de conhecer a coisa em si, mantinha-se em seu subjetivismo, com o processo do conhecimento ocorrendo apenas como parte do sujeito, sendo o objeto somente construção do sujeito. Hegel rompe com essa ideia retomando a mesma teoria do conhecimento, mas considerando o objeto como parte do sujeito, possível de ser totalmente conhecido, e, mais além, concebe nessa relação o conhecimento como experiência da consciência com relação ao objeto. Assim, a sua teoria do conhecimento torna-se ao mesmo tempo ciência da experiência da consciência no mundo (*Fenomenologia do Espírito*). Dessa concepção de conhecimento teria sido derivada a razão contemporânea, mas, segundo Adorno, é preciso pensar se essa razão “em verdade há muito tempo não regrediu para aquém dela, acomodando-se ao que simplesmente existe” (ADORNO, 2013b, p. 71).

O que Adorno quer dizer nessa passagem é que ao invés de pensar o mundo como parte de si, e compreender a realidade a partir da experiência no mundo, a razão serve como instrumento desse mundo, ou seja, acaba se subjugando às necessidades puramente mercadológicas da sociedade capitalista. Um exemplo dessa ideia elaborada por Adorno pode ser encontrado em sua própria experiência nos Estados Unidos. Com a Segunda Guerra Mundial, Adorno, que tinha ascendência judaica, viu-se obrigado a imigrar para os Estados Unidos. Em “Experiências Científicas nos Estados Unidos” (1969), relata de forma bastante detalhada sua vivência nesse país. Como possuía formação em música e era também sociólogo, conseguiu trabalho em pesquisa sociológica voltada para rádios. Além de textos que escrevera com base nessa realidade, pois também trabalhava na época para o Instituto de Pesquisas Sociais, como “O Fetichismo na música e a regressão da audição” (1938), seu trabalho se limitava a coletar dados de ouvintes, realizando questionários. A pesquisa era financiada pela *Rockefeller Foundation*, e isso impedia que o próprio sistema comercial das rádios que envolvia a pesquisa pudesse ser pesquisado.

O procedimento de pesquisa de público ouvinte das rádios, que se limitava a coletar dados para promover resultados estatísticos, não era o tipo de pesquisa com o qual o filósofo estava habituado, e representou um grande choque para ele. Uma de suas principais críticas, abordadas no ensaio “Experiências científicas nos Estados Unidos”, era a pretensão de tomar as informações do público entrevistado – no caso, os ouvintes de rádio – pela aparência, ou seja, como imediatas, ou isentas de determinação objetiva, não como resultado da sociedade e dos próprios meios de comunicação. Essa questão é chamada por Adorno de “problema da mediação”: “as reações aparentemente primárias e imediatas – como mediadas em si mesmas

– não subministravam uma base suficiente ao conhecimento sociológico” (ADORNO, 1995, p. 145). Sua crítica aborda também a questão da pesquisa quantitativa, isto é, o costume norte-americano de realizar pesquisa baseada no princípio da medida (measurement):

De forma geral, rebelava-me contra o emprego indiferenciado daquele princípio, então ainda pouco criticado nas ciências sociais, segundo o qual, ‘science is measurement’. O mandamento da primazia dos métodos quantitativos de enquêtes, frente aos quais a teoria, assim como os estudos monográficos qualitativos, revestiriam, no melhor dos casos, um caráter suplementar, implicava que era preciso operar nesse paradoxo. (ADORNO, 1995, p. 149).

Dessa forma, seu trabalho foi muito influenciado pelo que viveu nos Estados Unidos, tendo escrito no período, junto com Max Horkheimer, uma de suas principais obras, a *Dialética do Esclarecimento* (1944), com clara influência da realidade norte-americana, especialmente no ensaio “Indústria Cultural: o esclarecimento como mistificação das massas”. Além da *Dialética do Esclarecimento*, outra obra de repercussão, em que o filósofo conseguiu inclusive unir sua perspectiva acadêmica e a pesquisa empírica, foi *The authoritarian personality* (1950), que tinha como objetivo perceber, com questões não diretas, a inclinação de pessoas ao pensamento nazista; pesquisa ampla realizada em conjunto com pesquisadores norte-americanos, com ênfase na análise psicanalítica. No final do texto “Experiências científicas nos Estados Unidos”, Adorno tenta considerar o período em que viveu nos EUA e colocar em questão essa experiência com relação a sua obra, afirmando o seguinte:

na forma do empirismo transportado à práxis científica nos Estados Unidos, eu tive de aprender que a amplitude total, não regulamentada, da experiência, vê-se reduzida pelas regras de jogo empiristas à limites mais estreitos que aqueles que impõem o conceito de experiência. Depois de tudo aquilo não seria a expressão mais falsa do que estou a imaginar a de uma espécie de restituição da experiência contra o seu arranjo empirista (ADORNO, 1995, p. 178).

Percebe-se, então, que a experiência de Adorno nos Estados Unidos deu o tom de sua pesquisa posterior, de seus trabalhos ao regressar à Alemanha, após a guerra, nas décadas de 1950 e 1960. Sobretudo em seus trabalhos de perspectiva epistemológica, sobre a dialética, Adorno parece frequentemente tentar retomar essa ideia: de uma certa restituição da experiência contra seu arranjo empirista. E nessa questão Adorno retorna a Hegel. A crítica ao primado do quantitativo da ‘ciência como medida’ já o remete à filosofia hegeliana. Na *Dialética Negativa*, por exemplo, Adorno percebe o mérito do filósofo moderno com relação a essa questão:

A absolutização da tendência de quantificação própria à *ratio* coincide com a sua falta de autorreflexão. A insistência no qualitativo serve a essa autorreflexão, não evoca irracionalidade. Mais tarde, sem uma inclinação romântica retrospectiva, somente Hegel mostrou a consciência disso. (ADORNO, 2009a, p. 45).

Seu aprofundamento no pensamento hegeliano expressa a potencialidade crítica inerente à dialética, na importância dada ao movimento histórico, ou seja, a morte de um império e surgimento de outro como um fato pertencente à uma razão inerente à história, possibilitando pensar em seus momentos dentro de si própria, não buscando soluções ou interferências subjetivas exteriores ao movimento; isto devido à especulação: o espírito absoluto negando a impossibilidade do conhecimento da coisa em si, integrando-a como parte do próprio sujeito, e possibilitando a autonomia do objeto no processo do conhecimento. Estes são aspectos da dialética hegeliana que contribuíram para a formulação da primazia do objeto de Adorno e, conseqüentemente, para a importância da experiência do objeto.

Segundo Adorno, o idealismo de Hegel tende a se ultrapassar devido ao realismo intrínseco ao seu pensamento dialético:

Foi seu pensamento especulativo que o ajudou a falar algo de essencial, não apenas sobre os instrumentos do conhecer, mas sobre seus objetos essenciais, sem suspender, no entanto, a reflexão crítica da consciência sobre si mesma. Na medida em que se pode falar de um realismo em Hegel, ele repousa na marcha de seu idealismo, e não é heterogêneo a ele. Em Hegel, o idealismo tende a ultrapassar a si mesmo. (ADORNO, 2013b, p. 76).

Porém, para Adorno, ainda que Hegel dê uma guinada considerável em direção à superação do idealismo, sua filosofia permanece sendo idealista. Mesmo que ultrapasse de certa forma muito do que foi estagnado pela tradição, a teoria hegeliana não pode deixar de lado o sujeito como sujeito-objeto, pois é nisso que essa filosofia tem sua coerência. Por mais que um princípio eterno não mude consideravelmente sua filosofia, pois se considera que este princípio esteja sempre se transformando, o movimento ocorre dentro de um todo coerente: o sujeito. Sua transformação do idealismo, que lhe possibilitou um método que rompesse com o sujeito transcendental estático kantiano, é também o motivo da contradição que consome a sua teoria. A relação sujeito-objeto é sujeito, e essa necessidade interna da dialética hegeliana impossibilita a sua filosofia: “A dialética hegeliana encontra sua verdade última, aquela de sua impossibilidade, no que ela deixa sem solução e naquilo que ela tem de vulnerável, mesmo se a dialética, a teodiceia da consciência-de-si, não veio a ter consciência disso” (ADORNO, 2013b p. 85).

Na *Dialética Negativa*, de 1966, Adorno formula sua própria teoria dialética e faz apontamentos críticos com relação à filosofia hegeliana. Na introdução, cujo tema principal é “experiência filosófica”, fundamenta a sua filosofia a partir da crítica da dialética idealista de Hegel. A ideia de que a dialética hegeliana se impossibilita pela sua permanência no idealismo é aprofundada e permanece como ponto central da argumentação de Adorno a respeito de Hegel, assim como prevê nesse problema a transformação de sua racionalidade no empirismo irrestrito. Segundo Adorno, “Hegel tinha restituído à filosofia o direito e a capacidade de pensar em termos de conteúdo, ao invés de se deleitar com a análise de formas de conhecimento vazias e nulas em um sentido enfático” (ADORNO, 2003, p. 14-15). Isso quer dizer que como mérito a filosofia de Hegel trouxe de volta à filosofia o pensamento sobre o objeto, em contraposição à tradição de Kant, que pensando na coisa em si de forma inacessível, acaba por restringir a teoria do conhecimento às formas do pensamento, essas sim, as que poderiam ser conhecidas e que constituem o objeto. Porém, segundo Adorno, o esforço de Hegel nessa direção acaba não correspondendo a suas próprias expectativas, uma vez que sua filosofia não ultrapassa o espaço do sujeito quando afirma o conhecimento absoluto (aquele que abarca tanto sujeito quanto objeto em si e permite que o objeto se expresse, mas como parte do sujeito):

O filosofar hegeliano sobre o conteúdo tinha por fundamento e por resultado o primado do sujeito (...). Para ele, o particular determinado era definível pelo espírito porque sua determinação imanente não devia ser outra coisa senão espírito. De acordo com Hegel, sem essa suposição a filosofia não seria capaz de conhecer nada de contedístico e essencial. Se o conceito de dialética obtido de maneira idealista não contém experiências que, em contraposição à própria ênfase hegeliana, são independentes do aparato idealista, então torna-se inevitável à filosofia renunciar à uma compreensão de conteúdo. Nessa renúncia, ela se limitaria à metodologia das ciências, declararia essas ciências como sendo filosofia e se eliminaria, portanto, virtualmente enquanto tal. (ADORNO, 2009a, p. 15).

Por mais que Hegel tenha retomado a importância do conteúdo, ele se mantém no idealismo e sua forma de pensar acaba se contrapondo a si mesma; esta é a principal argumentação crítica que Adorno faz à Hegel nesse parágrafo. Essa crítica pensa a teoria hegeliana a partir da reflexão como dialética, “isto é, ultrapassada por si mesma” (HEGEL, 2012, p. 292). Assim, Adorno coloca Hegel contra Hegel, percebendo que a própria dialética hegeliana não se sustenta enquanto idealismo, ou seja, ultrapassa-se a si mesma nesse sentido. Além disso, não se pode perder de vista que sua crítica à Hegel está relacionada com a percepção de como a filosofia pode se fazer relevante no período histórico vivido.

Já citamos anteriormente que Adorno percebe como a pesquisa quantitativa transferida ao pensamento filosófico e sociológico não consegue alcançar os recursos necessários, que seriam somente possíveis através da pesquisa qualitativa, para encontrar resultados satisfatórios nessas áreas do pensamento. Assim como percebe que a herança filosófica de Hegel, que volta a dar importância ao objeto no processo do pensamento, acaba sendo levada a uma regressão aquém da filosofia hegeliana. Na citação acima, Adorno relaciona esses dois momentos, mostrando que o idealismo hegeliano prepara o terreno em que a pesquisa de cunho social pode ser determinada pela lógica das ciências, levando a filosofia a uma zona em que ela mesma deixaria de existir, apenas servindo como forma das ciências empíricas.

Essa questão é suscitada pela verificação do momento histórico vivido, com a experiência que o filósofo viveu nos Estados Unidos, sua compreensão do momento do capitalismo em que vivia e as manifestações que se mostravam relevantes em filosofia na época. É preciso lembrar, além disso, que entre Hegel e Adorno outros filósofos importantes influenciaram largamente os rumos da filosofia contemporânea, como Marx. Sobre a questão colocada, Adorno diz o seguinte: “com base em sua situação histórica, a filosofia tem seu interesse verdadeiro voltado para o âmbito em relação ao qual Hegel, em sintonia com a tradição, expressou o seu desinteresse: o âmbito do não conceitual, do individual e particular” (ADORNO, 2009a, p.15). Não há como não perceber a determinação da leitura da situação corrente da filosofia face ao momento histórico em questão nessa crítica de Adorno à Hegel. Hegel está em sintonia com a tradição, mas não deixa de representar um viés realista sobre a sociedade em que vivia, em que realmente o universal se sobrepõe ao particular. Nesse sentido o idealismo tem em sua forma a própria lógica da sociedade, é por isso que Adorno afirma que “A constituição impositiva da realidade, que o idealismo tinha projetado para a região do sujeito e do espírito, deve ser reportada para um espaço fora dessa região” (ADORNO, 2009a, p.17). É inevitável perceber a necessidade de romper com a hegemonia do universal sob a perspectiva da sociedade de massas, sob a consciência dessa totalização da sociedade capitalista.

Isso justifica a crítica ao primado do sujeito na filosofia hegeliana; em sua transformação do idealismo e resgate do conteúdo do conhecimento, o sujeito mantém em si o objeto, e este, enquanto parte do sujeito, só pode ser concebido de forma apropriada como parte do espírito, ou seja, como universal. A determinação universal, na filosofia de Hegel, não seria fruto de um ímpeto arbitrário destacado da realidade, porém é fruto dela mesma. “o que há de doloroso na dialética é a dor em relação a esse mundo, elevada ao âmbito do

conceito. O conhecimento precisa se juntar a ele, se não quiser degradar mais uma vez a concretude ao nível da ideologia. O que realmente está começando a acontecer”. (ADORNO, 2009a, p.14).

Aqui, o não-idêntico seria aquilo que não retorna do particular à identidade do universal, que, para Adorno, não deixa de ser a determinação da sociedade capitalista sobre o indivíduo, em sua totalização. O conceito de experiência que foi influenciado pela dialética hegeliana é agora fruto da consciência de que o espírito representa a determinação social. Se frente ao universal o indivíduo encontra-se massacrado e fadado à pura reprodução desse dado, somente no resgate do que não se encaixa nos padrões da imposição da identidade universal é que se encontra a possibilidade da experiência: conhecimento é crítica social.

Isso não quer dizer que a própria filosofia hegeliana não faça parte da dialética negativa: ela parece permanecer, mas como momento superado (no sentido de *aufheben* – terminologia hegeliana que pressupõe uma superação que ao mesmo tempo conserva os momentos superados em um nível mais elevado). Em diversos momentos Adorno retorna aos resquícios do idealismo hegeliano, e essa superação à qual se faz menção aqui pode ser pensada a partir de passagens com esta: “O que resta do idealismo é o fato de a determinante objetiva do espírito, a sociedade, ser tanto um conjunto de sujeitos quanto a sua negação. Na sociedade, esses sujeitos são irreconhecíveis e permanecem impotentes” (ADORNO, 2009a, p. 17). A inclinação de Adorno ao particular, que também surge como crítica à Hegel, é, de certa forma, algo que na filosofia hegeliana já estava configurado. Pois Hegel formula, em seu conceito de conceito (na *Lógica* e na *Enciclopédia*), uma relação dialética entre o universal, o particular e o singular. Ao contrário da definição habitual de conceito, Hegel concebe-o não como um universal abstrato que é aquilo que reúne todas as características do objeto particular, eliminando os seus atributos. Nessa concepção tradicional, o conceito de cadeira, por exemplo, seria um pensamento que uniria tudo o que há em comum nas cadeiras particulares, abstraindo de suas particularidades, como cor, tamanho, material. Ao contrário disso, Hegel percebe a importância do momento particular do conceito:

Ora, o universal do conceito não é simplesmente algo comum, ante o qual o particular tem sua consciência para si; mas é antes o que particulariza (o que se especifica) a si mesmo, e em seu Outro permanece em uma imperturbada clareza junto de si mesmo (HEGEL, 2012, p. 297).

Ou seja, o universal se manifesta no particular, e não pode ser pensado sem esse momento mesmo.

Adorno não ignora isso, e não se limita a apontar a tendência idealista do retorno à identidade no sistema hegeliano. Para além de sua filosofia, poderia se dizer, o sistema hegeliano remete e possibilita a sua própria superação, concebendo os momentos particulares como parte essencial do seu sistema. Dessa forma, retomando Hegel, Adorno diz o seguinte:

Conceber uma coisa mesma, e não meramente adaptá-la ao sistema de referências, não é outra coisa senão perceber o momento particular em sua conexão imanente com outros momentos. Sob o invólucro crepitante do idealismo absoluto, um tal antissubjetivismo se move na inclinação para trazer à luz as coisas a serem respectivamente por meio do recurso ao modo como vieram a ser (ADORNO, 2009a, p. 30).

A crítica de Adorno à filosofia hegeliana tem base na determinação do sistema econômico capitalista sobre todas as instâncias da vida social, ou seja, tudo está subjugado ao valor de troca. Assim, o Espírito da dialética hegeliana toma aqui a forma da sociedade, que constitui a totalidade da filosofia de Adorno:

A universalidade estabelecida é tanto verdadeira quanto não-verdadeira: verdadeira, porque forma aquele “éter” que Hegel chama de espírito; não verdadeira, porque a sua razão ainda não é razão alguma, sua universalidade é o produto de um interesse particular (ADORNO, 2009a, p. 17).

A razão do universal não é razão para Adorno, pois com a racionalização total da sociedade, o pensamento deixa de lado a reflexão do sujeito e passa a ser coisificada, isto é, determinada pelos imperativos sociais, elementos tidos como imutáveis. Produtos de interesse particular, pois é uma totalidade em que os indivíduos são apenas determinações da dominação social: “O homem singular vivente é enquanto encarnação do ‘homo oeconomicus’, antes o sujeito transcendental que o indivíduo vivente, pelo qual, contudo, deve se fazer passar imediatamente” (ADORNO, 1995, p.186). E a manutenção desse todo é realizada a partir da coerção de todos pelo seu princípio de totalização:

Se ela (a humanidade) se tornasse uma totalidade que não contivesse em si mesma mais nenhum princípio limitador, seria simultaneamente, uma totalidade livre da coação que submete todos os seus membros a tal princípio e já não mais seria nenhuma totalidade: nenhuma unidade forçada” (ADORNO, 1995, p. 40).

A concepção de humanidade desprendida de uma totalidade coercitiva seria a única possibilidade de se pensar no conceito de progresso sem sua conotação pejorativa, um progresso em que realmente toda a humanidade estivesse em perspectiva. Ao contrário, a concepção de humanidade burguesa se afasta de uma real compreensão de toda a humanidade e se estreita ao princípio ao qual quem não se encaixa é excluído, por isso é ao mesmo tempo totalitária e particular. “Somente onde desaparecesse esse princípio limitador de totalidade ou.

ainda, o mero mandamento de identificar-se com ela, haveria humanidade não seu simulacro” (ADORNO, 1995, p. 41).

2.2 A experiência na *Fenomenologia do Espírito*

O conceito de experiência aparece na *Crítica da razão pura* como o princípio do conhecimento, relacionado com a apreensão sensível dos objetos empíricos, ou seja, *a posteriori*, segundo a terminologia kantiana. Mas não como se a experiência já não fosse dependente de algo *a priori*, sem relação com o conhecimento empírico, já que ele depende das categorias de tempo e espaço, que são formas da razão que permitem a organização dos objetos do conhecimento. Assim, na introdução, Kant define os juízos analíticos, sintéticos e os sintéticos *a priori*, baseando-se na divisão do conhecimento entre *a priori*, não dependente da experiência; e *a posteriori*, em que o conhecimento é necessariamente formado a partir da experiência.

Segundo Kant, a experiência se forma por meio de

objetos que estimulam nossos sentidos e, em parte colocam em movimento a atividade de nosso entendimento, levando-a a compará-las, conectá-las ou separá-las e assim, transformar a matéria bruta das impressões sensíveis em um conhecimento de objetos” (KANT, 2013, p. 45).

Portanto, experiência pressupõe o conhecimento de objetos advindos da sensibilidade, proporcionando ao nosso entendimento entrar em movimento e articulando tais objetos em si. Porém, para Kant, por mais que a experiência permita o princípio do conhecimento, “nem por isso surge ele apenas *da* experiência” (KANT, 2013, p. 45). Isto pois a experiência não é formada exclusivamente pela experiência sensível, mas é uma composição entre estímulos sensíveis e pelo que a nossa faculdade de conhecimento produz por si.

Dessa forma, o objetivo de Kant na *Crítica da razão pura* é a investigação do conhecimento que não depende da experiência e das impressões dos sentidos, conhecimento cuja base é apenas si próprio: pensamentos que não possuem relação com referências particulares, mas que tenham como princípio a universalidade e necessidade, por exemplo.

Nesse caminho são tomados como premissa os juízos sintéticos *a priori*, como pensamentos que em si podem provar a existência do conhecimento *a priori*.

Primeiramente, Kant formula os juízos analíticos: estes são os juízos nos quais o predicado já está contido no sujeito, isto é, apenas representa uma decomposição do sujeito, não representa uma adição de algo exterior que teria advindo da experiência. O exemplo usado por Kant deixa clara essa ideia: “Se eu digo, por exemplo, que todos os corpos são extensos, este é um juízo analítico. Pois eu não preciso sair do conceito que ligo à palavra corpo para verificar a conexão entre ele e a extensão” (KANT, 2013, p. 51). Ou seja, no conceito corpo já está pressuposta a sua extensão, portanto o predicado já se encontra no próprio conceito pensado, não é preciso realizar uma conexão que não se verifica no próprio conceito de corpo. Os juízos sintéticos, por outro lado, são aqueles em que o predicado do juízo não está contido no sujeito, e, portanto, são juízos de experiência. Por exemplo, “o corpo é pesado” é um juízo sintético, pois o conceito de peso verifica-se na experiência não no conceito de corpo em si:

É na experiência, portanto, que se funda a possibilidade da síntese do predicado do peso com o conceito do corpo, pois, embora não estejam contidos um no outro, ambos os conceitos estão contidos um ao outro, ainda que de maneira contingente, na medida em que são parte de um todo, qual seja, a experiência, que é ela própria a ligação sintética das intuições (KANT, 2013, p. 52).

Os juízos sintéticos *a priori* são aqueles em que, nesse sentido, o predicado não está contido no sujeito, mas que não são baseados na experiência. Kant usa o exemplo do conceito de causa para explicar como é possível haver os juízos sintéticos *a priori*. A partir do exemplo “tudo o que acontece tem a sua causa”, argumenta que a causa é um predicado que está pressuposto no sujeito, embora não faça parte dele e também não pode ter sido fruto da experiência.

Não pode ser a experiência, pois o princípio apresentado acrescentou esta segunda representação à primeira não apenas com maior universalidade do que a experiência pode fornecer, mas também com a expressão da necessidade, portanto inteiramente *a priori* e a partir de simples conceitos. (KANT, 2013, p. 53).

Nesse âmbito, os juízos sintéticos *a priori* são aqueles que prescindem da experiência, pois pressupõem proposições em que o predicado não faz parte da constituição do seu sujeito, mas já está pressuposto nele, assim como são conceitos universais e necessários que não teriam como base a experiência.

Este pensamento está baseado na ideia de que a experiência pode ser dividida entre uma concepção interna e externa. Pode-se perceber que, inicialmente, a experiência é o início de todo o conhecimento, mas ao mesmo tempo este conhecimento já está determinado por algo interno a ele mesmo. Nas “analogias da experiência”, Kant deixa clara essa concepção, atribuindo a possibilidade da experiência à existência de leis *a priori* próprias da imaginação, o que determinaria as relações entre os fenômenos, imprescindível para a passagem dos objetos à experiência:

É sempre em relação a uma regra, portanto, segundo a qual os fenômenos são determinados pelo antecedente em sua sequência, i. e., tal como acontecem, que eu torno objetiva a minha síntese subjetiva (da apreensão), e é somente sob essa pressuposição que a própria experiência de algo que acontece é possível. (KANT, 2013, p. 211).

Em sua crítica ao subjetivismo de Descartes e Berkeley, Kant critica o fato dos filósofos terem pressuposto uma existência das coisas externas a partir da experiência interna. Segundo ele, a experiência externa é imediata e a experiência interna só é possível por meio daquela.

É por isso que Hegel afirma em sua *Enciclopédia* que a “filosofia crítica tem em comum com o empirismo admitir a experiência como o único terreno dos conhecimentos” (HEGEL, 2012, p. 107). E quando Hegel faz referência à filosofia crítica, ele está se referindo à Kant. Na “Segunda posição do pensamento a respeito da objetividade”, Hegel analisa como o empirismo e a filosofia de Kant pensam a objetividade, ponto chave da distinção entre o pensamento kantiano, ao qual recorreremos nos parágrafos anteriores para compreender seu conceito de experiência, e a filosofia hegeliana. Para Hegel, Kant está certo em rever o pensamento metafísico, mas acaba se restringindo à análise das formas do pensamento, e como ele mesmo diz, “não querer entrar na água antes de ter aprendido a nadar” (HEGEL, 2012, p. 109). Os dois momentos da experiência que concluímos ao entrar em contato com a filosofia kantiana são percebidos por Hegel como a objetividade e a subjetividade existindo em oposição dentro da experiência. Essa oposição é alargada, pois ambas estão contidas dentro da subjetividade que as engloba na experiência: “Mas a filosofia crítica alarga a oposição de modo que na *subjetividade* entra o *conjunto* da experiência – isto é, justamente aqueles dois elementos – e que nada subsiste perante ela, a não ser a coisa-em-si” (HEGEL, 2012, p. 108).

O que Hegel quer dizer é que Kant torna tanto a objetividade quanto a subjetividade parte do subjetivo, impedindo que o conteúdo do conhecimento possa ser pensado como de fato é, pois o sujeito não tem nada que não seja ele mesmo e suas formas do pensamento: o

pensamento estagna sem conteúdo. A coisa em si, de onde o conhecimento recebe seu elemento, é inalcançável, e por isso a objetividade é apreendida somente como subjetividade. Apesar de Kant ter percebido que a objetividade diz respeito ao universal e necessário, o *a priori*; e a subjetividade fazer referência ao que é sensível e fugaz, o *a posteriori* (ao contrário do que se pensa comumente), as determinações do pensamento só foram consideradas a partir dessa duplicidade, e não em si e para si.

Dessa forma, Hegel mantém dos conceitos de objetividade e subjetividade essa concepção de que o universal e necessário são de fato a objetividade, porém não o baseia em oposição com relação à subjetividade dentro da experiência, mas é o objetivo das coisas mesmas, pensamento fora do *nosso* pensamento: “a verdadeira objetividade do pensar é a objetividade em que os pensamentos não são nossos pensamentos simplesmente, mas ao mesmo tempo são o Em-si das coisas e do objetivo em geral” (HEGEL, 2012, p. 110). Hegel expõe, assim, três significados da objetividade, três formas de se conceber o conceito: Primeiramente a objetividade como se pensa normalmente, que é a oposição ao pensamento como algo fora da realidade; em seguida, a objetividade como Kant a concebeu, como universalidade e necessidade oposta ao que é sensível e passageiro; e como terceira forma, a objetividade tal como ele mesmo, Hegel, a concebe: como parte do pensamento, mas enquanto algo Em-si, não o nosso pensamento enquanto subjetivamente posto, mas o pensamento que se objetiva na subjetividade, que não pressupõe a coisa em si.

É possível compreender de forma semelhante a concepção de tempo e espaço em Hegel, e como se dá a distinção dessas formas do conhecimento com relação às que haviam sido definidas por Kant na *Crítica na razão pura*, segundo Paulo Arantes:

a subjetividade abstrata do tempo, se se consente a compreendê-la, quer dizer: que o tempo deixou de ser forma pura do sentido interno para tornar-se exterioridade negativa, o negativo remetendo à subjetividade e a exterioridade remetendo à idealidade abstrata. (ARANTES, 2000, p. 51).

A exterioridade remete à idealidade abstrata pois não é exterioridade como seria em Kant, como coisa em si, mas como parte do idealismo absoluto em que o pensamento não se fixa em si, porém também é exterioridade. É nessa concepção idealista de Hegel que deve ser considerado o seu conceito de experiência, em contraposição àquele subjetivista formulado por Kant:

A verdadeira situação de fato é esta: que as coisas, sobre as quais sabemos imediatamente, são simples fenômenos, não *para nós*, mas *em si*, e que a determinação própria das coisas, [que são] por isso finitas, é ter o

fundamento de seu ser não em si mesmas, mas na ideia divina universal. Essa apreensão das coisas pode também ser designada como idealismo; todavia – diferentemente desse idealismo subjetivo da filosofia crítica – como *idealismo absoluto* (HEGEL, 2012, p. 116-117).

Seguindo essa diferença entre Hegel e Kant, é possível inferir que a experiência em Hegel não deve estar apenas no plano subjetivo, mas, antes, se apoia no movimento de relação entre ambas as formas que eram contidas na experiência da filosofia de Kant: subjetividade e objetividade. Nesse sentido, uma relação entre interior e exterior de fato, que se dá a partir do movimento necessário da negação determinada. Assim, a relação interior e exterior é pensamento, ou o automovimento de si ao se relacionar com seu outro: ser e não ser. Na introdução da *Fenomenologia do Espírito*, o conceito de experiência é abordado de forma detida, pois é no processo de apreensão de si mesma da consciência, em desenvolvimento no mundo, que a experiência se desenrola. Não é à toa que o primeiro nome que Hegel havia dado à *Fenomenologia...* era “A ciência da experiência da consciência”, e é a ela que nos voltamos para compreender de forma mais precisa o conceito.

Ao dar início à sua *Fenomenologia...*, na “Introdução”, que foi escrita antes do término da obra, ao contrário do “Prefácio”, Hegel parte da crítica da filosofia kantiana que já comentamos anteriormente. Retoma a necessidade da verificação da forma do conhecimento, e percebe a limitação desse pensamento ao se isolar do conteúdo, nas determinações subjetivas da experiência. E aqui, aparentemente, o que impele o autor a pensar o movimento da consciência é justamente o resultado do seu confronto com a filosofia de Kant. Essa crítica se dá principalmente através do questionamento de se pensar o conhecimento como meio, como instrumento, que deveria ser aprimorado para alcançar por seu intermédio a verdade. Este procedimento não chega de fato ao resultado desejado, permanecendo na verificação deste instrumento.

Sem dúvida, parece possível remediar esse inconveniente pelo conhecimento pelo modo-de-atuação do instrumento, o que permitiria descontar no resultado a contribuição do instrumento para a representação do absoluto que por meio dele fazemos; obtendo assim o verdadeiro em sua pureza. Só que essa correção nos levaria, de fato, aonde estávamos (HEGEL, 2014, p.69-70).

Hegel remete aqui, então, à unidade entre o sujeito e objeto, pois, a compreensão do conhecimento como instrumento o impele à sua separação do que deve ser pensado do objeto do conhecimento. Como se mostra em seu exemplo, se o pensamento sobre o conhecimento mostra a refração de seus raios – isto é, o retorno sobre si da razão – esta refração não tem importância para o resultado do conhecimento. “Com efeito, o conhecer não é o desvio do raio:

é o próprio raio, através do qual a verdade nos toca. Ao subtraí-lo, só nos restaria a pura direção ou o lugar vazio” (HEGEL, 2014, p. 70). E é no caminho para evitar esse vazio do pensamento que Hegel concebe a ciência em sua filosofia iniciando-se como exposição fenomenal, ou como “caminho da consciência natural que abre passagem rumo ao saber verdadeiro” (HEGEL, 2014, p. 72). Pois, por mais que o fenômeno seja aparência para Hegel, é um momento que existe e não pode ser tomado com desprezo nem como se fosse algo superior. Neste sentido, chega ao pressuposto de que a ciência precisa, para chegar à sua verdade, passar pelas figuras necessárias da consciência, “e através dessa experiência completa de si mesma alcançar o conhecimento do que ela é em si mesma” (HEGEL, 2014, p. 72).

Neste contexto, sua posição sobre o fenômeno está relacionada à escolha de partir do ponto de vista da consciência. Esta questão pode ser melhor entendida se pensada tendo como base seu pano de fundo filosófico. Para Hyppolite, “Hegel quis provar que o idealismo absoluto de Schelling ainda era possível a partir, não da natureza, mas da consciência, do Eu, aprofundando o subjetivismo de Fichte” (HYPPOLITE, 1999, p. 23). Isto porque em oposição ao saber subjetivo da consciência, em Kant e Fichte, Schelling recorre ao saber absoluto: “Em vez de permanecer na reflexão, no saber do saber, é preciso mergulhar direta e imediatamente no objeto a conhecer, denomine-se este Natureza, Universo, ou Razão absoluta” (HYPPOLITE, 1999, p. 21). Ambas estas concepções de conhecimento – a do saber da consciência e do saber absoluto – são colocadas em posições totalmente opostas por Schelling, sem a possibilidade de se pensar uma relação entre elas. Assim, apesar de Hegel concordar com Schelling na crítica ao saber da consciência, ele a retoma e tenta encontrar na *Fenomenologia...* a forma de estabelecer uma conexão entre as formas do saber que aparentemente estavam em total distinção. Por isso, Hegel tem de deixar claro em sua *Introdução à Fenomenologia* por que, mesmo concordando com a concepção do saber absoluto, retorna à consciência e ao fenômeno.

Por mais que as figuras da consciência, ou seja, o saber fenomênico, estejam contidas de forma superada no conhecimento absoluto, a sua divisão entre fenômeno e saber da verdade, ou o saber absoluto, permanece. Como percebe bem Hyppolite, ao contrário de Schelling, Hegel “volta a esse saber fenomênico – isto é, ao saber da consciência comum – e pretende mostrar como ele conduz necessariamente ao saber absoluto – ou ainda, como ele próprio é um saber absoluto que ainda não se sabe como tal” (HYPPOLITE, 1999, p. 23). Portanto, o saber absoluto em Hegel não é o mesmo que em Schelling, para quem o Absoluto era a substância, pois Hegel não abandonou este saber fenomênico e a divisão entre sujeito e

objeto permanece, porém essa relação existe dentro de um outro espaço absoluto, o sujeito. Assim, ao contrário de Schelling, “em sua filosofia, o Absoluto não será apenas substância, mas ainda, sujeito” (HYPPOLITE, 1999, p. 23). E o saber fenomênico, ou a própria ciência como se apresenta, permanece na aparência: “a ciência, pelo fato de entrar em cena, é ela mesma uma aparência [fenômeno]: seu entrar em cena não é ainda a ciência realizada e desenvolvida em sua verdade” (HEGEL, 2014, p. 71).

O elemento da aparência se demonstra fundamental ao movimento da consciência e sua experiência rumo ao conhecimento absoluto, pois “a ciência deve libertar-se dessa aparência, e só pode fazê-lo voltando-se contra ela” (HEGEL, 2014, p. 71). Assim, a ciência deve voltar-se ao âmbito da aparência, pois não é possível ignorá-lo, e apelando para ele encontra a si mesma em sua outra forma: “apelaria para um modo deficiente de seu ser, ou seja, para sua aparência, mais do que para si mesma, como é em si e para si” (HEGEL, 2014, p. 72). Essa necessidade de apelar ao saber fenomênico se mostra no percurso do pensamento através da dúvida. Pois o que Hegel está propondo é uma exposição do percurso da consciência, ou seja, a sua experiência até encontrar o saber absoluto. Portanto, ele permite que esse processo se revele por si, sem a influência do filósofo mesmo. Como compreendeu Hyppolite, “o filósofo desaparecerá diante da experiência que apreende. É verdadeiramente a própria consciência ingênua que fará a sua experiência, e assim, verá transformar-se seu objeto e a si mesma” (HYPPOLITE, 1999, p. 25). A consciência se relaciona com o fenômeno não como se já soubesse de sua aparência, mas sim como se este fosse a verdade, e ao perceber que aquilo que tinha como verdade era ilusão, é obrigada a transformar seu objeto e com essa transformação, ela mesma já se torna outra.

Por isso é que Hegel afirma que o caminho da consciência pode ser considerado

o caminho da dúvida [Zweifel] ou, com mais propriedade, caminho de desespero [Verzweiflung]; pois nele não ocorre o que se costuma entender como dúvida: um vacilar nessa ou naquela pretensa verdade, seguido de um desvanecer-de-novo da dúvida e um regresso àquela verdade, de forma que, no fim, a Coisa seja tomada como era antes (HEGEL, 2014, p. 72).

A definição do caminho da consciência como caminho de desespero remete ao fato de que a dúvida à qual Hegel se refere não é uma dúvida comum, não é a dúvida cartesiana, que marcou a história da filosofia com a enunciação do cogito nas *Meditações*. Pois em Descartes, a dúvida era instrumento para alcançar verdades claras e distintas; propunha-se uma tese e se esta passasse pelo crivo da dúvida, então era possível chegar ao conhecimento de que ela era uma verdade indubitável. Se a questão não passasse ilesa pela mínima dúvida passível de ser

levantada com relação a sua possibilidade, então era descartada. A dúvida em Descartes tinha o papel de provar um argumento: este era exposto, questionado em todas as suas possibilidades, e enfim, retornado a si, poderia afirmar-se como o que era desde o início. Em Hegel, a questão realmente se coloca em outra chave: aqui a dúvida assume um outro papel, em um outro contexto.

A dúvida desesperada de Hegel remete à impossibilidade constante de se alcançar a verdade em um momento particular. Portanto, não é um método em busca do conhecimento seguro e verdadeiro de um argumento, é uma necessidade de mostrar a insuficiência do pensamento estagnado que se postula como verdade. Apesar da crítica realizada à Kant, a necessidade de repensar os limites do conhecimento permanece em Hegel, e vai além, é levada ao seu extremo.

Destarte, a dúvida de Hegel proporciona o questionamento do próprio conhecimento e é o motor da experiência da consciência, que entra em confronto consigo mesma, forçando sua transformação em cada passo de sua apreensão da inverdade nesse processo. Assim, este duvidar extremo, que Hegel chama de ceticismo,

torna o espírito capaz de examinar o que é verdade, enquanto leva a um desespero, a respeito de representações, pensamentos e opiniões pretensamente naturais. É irrelevante chamá-los próprios ou alheios: enchem e embaraçam a consciência, que procede a examinar *diretamente* [a verdade], mas que por causa disso é de fato incapaz do que pretende empreender. (HEGEL, 2014, p. 73).

O que Hegel mostra no movimento da consciência e em seu constante duvidar é que as tentativas de apreender a verdade por parte dos pensamentos que se colocavam como autônomos, fora da determinação alheia, na verdade são insuficientes em si, fazendo com que a consciência precise se negar sempre que percebe essa insuficiência.

É nesse contexto que a experiência em Hegel ganha relevância e amplia-se para além da experiência teórica de Kant. Essa é uma das questões importantes a ser explorada para compreender melhor esse conceito na *Fenomenologia*... Para tanto, demonstra-se apropriado para a presente pesquisa permanecer nesse processo de negatividade em que a consciência está engajada, com o objetivo de compreendê-lo de forma imanente. Ao expor a forma utilizada como padrão de medida desse processo, Hegel expõe que este se encontra na própria experiência da consciência. Ora, seria necessário pressupor que há uma medida reguladora, de onde se possa partir e garantir a possibilidade da coerência do que se deve analisar; porém, como já foi citado, Hegel pretende que o caminho trilhado pela consciência seja apenas

exposto por si mesmo, sem que haja interferência dele. Mas isso só é possível pois a consciência representa a sua própria medida.

Compreender a experiência em Hegel pressupõe o entendimento da consciência como sua própria medida. Essa ideia está ligada ao modo com o qual ela se relaciona como objeto do conhecimento. O saber da consciência é o que nela mesma se coloca como para um outro, este outro que está nela é percebido pela consciência como um para-si (ou seja, como algo que não está nela, mas é algo para ela). Além de ser um para-si, este outro da consciência é um Em-si (ou seja, possui existência própria, separado dela), que é a verdade; este Em-si é, então, o padrão de medida da consciência. Assim, depende desse outro da consciência, que ela percebe como um Em-si, a determinação do saber (o seu para-si). O saber pode ser pensado como o lado subjetivo, como a consciência deve entender o objeto, e o Em-si é o objeto mesmo, separado da consciência. Ao deparar-se com esse objeto Em-si, a consciência o toma como medida, que determina o pensamento sobre ele, ou seu conceito: “Se chamarmos o saber, conceito; e se a essência ou o verdadeiro chamarmos essente ou objeto, então o exame consiste em ver se o conceito corresponde ao objeto” (HEGEL, 2014, p.76).

Aqui fica clara a referência que Hegel faz ao objeto como determinante da relação sujeito e objeto, no interior do processo de conhecimento. Hyppolite percebe nesse fato o que o diferencia de forma mais precisa dos idealismos de Schelling e Fichte, que não davam essa importância ao objeto, permanecendo em um idealismo subjetivista. Segundo Hyppolite, “A consciência é tomada como ela se dá, e ela se dá como uma relação com o Outro, o objeto, mundo ou natureza. É bem verdade que este saber do outro é um saber de si. Não é menos verdade, porém, que este saber de si seja um saber do Outro, do mundo” (HYPPOLITE, 1999, p. 36). Aqui também podemos perceber como essa importância do objeto ocorre de forma dupla: tanto a experiência da consciência é tomada como o principal e sem interferência da consciência filosófica para o desenvolvimento da *Fenomenologia...*; quanto a consciência é levada a se engajar na experiência pela sua interação com o objeto.

A relação da consciência com o objeto também se demonstra como dupla: é para-si dela sob a medida de seu em si (como citamos acima); mas ao se relacionar com seu Em-si está também realizando um saber sobre o seu saber, isto é, pensa a si mesma através de seu objeto. Nesse sentido, seu para-si se torna objeto de seu saber e o Em-si em conceito, ou seja, pensar sobre o pensar. E nesse contexto busca-se a medida do objeto (o saber) no conceito (o Em-si). A relação de ambos os momentos é *experiência* da consciência. Portanto: “chamando

a essência, ou Em-si do objeto, conceito, e ao contrário, entendendo o objeto o conceito enquanto objeto, (...) então o exame consiste em ver se o objeto corresponde ao seu conceito” (HEGEL, 2014, p. 76).

De tal modo, no confronto entre estes dois momentos, um em que um algo é para-si da consciência, o Em-si, e outro em que algo é saber do objeto para a consciência, é que o movimento se realiza. Se o conceito previamente considerado sobre o objeto em si não confere com o saber do objeto, o saber muda. Porém, mudando o saber, o objeto também se transforma, pois o objeto é parte desse saber.

com isso, vem-a-ser para a consciência: o que antes era o Em-si não é em si, ou seja, só era em si *para ela*. Quando descobre, portanto, a consciência em seu objeto que o seu saber não lhe corresponde, tampouco o objeto se mantém firme. Quer dizer, a medida do exame se modifica quando o objeto, cujo padrão deveria ser, fica reprovado no exame (HEGEL, 2014, p. 77).

Aqui, o movimento dialético é a experiência da consciência em seu devir. Ao tentar compreender o objeto, este saber muda, pois não consegue se confirmar nessa relação; com a mudança do saber, o objeto se transforma, uma vez que é parte desse saber mesmo. Este movimento da consciência sobre ela mesma não permanece, porém, somente em seu momento de devir: no seu processo como um todo forma “o sistema completo da consciência ou o reino total da verdade do espírito” (HEGEL, 2014, p. 79). Este universal que abarca todas as figuras da consciência em si, e, ao mesmo tempo, se expressa no movimento delas, chegará, no ponto mais alto do seu desenrolar, na percepção de que o seu outro é ela mesma, assim a “aparência se torna igual a essência” (HEGEL, 2014, p. 79), possibilitando a apreensão da consciência de seu movimento como o saber absoluto.

Mas é preciso salientar aqui a questão mais importante para o conceito de experiência de Hegel, que o seu movimento não é um interior teórico, que só se passa em um espaço subjetivo. A experiência aqui é um relacionar-se com o mundo mesmo, sua apreensão do objeto é compreensão do mundo como ele está dado, mas que se transforma em uma dependência recíproca. Isto significa que sujeito e objeto se interpenetram e não estão dados como momentos distintos estanques. Por isso a experiência de Hegel é muito mais ampla do que se considerava antes, ela engloba ética, cultura e religião em seu bojo. Na *Fenomenologia...*, Hegel proporciona essa autocrítica da consciência que representa uma “ampliação considerável da noção de experiência, de tal modo que, em Hegel, a crítica da experiência estende-se à experiência ética, jurídica e religiosa, não mais se limitando à

experiência teórica” (HYPPOLITE, 1999, p. 24). A partir daí, uma perspectiva crítica acerca da sociedade pode se manifestar.

2.3 Experiência e sociedade

Adorno interpreta o conceito de experiência de Hegel a partir de sua concepção crítica, em que, em última análise, o verdadeiro objeto do conhecimento pode finalmente se fazer claro: a sociedade. No interior do conceito de experiência em Hegel alicerça-se o fermento do pensamento crítico. Em “Conteúdo da Experiência”, texto contido nos *Três estudos sobre Hegel*, é possível perceber que essa é sua principal divergência com relação à leitura que Heidegger faz do conceito de experiência de Hegel. Nesse ensaio, Adorno remete-se frequentemente ao *Caminhos da Floresta* de Heidegger, livro cujo filósofo dedica um capítulo ao conceito de experiência na *Fenomenologia do Espírito*. Assim, torna-se importante, para a compreensão da interpretação de Adorno sobre este conceito em Hegel, nos remetermos a este capítulo da obra de Heidegger.

No capítulo citado, Heidegger realiza uma análise detida de toda a *Introdução* da *Fenomenologia do Espírito*, trecho inicial da obra de Hegel, ao qual fizemos referência acima. Com a intenção de compreender o termo experiência, cuja importância se mostra no que foi o primeiro título da *Fenomenologia...*, “Ciência da Experiência da Consciência”, Heidegger desdobra o trecho de parágrafo a parágrafo, analisando densamente o que ele considera o início propriamente dito da *Fenomenologia...*, já que a primeira versão da obra não determinava este início como uma introdução, e essa descrição só foi adicionada depois, havendo a necessidade de definir o trecho no índice. Heidegger tenta retomar a filosofia hegeliana a partir de sua própria filosofia, uma leitura particular que se baseia em sua concepção de Ser. Na análise de Heidegger a palavra ser não tem o mesmo significado que tem em Hegel. Como já citamos anteriormente, o ser abstrato em Hegel, por não poder ser determinado, é mediado por seu outro, o nada. Como resultado da relação mútua de envolvimento do ser e seu contrário, surge o devir. Essa é a base do conceito de ser em Hegel,

o ser como algo definido surge posteriormente contendo em si essa relação de ser e nada que possibilita o movimento dialético na relação do ser com o não ser.

Em Heidegger, porém, o conceito de ser é pensado de outra forma e é a partir dessa concepção que se pode pensar a diferença desse filósofo com relação a Hegel e a crítica realizada por Adorno. Segundo Heidegger, “o ser dos gregos, o interpretamo-lo não como Hegel, não a partir de sua visão, como objectualidade do representar imediato de uma subjetividade que ainda não se alcançou a si, quer dizer, não a partir desta, mas sim a partir da ἀλήθεια¹ grega, como o estar-presente a partir do e para o não-estar-encoberto” (HEIDEGGER, 1998, p. 182). Dessa forma, evidencia-se que apesar de pensar o conceito de experiência a partir da análise intrínseca ao conteúdo presente na Introdução da *Fenomenologia...*, Heidegger o interpreta a partir de seu próprio conceito de experiência, que não é o mesmo que o de Hegel, e que, como vimos anteriormente, encontra-se na base de todo o seu pensamento.

Quando Heidegger diz que não interpreta o ser como “objectualidade do representar imediato de uma subjetividade que ainda não se alcançou a si”, está discordando da premissa da lógica hegeliana da relação entre ser e nada e o próprio devir, quer dizer, a mediação e o automovimento, imprescindíveis na experiência da consciência. É por isso que ele reitera: “mas a presença que acontece apropriadamente na representificação da *skepsis*² da consciência é um modo do ser-estar-em-presença que, tal como a οὐσία³ dos gregos, se essencializa a partir da essência ainda impensada de um tempo encoberto” (HEIDEGGER, 1998, p. 183). Essa discordância de Heidegger tem como fundamento a sua definição de ser e o pressuposto da separação entre ser e ente. O ente sendo aqui tudo o que existe e o ser sendo o que possibilita a aparição do ente, mas que não pode ser definido como ente. Assim, o ser de Heidegger mantém a impossibilidade da definição precisa de ser, como em Hegel, mas não remete diretamente o que é definido, que existe de forma efetiva, ao conceito de ser, que pressupõe tudo o que é efetivo.

O ser não poderia ser para Heidegger as figuras fenomenais da consciência no caminho desesperado da dúvida, pois é algo diferente do ente; seria em termos hegelianos, o absoluto, ou a verdade. É por isso que segundo Heidegger, Hegel “não devia continuar a

¹ Verdade (do grego). Heidegger vale-se nessa sua leitura da definição etimológica da palavra *aletheia*, que significa literalmente “não esquecer” (a=negação, lethe=esquecimento).

² Ceticismo.

³ Substância.

designar aquilo que, para ele, é a verdadeira efectividade do efetivo, o espírito, com um termo que contivesse ainda a palavra 'ser'. Isto sucede, porém, por todo o lado, na medida em que o ser-autoconsciente permanece a essência do espírito” (HEIDEGGER, 1998, p. 183). Dessa maneira, não é possível manter a mesma concepção de ser como Hegel a apresenta e que está relacionada à experiência como uma concepção abrangente, social. Isto porque, em Heidegger, “ser é ser *do* ente (...), o ser pertencente à diferença ontológica e remete assim, ele mesmo para uma essência mais originária. Com isso se torna claro que isso, tal *como* a metafísica o conhece (entidade), é apenas *um* modo do ser [Seyn]” (HEIDEGGER, 1998, p. 183). Quando diz que o “ser é ser *do* ente”, dá ênfase no “do”, expressando a separação entre ser e ente, para deixar claro que o ser não pode ser confundido com algo no qual se possa conhecer como existente. A separação formulada entre ambos o remete, então, a algo anterior ao ente, uma “essência mais originária”, não se podendo entender o ser da mesma forma que a metafísica o concebe (na tradição grega de Platão e Aristóteles), como entidade, ou algo existente: o ser como o que é, como existência.

É a partir desta definição de ser que Heidegger compreende a filosofia de Hegel e o seu conceito de experiência. Por conta disso, a definição que Heidegger dá a este conceito hegeliano é amplamente determinada por uma interpretação ontológica e teológica. Por isso é que ele expressa frequentemente ao longo do texto que a experiência é o ser do ente, ou o absoluto. Em sua concepção, o caminho da consciência está constantemente ligado ao ser que não é o ente, mas está presente nele. Segundo Heidegger:

Experiência já não é, agora, o nome de uma espécie de conhecer. Experiência designa a subjectividade do sujeito. Experiência diz o que significa o “ser-” na palavra ser-consciente [Bewußt-sein] e, justamente, de modo que só a partir deste “ser-” é que se torna evidente e vinculativo o que permanece por pensar na palavra “-consciente”. (HEIDEGGER, 1998, p. 209-210).

Assim, em todo momento, a diferença entre ser e ente é retomada, sempre que Heidegger expõe sua interpretação acerca do conceito de experiência em Hegel. Em última instância, o que ele alcança é a percepção dessa sua concepção de ser na dialética hegeliana, o ser ontológico em contraposição ao ser do espírito hegeliano, que se refere ao que é efetivo.

De certa forma, Heidegger interpreta a experiência hegeliana retomando o subjetivismo kantiano, pois o seu argumento de que a experiência em Hegel é o ser do ente precisa se basear em uma forma fixa anterior ao fenômeno. Todavia, em Heidegger, essa forma não representa uma condição subjetiva do processo do conhecimento, como em Kant.

Mas a percepção de certo subjetivismo que perde o seu conteúdo ao se isolar do objeto como algo em si, tal qual se verifica na filosofia kantiana, em contraposição ao ser hegeliano, foi realizada por Adorno da seguinte forma:

Se procurarmos levar a termo a diferenciação heideggeriana do ser ante seu conceito panlógico⁴, então teremos nas mãos (...) um desconhecido que não possui mais nenhuma relação com o conceito kantiano da coisa em si transcendente senão o *pathos* de sua invocação. (ADORNO, 2009a, p. 91).

O que pode ser compreendido a partir dessa afirmação de Adorno é que mesmo sem se valer abertamente da divisão entre sujeito e objeto e da consideração da coisa em si exterior ao sujeito como algo inalcançável e ao mesmo tempo fonte do conhecimento, o que mantém o conhecimento limitado por sua própria medida, Heidegger acaba permanecendo no mesmo resultado pela sua concepção do conceito de ser. Pois “o fato de esse ser, que segundo Heidegger, constitui a verdadeira tarefa do pensamento, se opor a toda determinação de pensamento mina a determinação ao pensamento.” (ADORNO, 2009a, p. 91).

Para Heidegger, por mais que o sujeito seja o palco do objeto como algo fora dele, ou em-si, e o momento do conhecimento desse objeto, como o objeto para-si, ou seja, como ele mesmo diz (1998, p. 209), como objeto e objetivo, esse momento é uma forma do ser, que só é ele mesmo na *subjectidade* do sujeito. Dessa forma, inevitavelmente, a experiência hegeliana é cindida como a relação de ser e ente da filosofia heideggeriana. Da mesma maneira que a palavra consciência (*Bewußtsein*) foi dividida nas duas palavras que a compõem: consciente e ser (*Bewußt* e *sein*), como momentos distintos no parágrafo anterior, a dialética é o marco divisor de Heidegger na sua interpretação da experiência:

O dialético, enquanto modo do aparecer, é inerente ao ser, o qual, enquanto entidade do ente, se desenvolve a partir do estar-presente. Hegel não concebe a experiência dialeticamente, pensa, sim, o dialético a partir da essência da experiência. Esta, é a entidade do ente, a qual, enquanto *subiectum*, se determina a partir da subjectidade. (HEIDEGGER, 1998, p. 214).

A dialética é uma forma do ser, mas o ser não poder ser dialética, por isso que para Heidegger a experiência não é concebida dialeticamente. Ela tem em si algo anterior ao que está no devir, por isso a experiência é a “presentificação do sujeito absoluto”, ou, a “subjectidade do sujeito absoluto”, ou ainda, “a absolutidade do absoluto”, pois “tudo reside em pensar a aqui chamada experiência como ser da consciência. Mas ser quer dizer estar-presente. Estar-presente anuncia-se como aparecer.” (HEIDEGGER, 1998, p. 216). Percebe-

⁴ Designação da doutrina de Hegel feita por J. E. Erdmann, considerando a famosa afirmação contida na *Filosofia do Direito* (1997, p. XXXVI): “O que é racional é real e o que é real é racional”.

se, portanto, a partir das definições da experiência que ela pressupõe o movimento dialético, mas parte de algo fixo, que não está no devir. A experiência não se esgota no interior da consciência, no espaço subjetivo do movimento desencadeado a partir da relação dela com ela mesma, em uma permanente negação determinada. Antes, em Heidegger, a experiência é a subjetividade: o sujeito no geral, diferente da subjetividade da consciência, que, entretanto, está posto como sua origem.

Destarte, não é de se estranhar que para Heidegger a *Fenomenologia do Espírito* e a *Ciência da Lógica* se configuram a partir do saber absoluto e podem ser definidas como teologia mundana ou ontologia:

Tanto uma teologia quanto a outra são ontologia, são mundanas. Elas pensam a mundanidade do mundo, na medida em que mundo significa, aqui, o ente na sua totalidade, cujo ente tem a característica fundamental da subjectividade. O mundo, assim entendido, determina o seu ente no sentido em que este está presentificado na representificação que o absoluto representifica. (HEIDEGGER, 1998, p. 233-234).

Sua compreensão do movimento da consciência não leva em consideração o ser como a própria transformação em pleno devir. O ser de Heidegger deixa as marcas de algo imutável, como um maestro onipresente regendo uma orquestra de músicos surdos: o movimento é derivado de um outro, que é ao mesmo tempo a orquestra inteira, e levado adiante sem considerar a participação ativa dos músicos. Mas a sinfonia não surge do comando isolado do maestro, e sim do conjunto e ao mesmo tempo de cada músico que já internalizou a sua parte da harmonia como se fosse uma segunda natureza; os músicos são a alma da orquestra, enquanto que o maestro segue o compasso adaptando-se aos seus momentos particulares, e ao mesmo tempo dando coesão ao todo.

Não é à toa que para Adorno o conceito de ser heideggeriano acaba por demonstrar-se vazio de conteúdo. Este conceito foi derivado, segundo Adorno, da hipóstase da cópula que a palavra “é” representa em um juízo. Pois, quando se pensa em um juízo, “é” representa a ligação entre o sujeito e o predicado da frase, o que determinaria uma relação existencial, e por isso, ôntica. Porém, se considerado à parte do sujeito e do predicado do juízo, “é” não possui sentido determinado, representa um estado indeterminado; assim, o que há de determinado no juízo são os dois momentos da frase, o que o antecede e o que o precede. “Por isso, sem muitas dificuldades, ele se deixa registrar do lado ontológico. Heidegger deriva da logicidade da cópula a pureza ontológica que agrada à sua alergia àquilo que é fático; do juízo da existência, contudo, ele retira a lembrança do ôntico, que permite então hipostasiar o

resultado categorial da síntese como um dado.” (ADORNO, 2009a, p. 93). Portanto, Heidegger considera a cópula do juízo de forma abstrata, devido a impossibilidade de dar-lhe uma definição em si. Seu sentido de definição, a relação sujeito e predicado, é esquecida por Heidegger, que hipostasia essa síntese como se fosse algo que pudesse ser separado, anterior à definição.

Desse modo, para Adorno, Heidegger extrai a cópula da sua única possibilidade de significação, sua função de referir um sujeito a um predicado, resultando em um conceito de ser abstraído de seu significado. Além disso, ao se hipostasiar a cópula, permitir-se-ia fazer o mesmo com os outros elementos do juízo, que teria como consequência o isolamento de cada um dos elementos em si. Como refutação determinante, Adorno percebe que mesmo sem a cópula que refere um elemento a outro no juízo, a relação entre ambos permaneceria da mesma forma. Pois a relação em si não se dá de maneira extrínseca, já está nos elementos mesmos, independentemente da noção de cópula que os une. O extrapolar do ser heideggeriano, isto é, elevar o ser, retirando-o dessa função gramatical que depende da relação entre os elementos do juízo, a algo anterior a qualquer juízo, teria ocorrido devido a uma confusão. Heidegger teria negligenciado a diferença que se pode perceber na própria nomenclatura do ser, que se altera caso esteja em sua forma universal ou particular. Para o seu significado abrangente, ser é a “cópula”, e para o seu significado particular, ser é o “é”.

Sem levar em consideração essa diferença, em Heidegger o ser é considerado apenas em seu sentido universal e se torna absoluto.

Dessa forma, a capacidade particular do “é” reduz-se simplesmente a algo como um modo de aparição desse universal. A diferença entre a categoria e o conteúdo de juízo existencial se desvanece. A substituição da forma gramatical universal para o conteúdo apofântico transforma a capacidade ôntica do “é” em algo ontológico, em um modo de ser do ser. (ADORNO, 2009a, p. 94).

Adorno esboça a gênese do conceito de ser em Heidegger: em sua análise percebe que a cópula que se origina da palavra “é” no juízo predicativo se emancipa de sua forma particular. Então, a categoria ser, que se pressupõe enquanto universal como cópula, e como particular como “é”, torna-se somente universal. O universal deslocado de seu sentido particular engloba o particular “é” como um modo seu de ser. O conteúdo do juízo não é mais considerado em sua particularidade, como ôntico, mas, como algo ontológico.

Isto quer dizer que, ironicamente, a separação entre ser e ente na filosofia de Heidegger gera a igualdade entre o ôntico (o que diz respeito ao ser existente, ao ente) e o

ontológico (o que diz respeito à natureza do ser, ou a categoria ser). Isso ocorre pois ao considerar todo o conteúdo existente do ser como algo que não pode ser a essência do ser, a categoria ser torna-se algo outro no qual todas as determinações do ente habitam. Fazendo parte do ser, o ente exprime-o, entretanto, sendo ele mesmo diferente do ser, não pode fazê-lo plenamente enquanto ente, em sua particularidade, por isso o ente torna-se expressão do ser originário universal. Nesse sentido, Adorno considera essa relação entre o ôntico e o ontológico a partir da dialética do universal e do particular. Pensado ontologicamente, o ente se torna uma parte do universal, desprezado enquanto o simples particular, do qual a essência do ser escaparia. O primado da categoria ser originária impõe-se aos momentos particulares que ela produz, exprimindo neles a sua própria universalidade. Para Adorno essa ideia é inseparável do conceito de mediação: como a análise dos entes pressupõe a exteriorização, isto é, cada um se remete a um outro para ser compreendido⁵, isso proporciona a ideia de universalidade no particular. Essa relação inerente a todo ente pode ser chamada de *mediação*, o que, segundo Adorno, acaba por tornar-se um momento isolado e hipostasiado, sobrepondo-se à existência determinada do ente na filosofia heideggeriana:

Como não há nenhum ente que, na medida em que é determinado e determina a si mesmo, não careça de um outro que ele mesmo não é (...), ele remete para além de si. Mediação é meramente uma outra palavra para designar isso. Heidegger, entretanto, tenta reter o que se remete para além de si e deixa para trás como escória aquilo para além do que ele se projeta. (ADORNO, 2009a, p. 94).

Portanto, por mais que o entrelaçamento dos momentos particulares remeta automaticamente ao ser universal que objetiva a cópula possível em todo o juízo que pode ser pensado, representado pelo “é”, este ser também não é autônomo, o movimento é recíproco: “assim como não se poderia falar de ‘é’ sem ‘ser’, não se poderia falar de ‘ser’ sem ‘é’.” (ADORNO, 2009a, p. 94). Um momento remete ao outro, ao contrário do que Heidegger sugere em sua ontologia como uma busca pelo ser que não se funda no ente, extrapolando o ontológico ao ôntico, Adorno busca manter o momento ôntico na percepção da impossibilidade de um momento se sobrepor ao outro. A partir da compreensão de que Heidegger isola o ser de uma forma que não é possível, já que ele depende do ente tanto quanto o ente depende do ser, Adorno formula a base da sua crítica à ideia de ser em Heidegger.

⁵ Isso pode ser evidenciado a partir do exemplo do juízo citado no parágrafo anterior. Ao definir um conceito se torna necessário remetê-lo a um outro: um sujeito remete-se ao predicado (seu outro) em um juízo predicativo, necessário para realizar uma definição e, conseqüentemente, a compreensão do conceito pensado.

A diferença do pensamento heideggeriano com relação à dialética encontra aí sua base. Mesmo ao se deparar com a irreducibilidade dos momentos do juízo, extrai daí o seu fundamento para a formulação do ser como algo “ontologicamente puro”. Em um juízo, como já citamos anteriormente, ambos os lados que o compõem, tanto o sujeito como o predicado, não podem ser reduzidos um ao outro, eles mantêm o seu momento particular. Essa regra pode ser interpretada facilmente como algo ontológico que compreende a multiplicidade em si, como o conceito de ser em Heidegger, já que é uma característica comum em todos os juízos. Assim, sendo algo que sempre está presente, remete-se a uma noção unificadora, projetando-se para além dos momentos que não se deixam englobar pela identidade de um no outro. O que está em jogo nessa ideia da irreducibilidade não é o remeter-se a algo além de si mesma, a irreducibilidade permite compreender algo precioso para a dialética, o negativo. Pois compreender a irreducibilidade pelo que ela se coloca fora dela mesma é reduzi-la a algo que não pode ser compreendido. O fato dos momentos do juízo manterem-se separados, não absorverem-se um no outro, em um movimento de identidade, remete à noção do não idêntico, e o movimento da negação determinada que Hegel dá o nome de dúvida desesperada no contexto da experiência da consciência. Sem essa noção dos momentos em negação, Heidegger só poderia remeter todo o movimento da dialética hegeliana a uma ontologia mundana.

A perda da negatividade presente na irreducibilidade dos momentos independentes do juízo é uma consequência da autonomia dada às formas da linguagem. Nessa autonomia os conceitos não entram em contradição em si, com seu outro, já que fazem parte de uma concepção de ser que expressa uma universalidade alheia aos momentos particulares. O particular está sempre se remetendo a esta universalidade, como é possível perceber na interpretação de Heidegger do movimento da consciência como o absoluto. Segundo Adorno, Heidegger está correto ao afirmar a importância da linguagem como algo que não apenas significa, mas é também criadora. Porém, isso acaba não se realizando em sua teoria, uma vez que as formas da linguagem se tornam autônomas com relação ao que elas se referem, perde-se a noção de que é o objeto a medida do conceito, assim como a relação dialética entre conceito e objeto que se transformam reciprocamente, tal como Hegel exprime claramente na sua exposição acerca do movimento da consciência.

Essa diferença linguística talvez possa ser melhor compreendida quando considerado o uso de neologismos por parte de Heidegger e, ao contrário deste, o uso que Hegel faz de palavras amplamente utilizadas da língua alemã. Com o objetivo de compreender o ser

originário em seu vocabulário, Heidegger lança mão de neologismos, colocando em destaque a incongruência de se tentar pensar o ser a partir dos termos existentes. Ora, em Hegel a questão é outra, o termo utilizado não possui um significado dado, estanque; ao contrário, está sempre em movimento, relacionando-se e se moldando a partir daquilo ao qual faz referência. Buscar palavras que não estão nesse movimento de formação inerente ao contexto em que está inserido seria uma violência contra a dialética.

Logo, é pela linha divisória da negatividade que Heidegger distancia-se da dialética e aproxima-se da ontologia. Se a negação tivesse ganhado maior relevância ao contrário de se manter atrelada à ontologia que se funda na autonomia da cópula com relação ao ente, transformando-o em parte de um ser além de sua existência, talvez a filosofia heideggeriana tivesse percebido o não-idêntico na identidade:

O paralogismo reside na transformação desse negativo, de acordo com o qual não se pode reconduzir um dos momentos ao outro, em algo positivo. Heidegger chega até a fronteira da intelecção dialética da não-identidade na identidade. Mas ele não assume até o fim a contradição no conceito de ser. Ele a reprime. Tudo aquilo que pode ser de algum modo pensado sob o ser ridiculariza a identidade do conceito com aquilo que é visado por ele; Heidegger, contudo, o trata como identidade, puro ser si mesmo, desprovido de sua alteridade. (ADORNO, 2009a, p. 95).

Como podemos verificar na *Enciclopédia...* de Hegel, mais precisamente na “Doutrina da Essência”, quando ele se refere à identidade não refuta de forma nenhuma a diferença. Ao contrário, deixa perfeitamente claro o lugar da diferença, do múltiplo no interior do idêntico. Nesse trecho em que o autor pensa na identidade a partir da crítica ao princípio de não contradição já podemos perceber como considera a negatividade dentro da identidade no juízo:

a proposição da identidade soa “Tudo é idêntico consigo”; $A = A$; e, negativamente: A não pode, ao mesmo tempo, ser A e não- A . Essa proposição, em lugar de ser uma verdadeira lei do pensar, não é outra coisa que a lei do *entendimento abstrato*. *A forma da proposição* já a contradiz, ela mesma, porque uma proposição também promete uma diferença entre sujeito e predicado (HEGEL, 2012, p. 228).

Podemos, ainda, invocar outra passagem que Hegel faz referência explícita à identidade que não exclui a diferença, opondo-se ao conceito de identidade abstrata, que foi exposto acima, em que só se poderia pressupor a identidade pura consigo mesma, excluindo as diferenças: “é preciso, antes de tudo, que não seja apreendida simplesmente como identidade abstrata, isto é, como identidade como exclusão da diferença.” (HEGEL, 2012, p. 229).

Não é à toa que a análise feita por Adorno, a respeito do conceito de experiência em Hegel, parte da refutação da definição dada por Heidegger à experiência hegeliana. Agora podemos retornar ao texto “Conteúdo da experiência” do livro *Três estudos sobre Hegel* e compreender a posição central dele: expor de que forma a experiência, que pode ser interpretada também como dialética, nas palavras do próprio Hegel, não é o ser do ente como pensa Heidegger. Afinal, se se pensa a filosofia de Hegel como um todo, fica claro que não era esse o seu propósito, como sugere Heidegger. A diferença da definição do conceito de ser entre ambos os filósofos não se limita a um detalhe que poderia ser incorporado sem mudar substancialmente o conteúdo da filosofia hegeliana. Tampouco seria uma diferença que estaria encoberta para Hegel e que se tornou clara em Heidegger, algo como uma espécie de avanço filosófico de uma época à outra. Absolutamente, essa diferença, por mais que exista uma certa relação entre Heidegger e Hegel, é essencialmente o que distingue a dialética hegeliana e a ontologia heideggeriana.

Logo no início de “Conteúdo da experiência”, Adorno deixa claro que a interpretação do conceito de experiência do *Caminhos da floresta* de Heidegger não é o que foi visado por Hegel quando expôs este conceito. Segundo Adorno, o pensamento hegeliano “jamais teria autorizado a pretensão heideggeriana de que “‘o objeto que, em cada caso, surge à consciência na história da sua formação’ não seria ‘um verdadeiro ou ente qualquer, mas sim a verdade do verdadeiro, o ser do ente, o aparecer do que aparece’; ele nunca teria batizado isso de experiência.” (ADORNO, 2013b, p. 133). Isto pode ser compreendido pois a experiência em Hegel, como pudemos perceber a partir da análise detida da “Introdução” da *Fenomenologia...*, é o movimento gerado pela contradição própria à consciência ao realizar o esforço de pensar a si mesma. Esse esforço é guiado pelo absoluto, no qual a verdade pode ser compreendida, mas isto se dá apenas pela passagem por cada figura da consciência e, necessariamente, o desdobramento dela mesma a partir da compreensão da ilusão como verdade, e a percepção de que o que se considerava como verdade não é mais.

Assim, a experiência em Hegel, ao contrário do que afirma Heidegger, só pode ser pensada como forma do conhecimento, já que para ele, “Ser e fundamento são ‘determinações da reflexão’, categorias inseparáveis do sujeito, como em Kant.” (ADORNO, 2013b, p. 134). A definição que Heidegger dá à experiência não considera apenas o interior subjetivo da consciência em seu processo de conhecimento de si, enquanto ela mesma se pensa como objeto autônomo em-si. O ser heideggeriano não é compreendido a partir do espaço do sujeito absoluto e seu processo de conhecimento, mas é algo anterior, por isso que Heidegger usa o

termo “subjetividade” para pensar este espaço da experiência, como o *sujeito* em geral, e não “subjetividade”, o que designaria esse espaço no interior da consciência subjetiva como palco da experiência.

A despeito da possível absorção das ciências particulares com relação ao conceito de experiência de Hegel, já que Adorno mesmo nota essa relação como uma integração de sua perspectiva da relação sujeito e objeto com a autonomia do objeto, é preciso retomar a experiência hegeliana. As ciências particulares representam uma extrapolação da filosofia hegeliana, uma vez que em última instância, em Hegel, o objeto é sujeito. Portanto, o que se deseja retomar de Hegel não é o que possibilitou essa absorção, mas algo além disso, o que “sua filosofia expressa como filosofia: o que sua substância possui de especial e que não se esgota nas ciências particulares.” (ADORNO, 2013b, p. 135). A necessidade que Adorno tem de retomar o conceito de experiência sob uma perspectiva diferente das ciências particulares expressa algo da experiência que pretende afirmar em sua própria filosofia. Aqui, o que é visado é o deslocamento do sentido da experiência como algo que expressa a primazia do dado imediato, experiência que tenta apagar o sujeito como parte importante do conhecimento e que acaba por ignorar a sua própria sujeição à objetividade.

Isso ocorre pois o sujeito está determinado pela realidade social por se colocar como construtor do conhecimento, sem pensar a si mesmo como resultado. Nesse sentido, o sujeito precisa ser pensado como objeto, como parte da realidade social a qual pertence, não transformado em algo permanente e totalizador, no mesmo sentido em que a sociedade capitalista é totalizadora através da forma mercadoria:

Quanto menos a imediatez humana é tolerada pelos mecanismos onipresentes de mediação de trocas, tanto mais fervorosamente uma filosofia complacente afirmará possuir o fundamento das coisas no imediato. Esse espírito triunfou tanto nas ciências positivas quanto em seus oponentes. (ADORNO, 2013b, p. 135).

O que se pretende, portanto, em nossa interpretação da compreensão adorniana da experiência em Hegel, é também perceber de que forma esse conceito transparece na própria filosofia adorniana e até que ponto podemos dizer que é decisivo para sua filosofia.

O que aparece como uma das principais questões para o conceito de experiência em Hegel é a mediação. Tomada a partir da tradição empirista, o termo experiência é largamente associado à imediação. Seria a forma com a qual o objeto apareceria ao conhecimento de forma imediata, sem a influência do sujeito. Porém, Adorno mostra que a questão da

mediação na filosofia hegeliana vai além da divisão estanque entre imediação e mediação. A máxima hegeliana que afirma não haver nada entre o céu e a terra que não seja mediado é uma importante indicação disso. O imediato, porém, não é descartado; é mediado e ao mesmo tempo pressupõe a mediação: “em Hegel, ambos os momentos não são rigidamente contrastados. Eles se produzem e se reproduzem reciprocamente, se renovam em cada etapa e, reconciliados, devem desaparecer apenas na unidade do todo.” (ADORNO, 2013b, p. 140).

Essa ideia se demonstra importante para a compreensão do conceito de experiência em Hegel, pois é através dela que se pode compreender a mudança desse conceito com relação ao uso feito dele anteriormente. Segundo Adorno, não é possível compreender a experiência em Hegel sem levar em conta essa importante transformação do sentido que se dá em sua filosofia à experiência: “A única ‘experiência’ que se deve tratar em Hegel, e que a ele se relaciona, altera de forma decisiva o conceito usual de experiência” (ADORNO, 2013b, p. 141). Parece necessário pensar aqui que essa diferença deva ser levada em conta quando nos deparamos com o conceito de experiência do próprio Adorno. A mediação pressuposta na filosofia de Hegel diz respeito à ideia de que não apenas o objeto do conhecimento é mediado, mas também o sujeito é mediado pelo objeto. Essa é uma ideia importante para compreender a concepção de sujeito pensado por Adorno.

Dentro dessa perspectiva, e concomitantemente, em uma tentativa de contraposição ao positivismo, Adorno compreende o conceito de experiência de Hegel a partir de seu idealismo. Porém, não como se se pudesse trazê-lo a tona intocável, transpondo-o para o contexto contemporâneo. Isso não é possível, segundo Adorno, já que o idealismo foi esquecido em face da “tendência evolutiva de uma sociedade que cumpre cada vez menos os prognósticos hegelianos de que ela seria Espírito absoluto, racional.” (ADORNO, 2013b, p. 136). Não, o idealismo aqui não deve ser ressuscitado como se nada tivesse acontecido; esse idealismo é pensado por Adorno a partir do que ele significa como “conteúdo de verdade cujo momento é o agora.” (ADORNO, 2013b, p. 136). E nessa atualidade, sua verdade está em sua existência enquanto oposição ao positivismo, não como idealismo em si. Adorno percebe a importância não só do idealismo hegeliano como de Schelling e Fichte no sentido em que seu idealismo “reagiu contra a obtusidade pequeno-burguesa e a satisfação com a compartimentação da vida e do conhecimento organizado realizadas no interior da divisão do trabalho.” (ADORNO, 2013b, p. 144).

Nesse ponto se faz importante salientar que a crítica ao idealismo em Adorno se remete a algo além do idealismo, é uma necessidade frente às transformações sociais. Pois, dentro do período em que foi formulado, enquanto crítica ao conhecimento compartimentado e ao todo como soma das partes, que remete ao individualismo burguês, o idealismo fazia sentido. O esforço de Hegel em identificar um todo homogêneo tem sua origem nisso. Essa ideia se mostra clara se nos remetermos à necessidade de pensar a sociedade como momentos distintos que se resolvem em um todo harmônico como contraposição à teoria de Hobbes do estado de natureza como a luta de todos contra todos.

O idealismo era bem vindo à época de sua formulação, segundo Adorno, já que naquele período histórico a sociedade civil não tinha se formado como um todo na Alemanha. Contudo, os tempos são outros, a sociedade se transformou, o pensamento precisa se transformar com ela, por isso não faz sentido retornar a uma ideia de totalidade em face do contexto histórico do capitalismo tardio: “Na sociedade total, a totalidade se tornará mal radical.” (ADORNO, 2013b, p. 144). Porém, a crítica contida no interior da filosofia hegeliana não está limitada pela ideia de totalidade. De certa forma, o método especulativo não seria consistente sem a ideia de mediação. Na interpretação de Adorno esta mediação é social: ignorar que o indivíduo é mediado pela sociedade, assim como todos os meios pelos quais ele se serve para conhecer algo, ou seja, sua forma de pensar, pressupondo que o conhecimento imediato do indivíduo seja verdadeiro, “obedece à cegueira coletiva de uma sociedade que desconhece a si mesma, na medida em que, necessariamente se põe como individualista.” (ADORNO, 2013b, p. 145).

Aqui Adorno expõe um tema recorrente em sua obra, a relação entre indivíduo e totalidade na sociedade capitalista. A partir disso, pode-se-ia questionar: como a determinação do aparato social sobre a totalidade dos indivíduos tem como consequência uma sociedade individualista? Esta ideia pode ser compreendida com a explicação de como o indivíduo na sociedade capitalista acaba por se tornar mais semelhante ao sujeito transcendental que indivíduo vivente. Em “Sobre sujeito e objeto”, Adorno desdobra essa questão, sua crítica ao sujeito transcendental kantiano toma a forma de crítica social, pois, segundo o autor, a existência do sujeito transcendental pode ser verificada a partir da determinação do todo sobre o indivíduo existente. Isto se dá pois “se a estrutura dominante da sociedade reside na forma da troca, então a racionalidade desta constitui os homens; o que estes são para si mesmos, o que pretendem ser, é secundário. Eles são deformados de antemão por aquele mecanismo que é transfigurado filosoficamente em transcendental.” (ADORNO, 1995, p. 186). O indivíduo

vivente é ele mesmo, portanto, moldado para ser sujeito transcendental, o que divide os indivíduos na forma relativista de pensar, própria da razão subjetiva. No entanto, esta forma é padronizada (imposta a todos de maneira igual) e determinada pelo princípio capitalista da competição.

Hegel critica essa ideia a partir do conceito de mediação. Isso fica claro na citação que Adorno faz das *Lições sobre a história da religião*, em que expõe a concepção de Hegel sobre o indivíduo comum e a mediação: “O indivíduo, tal como ele aparece nesse mundo do cotidiano e do prosaico, não é [...] ativo por meio de sua própria totalidade, e não é compreensível por meio de si mesmo, mas por meio de outro”. (HEGEL apud ADORNO, 2013b, p. 145). A partir disso, Adorno expõe a ideia de que o indivíduo sozinho, sem relação nenhuma, acaba por cair no solipsismo. Assim, a importância de Hegel nesse aspecto encontra-se essencialmente no conceito de mediação. Neste conceito subjaz a sociedade, pois a partir da consciência do indivíduo enquanto parte da sociedade não se pode pensá-lo em um todo isolado em si mesmo. Desse modo, “o progresso da experiência em direção à consciência da interdependência entre todos corrige retroativamente seu ponto inicial na experiência meramente individual. Foi isso que a filosofia de Hegel notou.” (ADORNO, 2013b, p. 146).

Dentro dessa perspectiva, a filosofia de Adorno se aproxima muito à de Hegel. O conceito de mediação é imprescindível na reflexão sobre a primazia do objeto de Adorno. Sujeito e objeto só podem ser pensados enquanto mediados um pelo outro. Por isso, a primazia do objeto em Adorno não remete a uma determinação do objeto sobre o sujeito, como se pretende nas ciências particulares. Segundo Adorno:

Tampouco para a doutrina idealista, as determinações subjetivas são algo meramente agregado; sempre são exigidas também pelo que se deve determinar, e aí se afirma a primazia do objeto. Inversamente, o objeto supostamente puro, livre de qualquer acréscimo de pensamento ou intuição, é exatamente reflexo da subjetividade abstrata (ADORNO, 1995, p. 188).

Mais adiante, identifica essa ideia de mediação entre sujeito e objeto em Hegel, referindo-se à relação entre Hegel e Kant: “O objeto da experiência irrestrita, ao contrário do substrato indeterminado do reducionismo, é mais objetivo que esse substrato.” (ADORNO, 1995, p. 189).

Ao remeter-se à primazia do objeto, Adorno retoma o sujeito do idealismo para mostrar como mesmo se pensando o sujeito como transcendental existe algo do objeto nele: sua determinação, pois tudo o que é tem que ser *algo*. De forma inversa, o objeto em sua

pretensa forma pura, imediata, não é nada senão subjetividade abstrata. Em seguida coloca “o objeto da experiência irrestrita”, que é o objeto pensado no idealismo absoluto de Hegel, em comparação com o “substrato indeterminado do reducionismo”, quer dizer, a coisa em si kantiana. Ele contrapõe, assim, o objeto que faz parte do sujeito em Hegel à coisa em si kantiana que existiria em uma realidade exterior e percebe que, como ele já havia afirmado, no sujeito é possível encontrar de forma mais precisa o objetivo que em uma pretensa objetividade exterior ao sujeito.

Adorno parece reconhecer na filosofia de Hegel, através do seu conceito de mediação e da desmitologização da ideia de que o imediato daria base para um conhecimento mais concreto e verdadeiro que o mediado, a potência crítica que pressupõe na sua própria filosofia. Ambas se alimentariam, dessa forma, de uma pretensão em comum de pensar algo que está além do conhecimento superficial da sociedade. Isto, pois o conceito de mediação expressa a camada do pensamento hegeliano que, segundo Adorno, quer “rasgar o véu” – metáfora recorrente na obra de Adorno que expressa o sentido de realizar uma crítica social capaz de expor essa totalização que o aparato social capitalista impõe sobre tudo – que é constantemente tecido, como um véu que não permite expor a verdade de seu processo social.

Nesse contexto em que a mediação se torna algo fundamental no processo do conhecimento, Hegel pode aspirar pensar a realidade. Em seu idealismo absoluto engloba sujeito e objeto com a percepção de que é importante pensar o conteúdo e não somente a forma do conhecimento. Por isso o conceito de experiência é tão importante em seu pensamento, pois nele reside essa coragem filosófica de não abrir mão de pensar a realidade. A partir dele, a filosofia “não quer se deixar intimidar, abrir mão da esperança de apreender aquele todo da realidade, assim como o conteúdo que a instituição científica lhe obstrui em nome de resultados seguros e inatacáveis.” (ADORNO, 2013b, p. 150). E é nesse sentido que a identidade em Hegel é pensada aqui como “agente do não idêntico” (ADORNO, 2013b, p. 152). Levada ao extremo, a identidade entre sujeito e objeto possibilita que o objeto seja pensado no mesmo patamar que o sujeito, impedindo a determinação de um momento sobre o outro.

Em Hegel, a identidade pressupõe que somente por meio dela, cada diferença possa existir. Assim, evita que a forma permaneça vazia ou que o conteúdo seja menosprezado no processo do conhecimento: “os pensamentos não podem ser considerados como formas indiferentes ao conteúdo, e em si vazias; e que, como na arte, também nos outros domínios a

verdade e a solidez do conteúdo repousam essencialmente em que ele se mostre como idêntico à forma” (HEGEL, 2012, p. 255). Mas essa identidade, como já citamos, não é uma exclusão das diferenças. Essa dialética é a relação do sujeito com ele mesmo, mas, por isso, se possibilita uma diferenciação: “o fenômeno é a relação, [que consiste em] que uma só e a mesma coisa – o conteúdo – é como a forma desenvolvida; como a exterioridade e oposição de existências autônomas; e como sua relação idêntica: só nessa relação os diferentes são o que são.” (HEGEL, 2012, p. 255).

Nessa força do pensar o conteúdo, que em sua identidade com a forma pode aparecer como diferença com relação à forma é que se vislumbra o materialismo em Hegel. Segundo Adorno, isto é algo ao qual Heidegger se contrapõe, em uma aversão à facticidade, quando clama que a experiência seria o ser do ente, e que acaba regredindo enfaticamente “para aquém de Hegel, não importa o quanto essa metafísica considera a si própria erroneamente como sendo a mais avançada em relação a esse idealismo.” (ADORNO, 2013b, p. 150).

Parece difícil aceitar que a crítica adorniana à identidade seja totalmente anti-hegeliana e que na *Dialética Negativa* Adorno queria “romper os limites do princípio de identidade que escraviza ou subordina cada alteridade por meio da mediação conceitual.” (ŽIŽEK, 2013, p. 105). Pois isso leva a pressuposição de que há em Adorno uma “derradeira primazia do objetivo sobre o subjetivo, da diferença sobre a identidade.” (ŽIŽEK, 2013, p. 105). Como se esses momentos fossem postos de forma congelada, sem mediação entre si. O que visamos então é compreender como a crítica de Adorno pode ser pensada não como algo que “oblitera o núcleo subversivo do pensamento de Hegel, cimentando retroativamente a figura de sua dialética como o monstro panlogicista da noção de Absoluto que a tudo consome” (ŽIŽEK, 2013, p. 105), mas como uma forma de absorção dessa dialética, que a mantém viva mesmo sob o peso do seu anacronismo, intensificando o seu núcleo subversivo com a força do presente.

O que Žižek vê como um bloqueio de possibilidades pode ser, na verdade, a retomada do pensamento hegeliano que se ergue mais forte após a sua derrocada. Se considerado a partir dessa perspectiva, Adorno não se contentou em lamentar a queda do monumento idealista como algo ultrapassado e sem vida, pois “a consequência mais imediata da mudança é que ela, ao mesmo tempo que implica dissolução, traz também consigo o surgimento de uma vida nova, e que se a morte sai da vida, também a vida sai da morte.” (HEGEL, 2008, p. 67). Ou seja, com o ocaso do idealismo não se configura necessariamente um fim absoluto daquele

pensamento. Muito diferente disso, é preciso resgatá-lo em muitos de seus aspectos, só que não como se fosse transposto do mesmo jeito em que foi forjado – em outro momento histórico –, o que seria um contrassenso com relação à filosofia hegeliana. Pois, no interior da filosofia de Adorno, considerando a ideia da primazia do objeto e, nesse sentido, levando em conta que o sujeito possui um núcleo de objeto, é evidente que ele não foi incapaz de pensar “a pura processualidade do sujeito que surge como o ‘seu próprio resultado’.” (ŽIŽEK, 2013, p. 104).

Nesse sentido, seguindo a necessidade de levar em conta as transformações históricas, Adorno considera a filosofia hegeliana como própria de seu momento social. Em cada característica de sua filosofia, Hegel está em constante diálogo com os filósofos de sua época e a sociedade em que vivia. Com a abertura da experiência para além do interior da teoria do conhecimento, como Kant a havia colocado, Hegel pode levar a crítica da filosofia kantiana às últimas consequências. O conhecimento não apenas quer encontrar o seu limite em si, mas busca seu limite em sua relação com seu conteúdo. A contradição é esse pôr-se à prova constantemente do conhecimento em seu devir, em relação com seu conteúdo. Mas que conteúdo é esse? A sociedade. Destarte, a compreensão de Adorno parece convergir com leitura feita por Hyppolite⁶, de uma ampliação da experiência em direção à sociedade.

A contradição não se limita à imposição de uma lógica que adequa o conhecimento de forma arbitrária. Uma vez que a contradição está na sociedade, é o conceito fixo, universal, que não se pode suprimir do conhecimento, dialogando com seu conteúdo fluído, que está na sociedade e se transforma na medida em que a sociedade se transforma. Assim, em um constante pôr-se em contradição do saber, é a sociedade a sua medida. Ao mesmo tempo, enquanto o pensamento não se encontra com a verdade imediatamente quando se depara com o que ele deve designar na sociedade, como todo o juízo já gostaria de alcançar essa verdade, ele está em constante transformação. Enquanto a sociedade permanece irracional, o conhecimento está fadado a se confrontar com isso e terá sempre que mudar, deparando-se com sua insuficiência. O interessante da interpretação que Adorno faz da contradição em Hegel, é como ele relaciona essa ideia à crítica social.

A interpretação da contradição na sociedade não pode estar limitada ao conhecimento que ainda não se deparou com as contradições no interior dessa sociedade. Assim, a contradição ganha aspecto de totalidade antagônica, uma sociedade que está cindida em

⁶ Sem esquecer que há diferenças fundamentais entre os dois.

momentos que se contrapõem. “Na contradição dialética, cristaliza-se um conceito de experiência que aponta para além do idealismo absoluto, o conceito de totalidade antagônica.” (ADORNO, 2013b, p. 163). Nesse ponto fica patente que a leitura que Adorno faz de Hegel leva em consideração a sua vertente que extrapola o seu próprio idealismo a algo além, que o impulsiona à crítica da realidade social. Aqui, o Absoluto da filosofia hegeliana não está colocado em um além da sociedade, a ideia de reconciliação levada a cabo por ele, em que todos os momentos diferentes buscam sempre se identificar com seu conteúdo, mas resultando sempre em frustração, e chegando ao seu encontro somente na totalidade harmônica, é baseado na

sociedade cindida e, entretanto, una. Trata-se realmente da sociedade, pois Hegel não se contenta com um conceito universal de realidade antagônica, algo como as representações das polaridades originárias do ser. Partindo, na Fenomenologia do Espírito, da crítica do que está mais próximo, da consciência humana particular e imediata, ele efetua a mediação de tal consciência através do movimento histórico daquilo que existe, o que o conduz para além de toda mera metafísica do Ser. (ADORNO, 2013b, p. 163).

Quando Adorno percebe na filosofia hegeliana essa conexão com a sociedade, quando ele se volta ao conhecimento enquanto voltado ao seu conteúdo, a própria sociedade, pode explicar diversos momentos de sua filosofia como aspectos sociais. A contradição, por exemplo, denota a própria contradição social, em que a sociedade encontra-se constantemente entre aqueles que produzem e aqueles que possuem. Nesse sentido, Hegel percebeu que as contradições precisavam ser superadas em um todo. Assim, manifesta-se a necessidade da totalidade no pensamento hegeliano. Mas esse todo é, na sociedade cindida, ao mesmo tempo repressor, e se sobrepõe ao singular. No entanto, mesmo quando percebe algo de afirmação social no pensamento de Hegel, Adorno lança esse peso sobre a responsabilidade da realidade social. Pois, ao designar o movimento da consciência, que é um movimento da sociedade mesma, Hegel permite à realidade se manifestar e com ela a manifestação de suas possibilidades. Ao invés de buscar uma resolução exterior ao princípio de contradição presente nessa sociedade, ele permite que este princípio dite o seu destino e demande suas possibilidades, pois seu contrário, um visar a algo outro, levaria a uma estagnação desta, um bloqueio mais do que qualquer saída dela.

Portanto, àquilo com o qual Adorno se contrapõe sempre sem poder voltar atrás, a afirmação de que o todo é o verdadeiro e a primazia do todo sobre o particular, expressa o que pode ser experienciado na sociedade, como ela se impõe de fato sobre as manifestações

particulares. O espírito hegeliano sente esse peso da realidade: “Seu nome designa a união inexorável de todos os momentos e atos separados da sociedade civil por meio do princípio de troca com um todo de modo muito mais exato do que outros nomes mais irracionais, tal como aquele de vida” (ADORNO, 2013b, p. 173). Sua existência pode se confirmar, assim, como uma lei real que se impõe sobre o indivíduo, o que talvez Hegel não tenha percebido por não estar claro em seu contexto histórico, mas que a sua filosofia expressou, mesmo que com um propósito diverso.

A ideia de uma positividade que acredita dar conta de tudo aquilo que lhe é oposto por meio da coerção poderosa do espírito conceitual é a imagem especular da experiência da coerção poderosa, que é inerente a tudo o que existe por meio de sua união sob a dominação. (ADORNO, 2013b, p. 174).

O legado Hegeliano dessa experiência que se amplia e ultrapassa os limites do conhecimento, impondo que estes limites se contraponham em sua realidade social, está muito ligado com a filosofia de Adorno, que também toma a sociedade como objeto do conhecimento enquanto o seu palco permanece sendo o sujeito. Mas ele não pode aceitar o princípio de um todo verdadeiro, que foi exposto como ideologia, e que se impõe sobre tudo o que não coaduna com sua coerção suprema. Esse todo foi percebido por força do movimento histórico como irracional, não como a razão que Hegel afirmava. Somente pela relação de seu próprio conceito com o que faz referência, a sociedade, é que o pensamento hegeliano deve ser reconsiderado, para que possa fazer sentido dentro de sua própria dialética. Por isso, ao refutar aquela camada da totalidade do pensamento de Hegel, Adorno foi hegeliano, assumindo até as últimas consequências a necessidade da negação determinada e implodindo o todo que possibilitava essa negação.

3 Dialética e totalidade: experiência intelectual como negatividade

Chegamos até o presente capítulo com a percepção de que a crítica de Adorno rompe com certo aspecto da filosofia hegeliana, a saber, a totalidade do sistema. Expondo a impossibilidade da filosofia partir da lógica da própria sociedade, Adorno afasta-se da pretensão de totalidade da dialética hegeliana. Este movimento não é à toa – o leitor deve estar pensando –, já que Adorno é legatário da tradição marxista que criticou duramente o idealismo de Hegel. Não seria muito distante da realidade, então, dizer que Adorno segue Marx de forma próxima nessa crítica, mas também forja seu próprio caminho nesse movimento.

Este desenvolvimento é o que pretendemos desdobrar no presente capítulo. Se, por um lado, verificamos a pertinência do conceito de experiência hegeliano para Adorno no primeiro capítulo, neste a lógica inverte-se. Exploraremos os pressupostos adornianos para se pensar a realidade e, a partir deles, reconstruiremos suas principais influências. Partindo de uma análise imanente do pensamento adorniano, então, consideramos fundamental abordar a *Dialética Negativa*, *O Ensaio como forma* e a aula inaugural, *A atualidade da filosofia*, considerando-a uma base para nosso desenvolvimento futuro. O entrelaçamento das referências servirá como uma rede de segurança sobre a qual poderemos interpretar a forma com que Adorno formula em seu próprio modelo de filosofia uma experiência negativa.

Essa forma não deixa de simular uma cadeia de pensamentos que se intercalam na relação entre seus ensaios e que podem ser compreendidos com o embasamento das influências do filósofo alemão. Para facilitar nosso trabalho, separamos a nossa leitura em duas partes: a primeira limita-se a pensar a crítica da possibilidade de compreensão da totalidade pela razão, exposta de forma sucinta e decisiva no início da aula inaugural e explorada posteriormente; a segunda parte explora a forma com a qual a dialética adorniana se forja, como consequência à crítica da totalidade, voltando-se ao particular e sua retomada do sistema pela via da negatividade. Em geral, almeja-se explorar o percurso no qual o pensamento epistemológico de Adorno é engendrado, sem, no entanto, enclausurá-lo enquanto método sistemático.

3.1 Impossibilidade da totalidade na falsidade do todo ou o universal irrepresentável

Nesta primeira parte gostaríamos de determinar que não se pode pensar em experiência sem a influência de Marx em Adorno. O idealismo de Hegel é uma parte importante e necessária, mas não há como manter-se idealista. Assim, será pelo materialismo que Adorno se enveredará, pois, antes de tudo, é preciso outra forma de experiência, de compreensão da realidade, que faça jus aos impasses de sua época. Nosso objetivo aqui é pensar a influência de Marx ao conceito de experiência adorniano e determinar sua especificidade. Assim, pensar como a experiência intelectual de Adorno dialoga com a tradição dialética é o que temos como premissa nesse capítulo. Para manter a coesão, exploraremos inicialmente a sua aula inaugural, momento central de seu pensamento que norteará sua futura produção teórica. A crítica da totalidade que é exposta aí já possui traços da crítica de Marx à Hegel, mas, ao mesmo tempo, molda a sua inclinação a uma teoria voltada ao particular.

O momento da *forma* na filosofia adorniana não pode ser tratado superficialmente, pois é na questão do método⁷ filosófico que suas ideias encontram de fato uma exposição adequada. Não é por acaso que em sua aula inaugural, intitulada “A atualidade da filosofia”, de 1931, as bases de sua filosofia são lançadas e a questão da interpretação surge como uma de suas principais preocupações teóricas. Poder-se-ia dizer, como fez o seu amigo de longa data Siegfried Kracauer, que nessa aula Adorno só não pôde expor seu lado marxista de forma explícita por causa da posição em que se encontrava⁸. É inegável na leitura da aula inaugural a influência de Marx e Benjamin, mais precisamente, de Benjamin, o “prólogo epistemológico-crítico” da obra *Origem do drama trágico alemão* (1928). Este texto se mostra como uma grande referência, um horizonte teórico ao qual Adorno se aproxima e se afasta na elaboração de seu pensamento. Estas referências permanecem com o filósofo durante toda a sua obra

⁷ Mesmo que Adorno afirme que o ensaio proceda “metodologicamente sem método”, como se pode ler no *Ensaio como forma* (2003, p. 30), o jogo de ideias está sugerindo que a falta de método se porta como método. Abordaremos esta questão posteriormente.

⁸ Kracauer apud Müller-Doohm, 2009, p. 139. “Você provavelmente se encontrou em uma brincadeira de esconde-esconde por causa do lugar no qual devia falar. Você queria agir provocativamente, mas não foi possível. Na verdade, não seria possível declarar o seu marxismo abertamente logo depois da *Habilitation* e em uma ocasião tão oficial. Seria, também, taticamente infeliz, uma vez que teria dado a impressão a outros professores que você quis apenas afirmar os seus princípios abertamente uma vez que a sua *Habilitation* foi aprovada. Imagino que você tenha disfarçado as suas opiniões para evitar a impressão de que estava agindo de forma desonesta.”

posterior. Na aula inaugural é que o modelo de experiência adorniano começa a ser esboçado, pressupondo que não é através da exposição de um conteúdo, nem da definição do conceito, e nem da abstração dos elementos semelhantes de cada particular que a experiência se torna possível.

A ruptura de Adorno com a tradição idealista é levada a cabo e precisa das bases materialistas para romper com o aquele pensamento. O que o filósofo faz em sua aula inaugural é deixar clara esta posição, estabelecer sua crítica como parte da sedimentação histórica filosófica, crítica que pressupõe o rompimento com o idealismo e ao mesmo tempo põe em questão as filosofias contemporâneas que tentavam romper com o idealismo, porém acabavam por permanecer nele. Adorno percorrerá essa crítica em outros momentos de sua obra e muito mais profundamente, mas é aqui que esta ideia é introduzida e relacionada com sua filosofia como um todo.

Assim, sua posição exprime a necessidade de outra forma de interpretação da realidade, para então conseguir afastar-se do idealismo, afastamento que a história filosófica daquele período almejava alcançar. A fenomenologia era sem dúvida um grande esforço para não cair no subjetivismo que pairava sobre os gigantes da filosofia alemã: Kant e Hegel. E esse era um objetivo compartilhado por Adorno, uma forma diferente de se relacionar com o objeto, que não o elevasse a um aspecto de dado neutro como no positivismo, nem o rebaixasse a um simples constructo do sujeito. Ambos os casos, consequências da razão subjetiva que se impõe sobre todos os momentos da realidade social. Em última instância, tais filosofias eram frutos de sua realidade. Todavia confrontando-se com seus contemporâneos é que Adorno coloca a sua própria filosofia em perspectiva. Por mais que Heidegger e Husserl, por exemplo, tentassem romper com o tipo de racionalidade subjetiva do idealismo, indo em direção ao ser, permanece neles este mesmo idealismo.

Por isso a necessidade de rever a forma da filosofia se torna atual: aí que a questão da atualidade se torna tão relevante. Como não perceber a necessidade de extrapolar a pretensão da totalidade do idealismo, isto é, a pressuposição de que sujeito e objeto formam uma unidade, para a relevância da filosofia, sem romper com esta forma mesma de compreensão da realidade? Desse modo, a mudança precisa ser epistemológica, precisa rever a posição do conhecimento com relação à realidade, abandonar a pretensão do conhecimento da totalidade. Pois, segundo Adorno,

a pergunta, pura e simples, pelo ser, tal como a formularam expressamente os novos projetos ontológicos e tal como, a despeito de toda a oposição,

subjaz também aos sistemas idealistas, que se pretende superar. Esta pergunta representa como perspectiva sua própria resposta: que o ser é adequado e acessível ao pensamento, que é possível colocar a pergunta pela ideia do existente. (ADORNO, 2016a, s/página)

A questão formulada já pressupõe que é possível compreender o que existe simplesmente se debruçando sobre ele, sem levar em conta que seria impossível compreender a realidade a partir da razão, realidade totalmente irracional. Este problema se desdobrará em outros momentos da obra adorniana como uma questão fundamental, poderíamos dizer, pois é a partir dessa questão, ou da dissolução da questão sobre o existente, que partem os fundamentos da sua filosofia. A forma da sua filosofia também diz muito de seu conteúdo – pressuposto fundamental da lógica hegeliana – e que, além disso, no próprio procedimento teórico subjaz a realidade social em todas as suas contradições, como fora exposta na obra de Marx. Sem dúvida a guinada materialista de Marx permeia todos os cantos da teoria crítica adorniana e a relação entre sociedade e teoria do conhecimento é aqui tomada como ponto de partida.

Por isso, para Adorno, “Nenhuma razão legitimadora poderia se encontrar novamente em uma realidade, cuja ordem e conformação sufoca qualquer pretensão da razão” (ADORNO, 2016a, s/página). É justamente no confronto com a realidade social irracional que a interpretação filosófica ganha força; uma vez que se pretende mostrar a relação imanente entre sociedade e pensamento, o pensamento não pode estar alheio à realidade histórica, pois ele mesmo é resultado. O procedimento teórico aqui não quer buscar uma verdade que está escondida, como um conteúdo que precisa ser recuperado no pensamento, antes, o pensamento é mais passivo e não precisa responder às grandes questões filosóficas, mas dissolve-as em seu processo. Isto quer dizer que expondo a condição de dependência da realidade social, as perguntas se dissolvem, pois se revelam determinadas por algo que vai além delas, uma determinação exterior, e a consciência dessa determinação social mina qualquer pretensão de totalidade.

Essa questão da totalidade está, por um lado, ancorada na dialética hegeliana e podemos perceber esta relação nas aulas de introdução à dialética de 1958. Para Adorno, quando Hegel afirma que “o todo é o verdadeiro”, ele não está buscando uma verdade que só pode ser encontrada ao final de uma investigação que leve ao cume de algo indubitável, como no procedimento de Descartes, por exemplo. Verdade é resultado, resultado como parte do processo histórico em que está inserido: “em Hegel, o resultado tampouco pode ser imaginado como o que surge ao final como algo acabado e que simplesmente podemos levá-lo para casa”

(ADORNO, 2013a, p 67). Este procedimento não é o da dialética, mas das filosofias que pressupõem alcançar algo fixo e absoluto através da redução ou destruição para encontrar tais verdades imutáveis, como Adorno percebe em Heidegger. Na dialética, podemos perceber uma mudança considerável em relação a esta questão, se considerarmos o significado dialético de resultado. Assim, quando Hegel diz que a verdade é resultado, ele quer dizer que “pertence à verdade ser resultado, isto é, não uma simples proposição, algo que é simplesmente válido para sempre, mas algo em que no ser-assim atual também estão mantidos e superados [aufgehoben], ao mesmo tempo, sua própria gênese, sua origem, o processo, o caminho que o levou até ali.” (ADORNO, 2013a, p. 67).

Portanto, “resultado” não significa aqui uma desconstrução do que está dado para encontrar uma verdade ao final desse processo, mas a consciência de que a verdade é o processo, que nela está pressuposto o caminho que a construiu. Somente ao final do processo de pensamento a verdade se mostra, e ela contém em si conservado todo o processo. Isto é, o surgimento da verdade não se dá fora do processo mesmo do pensar. É nesse contexto que Hegel pode afirmar que “o todo é o verdadeiro”, pois a verdade só existe por causa e a partir do processo inteiro: “a verdade não consiste em definir um conceito qualquer em seu isolamento e nesse isolamento tratá-lo como se fosse um mero setor, mas vê-lo em sua relação com a totalidade em que está.” (ADORNO, 2013a, p. 68-69). Adorno expõe claramente que a verdade não pode ser simplesmente procurada em algum ponto específico do pensamento, como uma descoberta de algo novo e imutável que guiará então o pensamento. Pois a própria filosofia hegeliana, sua dialética, pressupõe as transformações do pensamento como parte da verdade. Na *Fenomenologia do Espírito* (1807), Hegel pressupõe justamente que a história do pensamento não pode ser excluída e faz parte da sua verdade, a consciência da verdade como processo só é possível através da consideração das transformações do pensamento ao longo de sua trajetória histórica.

Poderíamos dizer, então, que Adorno se vale, de certa forma, da ideia hegeliana de resultado, mas sua relação com a totalidade não é a mesma. Adorno percebe a necessidade de pensar a totalidade mas não integrando essa totalidade em seu método, como sistema. As partes não se encontram deslocadas da percepção da totalidade, o que quer dizer que, pensando na pesquisa social, por exemplo, não se pode encontrar as soluções apenas a partir da investigação das particularidades pesquisadas, mas dentro de um contexto mais abrangente que esse, o da sociedade capitalista e sua falsa totalidade.

Então, esta necessidade de ver cada fenômeno muito precisamente em sua separação, porém sem ficar nesta separação, mas, ao mesmo tempo, extrapolando-os, isto é, entendendo-os dentro da totalidade da qual recebem sua determinação: esta é, em princípio, a diretriz mais essencial contida no postulado de Hegel de que o todo é o verdadeiro. (ADORNO, 2013a, p. 69).

Mas, se o “todo é o não verdadeiro”, as partes não se referem a uma totalidade determinante sem colocá-la em cheque, sem expô-la como falsa. Assim, o pensar o particular remetendo-se à totalidade e mostrando sua falsidade é um procedimento inerente ao método adorniano, que pode ser identificado em suas obras dentro da forma ensaio. O ensaísmo de Adorno não permite determinar conceitos fechados em si, porém parte da ideia de *tentativa* [*Versuch*], permeada pela falibilidade, mas que se permite ir além do pensamento programático. Partindo da premissa dialética de não apresentar conceitos prontos, relacionando-se entre si, Adorno procede expondo as partes não isoladamente, entretanto entrelaçando-se à totalidade, que não pode ser identificada concretamente, pois é ideológica. “O ensaio deve permitir que a totalidade resplandeça em um traço parcial, escolhido ou encontrado, sem que a presença dessa totalidade tenha de ser afirmada.” (ADORNO, 2003, p. 35). Isto quer dizer que o procedimento ensaístico deve se remeter à totalidade partindo dos elementos parciais, sem poder afirmar a totalidade, uma vez que se perderia na ideologia. Todavia indicando esta totalidade dentro da multiplicidade das intuições que “confirmam ou delimitam, em seu próprio percurso ou no mosaico de suas relações com outros ensaios” (ADORNO, 2003, p. 35).

Assim, Adorno não pode se referir ao todo como verdade, tal como Hegel, pois estaria afirmando uma totalidade que é aparência. Ele mantém o momento da relação entre particular e universal da filosofia hegeliana, mas não a ideia de sistema, que é a totalidade da dialética de Hegel. O sistema para Adorno, a universalidade, não pode ser pensado fora da realidade social; a dinâmica entre particular e universal poderia, então, ser traduzida pela dinâmica entre indivíduo e sociedade: a sociedade administrada não dá espaço para a multiplicidade dos indivíduos, impõe uma padronização generalizada a partir do pressuposto do valor de troca, unidade que encobre as contradições geradas por seu próprio funcionamento. Esse todo se mantém como fachada que deve ser questionada pelo apelo ao particular. Dessa forma, Adorno não pode integrar o sistema em seu método filosófico, pois incorporar esta ideia como elemento fundamental seria reproduzir a totalidade da sociedade capitalista. Assumir um sistema fechado é pressupor que a relação sujeito-objeto é sujeito, que as contradições sociais são superadas em um todo coerente, que elas se submetem à dissolução no todo.

Adorno deve a Hegel, assim, a necessidade do pensar como processo, de que as partes do pensamento devem remeter-se ao todo, e não se isolarem em suas particularidades; mas esse todo não deve ser dado como a verdade, e sim posto em suspensão e questionado como ideologia. Se a verdade pode ser pensada, ela se desenrolaria ao longo da reflexão filosófica e não pressuposta como uma busca por respostas às questões filosóficas exploradas ao longo da história da filosofia. E, principalmente, os conceitos não são definidos predicativamente, pois não há espaço para postulados definitivos. Os momentos articulados não terminam em uma totalidade racional, mas questionam a pretensão de totalidade e desfazem a ilusão de que há um todo não antagônico.

Já em Marx é possível perceber o mesmo teor da crítica da dialética hegeliana feita por Adorno. No jovem Marx podemos encontrar traços dessa crítica que influenciou muito a filosofia adorniana. Principalmente na *Crítica da filosofia do direito* (1843) e nos *Manuscritos econômicos-filosóficos* (1844) já está consolidada uma crítica imanente dos textos hegelianos – crítica que embasa de forma clara sua filosofia, que o próprio Marx descreve como materialismo idealista. Na *Crítica da filosofia do direito*, Marx propõe que apesar dos momentos da filosofia hegeliana constituírem o todo, eles acabam sendo determinados pela Ideia, não estabelecendo uma relação real com a sociedade:

A Ideia é subjetivada e a relação *real* da família e da sociedade civil com o Estado é apreendida como sua atividade *interna imaginária*. Família e sociedade civil são pressupostos de Estado; elas são os elementos propriamente ativos, mas, na especulação, isso se inverte. No entanto se a Ideia é subjetivada, os sujeitos reais, família e sociedade civil, “circunstâncias, arbítrio” etc. convertem-se em momentos objetivos da Ideia, *irreais* e com um outro significado. (MARX, 2013a, p. 36).

Esta crítica de Marx está claramente endereçada ao idealismo hegeliano, ao fato de que Hegel acaba integrando tudo ao seu sistema, à Ideia que é pressuposta como sujeito. Há, portanto, aqui, uma inversão da ideia hegeliana de verdade como processo: ao incluir todos os momentos da sociedade civil sob a ordem do Estado, Hegel demonstra como o seu sistema acaba por se manter longe da coisa empírica e submete tudo ao padrão do sujeito absoluto, representado aqui como a Ideia, ou o Estado. Nesse ponto, Marx percebe a necessidade de se extrapolar o campo puramente subjetivo da filosofia hegeliana: apesar de o sujeito englobar a relação sujeito-objeto, acaba-se subsumindo toda a forma de pensar à lógica de seu sistema. Pois, “Quando ele apreendeu, por exemplo, a riqueza, o poder de Estado etc. como a essência alienada da essência humana, isso acontece somente em sua forma de pensamento. ... Eles são seres de pensamento – por isso simplesmente uma alienação do pensar *puro*, isto é, do pensar

abstrato-filosófico.” (MARX, 2004, p. 121 – tradução alterada). Aqui fica claro que Marx busca outra forma de experiência, diferente daquela desenvolvida por Hegel na *Fenomenologia*, experiência que não esteja circunscrita ao que ele identifica como algo isolado no campo do pensamento. Antes, é preciso partir da ideia de que

O *homem* é imediatamente ser natural, e como ser natural vivo, está, por um lado, munido de *forças naturais*, de *forças vitais*, é um ser natural *ativo*; estas forças existem nele como possibilidades e capacidades (...), como *pulsões*; por outro, enquanto ser natural, corpóreo, sensível, ele é um ser que sofre, dependente e limitado, assim como o animal e a planta, isto é, os objetos de suas pulsões existem fora dele, como objetos independentes dele. (MARX, 2004, p. 121, p. 127)

Verifica-se na citação acima que há a urgência de recuperar algo da experiência que não pode ser mantida em um campo apenas subjetivo. O elemento corporal aparece aqui como determinante, uma vez que se pensando como organismo vivo, o homem é também passível de ser afetado pela natureza da qual faz parte. A inserção do elemento corpóreo como ponto chave da experiência humana faz parte da estratégia de Marx de rompimento com o idealismo de Hegel que acabou, em última instância, sucumbindo ao campo do pensamento como algo fechado, seu sistema como totalidade. Assim, para a compreensão da realidade, que está longe de uma harmonia racional, torna-se necessário elaborar outra forma de experiência, uma que sinta fisicamente o sofrimento humano.

“O sofrimento é físico”, diria Adorno, corroborando a premissa de Marx. Pois, uma vez que não se exclui o elemento físico do conhecimento, que pressupõe o sofrimento humano, que toma consciência do sofrimento sem motivo, este é compelido para além do que está dado, cristaliza-se em crítica. “O momento corporal anuncia ao conhecimento que o sofrimento não deve ser, que ele deve mudar. ‘A dor diz: pereça.’ Por isso, o especificamente materialista converge com aquilo que é crítico, com a práxis socialmente transformadora.” (ADORNO, 2009a, p. 173). Destarte, esse movimento realizado por Marx revela o entrelaçamento entre conhecimento e crítica social, e é a partir da consciência dessa questão que a forma filosófica deve se atualizar, garantindo a sua própria acuidade perante a realidade. Somente com a urgência de uma transformação da experiência é possível levar a dialética hegeliana às suas últimas consequências. Pois, apesar de não fazer com que o pensamento dependa apenas do sujeito (na experiência hegeliana o sujeito depende do objeto para confirmar seu saber), a relação entre sujeito e objeto está concebida, em última instância, de forma abstrata. Em Marx, a crítica da abstração na dialética hegeliana pode chegar ao ponto em que encontra “o homem como um sujeito humano e natural, com olhos, ouvidos, etc.,

vivendo na sociedade, no mundo e na natureza” (MARX, 2004, p. 135), realizando-se enquanto seu potencial de crítica da sociedade.

Uma referência que pode ilustrar esta questão, essa realização crítica da filosofia de Hegel através da inversão sujeito absoluto-homem natural, é a leitura que Ruy Fausto faz dessa transposição, na questão da realização do homem enquanto sujeito histórico. Para ele, as etapas anteriores ao espírito na *Fenomenologia do Espírito*, que são predicados dessa etapa final e, ao mesmo tempo, sua negação, são análogas à pré-história do homem, tal como Marx concebe. Então, o que define hoje o homem são apenas predicados do que ele é:

O homem está “lá”, mas só existe nos seus predicados; e estes predicados, em vez de serem determinações do sujeito “homem” (ou espécies do gênero “homem”) são de fato negações do homem enquanto homem. O operário, o capitalista, o senhor feudal, o cidadão romano etc. existem enquanto (e porque) o homem não existe: eles não existirão mais quando o sujeito “deles” vier à existência. (FAUSTO, 1983, p. 29).

Ao mesmo tempo em que essa transposição da dialética hegeliana libera a crítica que se estancava na figura do espírito, já havia algo de crítico nesse espírito mesmo, crítico no fato de que este não era estanque, que possuía um automovimento, a construção de si mesmo. Para Marx a importância da *Fenomenologia...* está na compreensão de que essa auto realização é o trabalho: “A grandeza da Fenomenologia hegeliana e de seu resultado final – a dialética, a negatividade enquanto princípio motor e gerador (...); é que compreende a essência do trabalho e concebe o homem objetivo, verdadeiro, porque homem efetivo, como resultado do seu próprio trabalho.” (MARX, 2004, p. 123). Essa relação entre espírito e trabalho já possui a semente da virada que realiza o próprio Marx em seu materialismo. Porém, para Marx, o trabalho não é pensado de outra forma senão essa formação do homem, somente em seu aspecto positivo. Para Adorno essa ideia garante no espírito hegeliano a necessidade de se pensar a sociedade.

O espírito como trabalho se mostra como a reflexão sobre a abstração do trabalho na sociedade capitalista, isto é, revela a dependência do pensamento com relação à realidade social. O pensamento hegeliano demonstra o quanto está determinado pela sociedade. Para Adorno, “o trabalho se torna sua própria forma de reflexão, um ato puro do Espírito, sua unidade produtiva. *Pois nada deve existir fora dele.*” (ADORNO, 2013b, p. 94 – grifo nosso). Segundo a concepção de Adorno, o trabalho como determinação de toda a forma de relação social já se verifica no Espírito hegeliano. Já se prevê aí a virada marxista; mesmo que em germe, o homem efetivo está presente no Espírito enquanto trabalho, enquanto consciência da sua autoprodução. Contudo, esse movimento acaba sucumbindo ao movimento lógico do

Espírito, sem que haja a ligação entre esse espírito-trabalho e o trabalho de fato e a crítica deste. Entretanto, não é apenas na chave da abstração que a crítica adorniana se firma, mas naquela base social contida na filosofia hegeliana, sem que Hegel tenha percebido. Em última instância, para Adorno, o Espírito hegeliano é transposição ideológica da sociedade capitalista. A totalização do Espírito, que engloba a parte do trabalho físico em si mesmo, assim como é a abstração do trabalho intelectual, não deveria deixar de pensar na natureza como seu outro, como aquilo que não se encaixa em seu movimento interno. Essa concepção, lembra Adorno, é ideológica uma vez que é próprio do pensamento burguês elevar o trabalho ao patamar de algo sagrado, deslocá-lo de sua imanência social e perpetuar a própria ideia de divisão de classes através desse movimento. Desse modo, e não poderia ser dito de forma mais clara:

o mundo em que nada existe por si mesmo é ao mesmo tempo o mundo de um produzir deixado a si mesmo, que se esquece de suas determinações humanas. Essa capacidade da produção esquecer a si mesma, o princípio de expansão insaciável e destrutivo da sociedade de troca espelha-se na metafísica hegeliana. Ela descreve, não por meio de perspectivas históricas mas enquanto determinação essencial, o mundo tal como é na realidade (ADORNO, 2013b, p. 103).

Essa crítica determinante para a filosofia adorniana já está presente em Marx, como o próprio Adorno mostra⁹ (ADORNO, 2013b, p. 98). Não é na transposição da dialética hegeliana à sua concepção de homem natural que a crítica de Marx influencia mais determinantemente Adorno. Essa crítica é mais contundente quando identificada na sociedade capitalista, no processo de sua reprodução descrita em *O Capital*. Como Ruy Fausto percebe, o capital é pensado por Marx, n' *O Capital*, como sujeito, tal como o Espírito hegeliano, em sua forma de relação com os predicados que o compõem e o negam. Dessa maneira, se o capital é o sujeito, “O operário e o capitalista são ‘suportes’ desse sujeito, e num sentido (mais ontológico que propriamente lógico) seus predicados. (A rigor, os predicados do sujeito ‘capital’ – seus momentos – são o dinheiro e a mercadoria. O operário e o capitalista são suportes do capital por serem suportes do dinheiro e das mercadorias (...))” (FAUSTO, 1983, p. 30). Este movimento de perceber que a sociedade se espelha na filosofia hegeliana perpassa a crítica adorniana à Hegel em diversos momentos. Há, então, dois lados dessa leitura: o lado que percebe nela uma reconstrução da realidade, dessa forma permitindo a crítica social, e outro lado que expõe o fato de que a consciência dessa relação com a sociedade não foi totalmente alcançada por Hegel. Para Adorno, ter elevado o trabalho à potência de Espírito

⁹ Adorno cita, da *Crítica do programa de Gotha*, a crítica feita por Marx da frase “O trabalho é a fonte de toda riqueza e da cultura”.

acaba por não fazer jus a toda a experiência dialética a que Hegel se propõe, permanecendo, ao final, uma experiência crítica bloqueada, uma transformação na forma que não leva às últimas consequências sua própria ideia de filosofia.

Por isso Hegel não consegue seguir em frente, levar ao pé da letra o seu próprio pensamento na *Filosofia do direito*. Ele chegou ao patamar onde se podia enxergar a potência crítica da sua filosofia, mas não se lançou ao precipício. Pois somente tomando consciência dessa determinação universal do trabalho na sociedade, que determina a própria existência do Espírito absoluto na filosofia hegeliana, é que transcenderia os limites de sua dialética: “Apenas a autoconsciência disto tudo poderia conduzir a dialética hegeliana para além de si mesma, e é precisamente esta autoconsciência que lhe é recusada: isto significaria pronunciar o nome que a enfeitiçou.” (ADORNO, 2013b, 101). Assim, para Adorno, a crítica da abstração em Hegel tem caráter apenas secundário, pois está embasada na abstração social que é inegável, o que falta é a necessidade de criticá-la, tomá-la em sua real manifestação, como abstração do trabalho real, na sociedade.

Fica compreensível, a partir disso, o motivo pelo qual a insuficiência de resolução das contradições internas da própria sociedade civil é resolvida de forma não dialética pelo Estado na *Filosofia do Direito*. Pois quando Hegel leva a imanência de sua filosofia às últimas consequências, não é capaz de ultrapassar aquela barreira que existe dentro dela mesma. Postular o Estado se fez necessário, então, dentro da sua própria coerência. Quando há a percepção de que

Quando um grande número de indivíduos desce além do mínimo de subsistência que por si mesmo se mostra como o que é normalmente necessário a um membro de uma sociedade, se esses indivíduos perdem, assim, o sentimento do direito, da legalidade e da honra de existirem graças à sua própria atividade e ao seu próprio trabalho, *assiste-se então à formação de uma plebe e, ao mesmo tempo, a uma maior facilidade para concentrar em poucas mãos riquezas desproporcionadas.* (HEGEL, 1997, p. 208 – grifo nosso).

Vislumbra-se o impasse fundamental, a divisão da sociedade em classes, a sua própria inclinação a isso, uma vez que este movimento pode acontecer de forma interna ao funcionamento da sociedade civil. Além disso, em outra passagem, na qual essa ideia fica ainda melhor explicitada, encontra-se, por outro lado, a contradição entre o excesso de produção de mercadorias e o excesso de pobreza que esta produção gera:

Se, pelo contrário, o viver lhes for assegurado pelo trabalho, dando-lhes condições de o obter, a quantidade de produtos aumentará então num excesso que, à falta de consumidores correspondentes pois eles mesmos são os produtores, constitui precisamente o mal que assim cresce duplamente.

Deste modo se mostra que, apesar do seu excesso de riqueza, não é a sociedade civil suficientemente rica, isto é: na sua riqueza, não possui a sociedade civil bens suficientes para pagar o tributo ao excesso de miséria e à sua conseqüente plebe. (HEGEL, 1997, p. 209).

Se estas contradições aparecem à Hegel como um momento da sociedade civil, acabam sendo legitimadas pela abstração do Estado, enquanto síntese desses momentos, resolução “forçada” de uma realidade cindida. Todavia, a resolução das contradições da sociedade civil no Estado não deixa de ser certa figura da realidade, uma vez que a totalidade social realmente engloba as contradições em si, impedindo que elas se resolvam de fato, mantendo-as como momentos necessários ao “bom” funcionamento social. É por isso que Adorno reconhece no Estado hegeliano a tentativa desesperada de uma conciliação que acaba reproduzindo o todo social.

Pois, por um lado, o Estado faz o papel da coerência do sistema hegeliano, que pode ser interpretada, como já citamos, enquanto Espírito, como o trabalho em sua abstração real. A idolatria do trabalho que se revela ao se expor o Espírito enquanto trabalho se mostra ideológica, pois inverte a posição que o trabalho ocupa de fato na sociedade: “a desgraça (*Unheil*) se torna salvação (*Heil*).” (ADORNO, 2013b, p. 101). Esta totalidade se faz presente enquanto dominação do trabalho em todas as instâncias sociais, está presente na realidade, não enquanto a totalidade da reconciliação, da síntese, como aparece no pensamento hegeliano, mas enquanto coerção. Ocorre que a conciliação se torna a própria inversão da conciliação, em última instância, a tentativa de resolução se torna o que justifica a contradição.

Temos aqui um recurso muito comum da crítica adorniana que consiste em perceber a determinação da sociedade na filosofia. Este recurso vale-se da necessidade de nunca afirmar qualquer pensamento filosófico como fechado e isolado em sua lógica interna, mas a elevação de um aspecto que não se pode deixar de fora, a dependência do contexto histórico, algo que veremos melhor no próximo item. Podemos verificar essa ideia no seguinte trecho da crítica que Adorno faz à Hegel:

A não identidade do antagônico que com ela (a filosofia de Hegel) se depara e que ela procura penosamente reduzir é a não identidade do todo, que não é o verdadeiro, mas é o não verdadeiro, o oposto absoluto da justiça. Mas precisamente essa não identidade adota na realidade a forma da identidade, o caráter omnicompreensivo que não é dominado por nenhum elemento reconciliador. Essa identidade alienada é a essência da ideologia, da aparência socialmente necessária. (ADORNO, 2013b, p. 107).

Aqui vemos perfeitamente como Adorno integra em sua interpretação a relação entre filosofia e sociedade, de forma que revela praticamente a inexistência de uma ruptura total entre os âmbitos citados. Adorno identifica a não identidade dos particulares da obra de Hegel como a mais clara percepção da não identidade social e, por isso, nessa transposição da realidade para o pensamento, há uma crítica inerente: a necessidade de se expor essa realidade, de não se contentar com o que está dado, de se contrapor ao que aparece como algo definido. Na recriação da sociedade pelo pensamento hegeliano, seu motor, a contradição, pode ser elevado em princípio de condição de toda a realidade, a sociedade dos que oprimem e dos que são oprimidos. Essa condição está estabelecida, porém, em uma ordem geral que nutre esta divisão social englobando tudo, satisfazendo a manutenção desse estado, que se impõe sobre todos, uma abrangência total. Por isso a totalidade, para Adorno, é o oposto da justiça, pois é aquilo que mantém a ordem injusta intocável, com a aparência de harmonia.

Num movimento fluido, portanto, Adorno realiza essa passagem da lógica hegeliana para a lógica da sociedade. O momento de crítica e o momento de integração à sociedade convivem lado a lado no sistema hegeliano, pois a forma sistema já contém nela mesma o âmago da condição social. Por isso que Adorno se propõe a levar a filosofia hegeliana ao pé da letra, desmembrando-a da totalidade do sistema. A determinação social permite a Adorno identificar na dialética hegeliana a crítica e a aceitação do que está dado, de um lado por não se limitar ao estado de coisas como um simples dado da realidade, por outro, por não ter autoconsciência da sua própria determinação social enquanto sistema. O absoluto, a pretensão de abarcar o conhecimento em sua totalidade acaba se tornando reprodução do todo social:

a cessação do movimento, o absoluto, significa ao final também para ele exatamente a vida reconciliada, aquela do impulso apaziguado, que não conhece mais nenhuma carência e nem o trabalho ao qual, não obstante, ela deve a sua reconciliação. A verdade de Hegel não tem, portanto, seu lugar fora do sistema, mas sim adere a ele como a não verdade. Pois esta não verdade é exatamente a não verdade do sistema da sociedade, que constitui o substrato da sua filosofia. (ADORNO, 2013b, p. 107).

Eis aí a chave de compreensão da virada epistemológica operada por Adorno em sua dialética negativa. Ela se entrelaça à crítica da totalidade do sistema que dialoga com a história da filosofia e que pode ser apreendida a partir da necessidade de apelar à autoconsciência que reconhece o momento de mediação do pensamento, remetendo-o à sociedade. Essa ênfase da totalidade na filosofia hegeliana é ao que se contrapõe o primado do particular da filosofia de Adorno, introduzindo-se a sua forma específica de desenvolver um pensamento que não esteja subordinado a um sistema. Toda a crítica da dialética se torna não

só possível, mas, de certa forma, necessária ao desenvolvimento do pensamento adorniano. Esse voltar-se ao particular parte precisamente da reflexão sobre a possibilidade da dialética hegeliana no contexto contemporâneo. Isso leva Adorno à fundamentação da sua própria dialética: uma que não se reduz à síntese das contradições pelo espírito, na totalidade.

Neste contexto, então, é que se expressa a urgência de ater-se ao particular, algo que não significa um fechamento nele, mas uma outra forma de se pensar a relação universal-particular. Pois somente se deslocando da primazia do universal como apaziguamento das contradições que o formam é que se torna possível outra perspectiva do universal, que não esteja mergulhado no âmago da aparência social, que tenha consciência da necessidade de não se permitir determinar pelo pensamento que se impõe como hegemônico. Essa consciência é possível justamente pelo caminho tomado pela filosofia, pela história que se desembaraçava perante os olhos da época. Adorno é sensível a isto, deixando-o claro em diversos momentos de sua obra. Sua relação conflituosa com o conceito é fruto desse contexto, como podemos perceber: “O tema da filosofia apontaria para as qualidades por ela degradadas como contingentes e transformadas em quantidade negligenciável. Para o conceito, o que se torna urgente é o que ele não alcança, o que é eliminado pelo seu mecanismo de abstração, o que deixa de ser um mero exemplar do conceito.” (ADORNO, 2009a, p. 15). Assim, percebe-se que há a clara necessidade de realmente emancipar o particular do lastro tenaz da relação de abstração entre gênero e exemplar, em que as particularidades só servem para afirmar as características universais.

Pelo contrário, o que se pretende é trazer o elemento qualitativo do particular, que se torna submisso ante a hipóstase do conceito. Essa virada ao elemento particular, então, determina não a eliminação do conceito, mas a desarticulação do conceito como superior ao elemento ao qual corresponde. É preciso mostrar que há o particular no conceito, e quando esse particular é descartado, o próprio conceito perde algo de si, absolutiza-se, torna-se vazio. Como antídoto disso, da tradição filosófica que se afinca com unhas e dentes à autoabsolutização, que se desenrola pela afirmação do conceito como algo que se separa de seu referencial e se torna imutável, é preciso desafiar a ideia de infinitude. Para Adorno, somente assim a filosofia pode ser infinita:

Ela teria o seu conteúdo na multiplicidade, não enquadrada em nenhum esquema, de objetos que se lhe impõem ou que ela procura; ela se abandonaria verdadeiramente a eles, sem usá-los como um espelho a partir do qual ela conseguiria depreender uma vez mais a si mesma, confundindo a sua imagem com a concreção. Ela não seria outra coisa senão a experiência plena, não reduzida, no *medium* da reflexão conceitual. (ADORNO, 2009a, p. 20)

Aqui encontramos a crítica do conceito tradicional, da premissa da infinitude do pensamento, que deveria marcar as ideias de forma definitiva no correr da história. Adorno sugere outro tipo de infinito, o da pluralidade, pelo qual o conhecimento nunca deixaria de ser necessário, precisando sempre se desdobrar pela riqueza de objetos e pela consciência da transformação histórica. Depender de objetos estanques seria colocar um ponto final na continuidade da filosofia. O pensamento, liberto à polifonia dos objetos, não se prenderia à determinação social, entregar-se-ia à experiência. Essa citação faz referência à primazia do objeto que é suscitada a partir da recusa em ceder à dominação do sujeito no processo do conhecimento, dominação que podemos presenciar no idealismo alemão. Como já mostramos através da crítica à Hegel e da determinação da aparência social sobre a sua filosofia, para Adorno, quando o sujeito é hipostasiado torna-se reificado, seu aspecto de sujeito do conhecimento ganha contornos objetivos. Assim, acaba por confundir o que lhe determina como parte de sua constituição.

Portanto, a filosofia, sem perceber, acaba se sujeitando à dominação do que pensa, na verdade, dominar. Aqui fica claro que o que Adorno procura como propósito central de sua filosofia seria uma experiência que se libertasse da imposição dessa acepção imutável do conceito. Faz-se necessário se desprender da primazia do sistema que se esgueira da determinação social e exclui o momento definitivo que a experiência hegeliana pretendia realizar, mas, segundo Adorno, não concretizou – a saber, libertar-se ao objeto, sem a necessidade da constante totalização do sistema. Entretanto, a crítica ao sistema em Adorno não pode ser tomada de forma absoluta como poderia parecer ser. O que é procedimento adorniano, sem dúvida, e que não podemos deixar passar despercebido: um conceito pode não permanecer o que é após ser afirmado, pois essa afirmação produz algo que o transforma, ou, o conceito não é fechado em si, mas se propulsiona ao ser afirmado.

Isto é, a crítica do sistema permite outra abordagem do sistema que não era possível sem a crítica deste. Realizada a crítica ao sistema, que remonta à origem social de todo o pensamento, o movimento dos particulares do sistema hegeliano deve ser acolhido como um modelo de crítica. O que salta deles é a negação que em relação ao todo do sistema é a dissolução, é aquilo que se contrapõe ao idealismo no interior do idealismo, a força motora negativa que é apreendida como procedimento a-teórico, como exercício de constante rejeição do que está dado. Daí podemos compreender afirmações dissonantes como “ontologia do estado falso”, por exemplo. Pois, “a força especulativa capaz de lançar pelos ares o

indissolúvel é a força da negação. É somente nela que sobrevive o caráter sistemático.” (ADORNO, 2009a, p. 20).

De tal modo, é com essa ideia que as críticas que acusam o pensamento adorniano de permanecer num sistema, mesmo criticando a forma sistema, encontram sua razão e sua inverdade ao mesmo tempo. Razão, como realmente se comprova pelo trecho citado, pois Adorno retém, de fato, certo aspecto do sistema em sua filosofia; inverdade, pois há uma diferença crucial no sistema adorniano, ele não reproduz o sistema sem a consciência de que o sistema só é necessário frente à realidade social. Como percebe Jameson,

É nesse sentido que a reintrodução consciente do sistema ou totalidade surge como uma solução para a clausura da identidade; o sistema não pode nos libertar das ilusões e miragens desta última, mas subitamente ele torna essas ilusões e miragens visíveis e permite um vislumbre do grande “encanto” [*der Bann*] mágico que dimensiona e imobiliza a vida moderna. (JAMESON, 1996, p. 46-47).

Ou seja, manter o sistema é necessário, por um lado, devido ao impulso crítico mobilizado contra o sistema que se perpetua na sociedade, e, conseqüentemente, em prol da exposição desse elemento universal que se impõe como interesse particular, isto é, ideológico, revelando-o como totalidade falsa. O sistema em Adorno é virado do avesso e explorado a partir da consciência da crítica do sistema e em prol do desencantamento da aparência totalizadora da sociedade capitalista. Desde que a sociedade é determinada por uma totalidade que serve para manter os interesses de classe, a invariância da negatividade explora essa constante social em benefício de sua autodestruição: uma vez que a ilusão gerada pelo sistema objetivado socialmente não existir mais, o sistema como negatividade também se aniquila.

Assim, a condição de particular e universal dentro da filosofia adorniana perde o seu chão sólido e Adorno busca mostrar isso quando se volta ao particular:

As categorias da crítica ao sistema são ao mesmo tempo aquelas que concebem o particular. O que um dia ultrapassou legitimamente o particular no sistema tem seus sítios fora do sistema. A visão, que interpretando colhe no fenômeno mais do que ele simplesmente é, e unicamente por meio daí, o que ele é, seculariza a metafísica. Só os fragmentos enquanto forma da filosofia seriam capazes de entregar às mônadas projetadas de maneira ilusória pelo idealismo o que lhes é devido. Elas seriam representações no particular da totalidade irrepresentável enquanto tal. (ADORNO, 2009a, p. 32).

O particular é pensado a partir da oposição ao sistema, impedindo que a teoria se estanque em concepções conceituais. Voltar-se ao particular é uma necessidade impelida pelo processo de transformação da filosofia. Porém, o particular não se mantém isolado, mas entra também em movimento após a crítica do sistema, ou do universal como falso. Sob o pano de

fundo dessa crítica, o particular não pode se manter da mesma forma, como puro particular. Ele é reconhecido, então, a partir de sua peculiaridade de fragmento, e retornado enquanto mônada; particular que se revela como universal – pois este universal não se faz presente – que não pode ser definido ou expressado de forma imediata. O deslocamento do particular então se reporta à condição do falso universal, transforma-se nesse contexto, por isso é que

O primado verdadeiro do particular só poderia ser ele mesmo alcançado a partir da transformação do universal. Instalar esse primado pura e simplesmente como existente é uma ideologia complementar. Ela encobre o quanto do particular se tornou função do universal, o que, segundo sua forma, ele nunca tinha deixado de ser. (ADORNO, 2009a, p. 32).

Essa dialética do particular insere-se, então, na forma do pensamento adorniano. Exploraremos mais este aspecto no próximo item.

3.2 Constelação, campo de forças, modelo: sistema não sistemático como experiência negativa?

A partir da influência de Marx, então, é que o pensamento de Adorno procura outra forma de apreensão da realidade, que não esteja presa à pretensão de totalidade do idealismo hegeliano, engendrada pela abstração da sociedade capitalista. Também em Marx já se mostra a necessidade de uma experiência que se componha do elemento corporal remetendo-se à necessidade da crítica. Um método adequado que faça jus ao materialismo de Marx e, ao mesmo tempo, dê conta das necessidades contemporâneas com as quais o pensamento filosófico se depara, é o intento da filosofia adorniana. Mas a crítica de Marx não excluía totalmente o idealismo de seu pensamento, e um retorno à influência de Hegel era importante como forma de contraposição ao materialismo vulgar da Segunda Internacional. A volta a Marx não se dá sem uma reflexão sobre os rumos do marxismo e seus resultados. Portanto, vários elementos do contexto histórico impeliram tanto Adorno como outros membros da Escola de Frankfurt a repensarem sua posição frente à tradição marxista, reelaborando a teoria de Marx.

Em *A Imaginação Dialética*, Martin Jay traça um panorama preciso do ambiente em que os filósofos da Escola de Frankfurt encontravam-se. O autor expõe, em uma comparação com os hegelianos de esquerda de 1840, como muito do contexto histórico dos frankfurtianos havia se transformado com relação à realidade social da época em que Marx viveu. A distância de Hegel, por exemplo, era grande, e uma retomada de seu pensamento exigia uma

passagem por filósofos que vieram depois dele, como Kierkegaard, Nietzsche, Husserl e Heidegger. As condições no campo econômico também eram muito diferentes, numa Alemanha que se encontrava no centro da modernização capitalista, com o domínio econômico dos monopólios. A existência de uma sociedade socialista havia sido, pelo menos em tentativa, concretizada na União Soviética. Além de que “Na década de 1930, (...) os sinais da integração do proletariado à sociedade eram cada vez mais visíveis” (JAY, 2008, p. 85).

Assim, uma das diferenças centrais entre a Escola de Frankfurt e a teoria de Marx era a descrença que predominava na época com relação à determinação do proletariado como classe que possibilitaria a crítica e a derrocada do capitalismo. Em um período em que se assistia à acolhida do nazismo pela maioria da população alemã, o proletariado não parecia representar mais uma força crítica, tal como Marx queria. Sem falar da absorção do proletariado pela indústria cultural, que foi percebida por Adorno e Horkheimer no exílio nos EUA, durante a Segunda Guerra. Portanto, em contraposição a outros pensadores de linhas vinculadas ao marxismo, como o Lukács de *História e Consciência de Classe* – apesar dessa obra ter sido muito importante como influência da leitura hegeliana de Marx e por sua elaboração do conceito de reificação –, os pensadores da Escola de Frankfurt afastavam-se da defesa do proletariado enquanto única manifestação social da crítica ao capitalismo. Como coloca Martin Jay: “Ao contrário, a teoria crítica se dispunha a se aliar a todas as forças ‘progressistas’ que estivessem dispostas a ‘dizer a verdade’.” (JAY, 2008, p. 130). Isto abre espaço para se pensar a sociedade não somente a partir da economia, mas pelo plano da cultura, a superestrutura que havia ganhado aspecto de categoria secundária para a tradição marxista.

Além disso, torna-se imprescindível a necessidade de se repensar o marxismo tendo em vista o terror que se tornou o stalinismo na URSS. Claro que a retomada da filosofia de Marx também se dirige ao seu afastamento com relação ao que se fez com ela no “Leste”. Contudo, Adorno não abre mão de pensar o que na filosofia de Marx possibilitou o totalitarismo stalinista. Não é o objetivo do nosso trabalho explorar esse tema profundamente, apenas apontar nessa direção, e levantar o que nela nos ajuda a refletir acerca dos rumos do pensamento adorniano. Pois é importante mostrar as diferenças com relação ao pensamento de Marx, e não só os aspectos de proximidade, para uma análise adequada.

O que Adorno mostra em Marx como o elemento que poderia ter colaborado para o surgimento do stalinismo e a degradação do marxismo àquilo que era definido pela sigla

Diamat, o materialismo dialético que predominava na URSS, pode ser pensado a partir de dois eixos: o primado da práxis e o déficit na elaboração da teoria do conhecimento. Dois lados que se complementam, de certa forma. O primado da práxis tem origem na célebre frase que se encontra nas “Teses sobre Feuerbach”: “Os filósofos apenas *interpretaram* o mundo de diferentes maneiras; o que importa é transformá-lo.” (MARX; ENGELS, 2007, p. 535). Em resposta a essa frase, Adorno inicia a sua *Dialética Negativa* afirmando que a possibilidade da filosofia resiste enquanto ela não precisa mais se realizar: “O juízo sumário de que ela simplesmente interpretou o mundo e é ao mesmo tempo deformada em si pela resignação diante da realidade torna-se um derrotismo da razão depois que a transformação do mundo fracassa” (ADORNO, 2009a, p. 11). Frente à impotência na qual a filosofia se encontra após a decadência de sua aventura pela possibilidade de transformação, a retirada do mundo parece ser sua única salvação, para não se integrar ao domínio da comercialização do conhecimento ou se degradar ao status de subordinada às ciências particulares, como instrumento de verificação de sua validade.

A transformação pela filosofia é percebida, assim, como a causa do próprio fracasso da razão, uma vez que aquela não se concretizou. O primado do pensamento que se regula pela transformação é colocado no centro do derrotismo do pensamento que se impele à existência, em prol da possibilidade da transformação. Pois a partir da consciência de que a necessidade de transformação levou ao escárnio da utopia, na realização do Estado socialista concreto como ápice da tirania, a razão que deveria ser transformadora da realidade não pode mais se sustentar. A partir disso, a volta para a práxis transformadora passa pela regressão da filosofia sobre si mesma. Pois, também, é somente no retorno ao pensar o pensamento que a dialética aparece. Apenas sem desprezar a experiência é que o materialismo leva em consideração de fato a dialética, essa que o materialismo vulgar dispensou pensando salvá-la, segundo Adorno. Sem a consciência da participação subjetiva, no materialismo, o sujeito não passa de reflexo do exterior.

Destarte, o que se deve retomar a partir da consciência do erro da filosofia que se propunha transformadora da realidade é a reflexão sobre a teoria do conhecimento, à qual não se deu a devida atenção. Para Adorno, Marx deixou de lado a importância de pensar o próprio conhecimento, e acabou sofrendo consequências por isto. Consequências que não deixaram de extrapolar a sua própria filosofia, produzindo uma espécie de definhamento do sujeito no processo do conhecimento, que, por resultado, fomentou um materialismo irrefletido. Essa ideia está clara na seguinte passagem:

Marx, que, por repugnância ante as disputas acadêmicas, extravasou sua raiva nas categorias epistemológicas como na loja de porcelanas do ditado popular, sobrecarregou de maneira demasiada certas expressões, como reflexo. A sua suposta supremacia é paga ao preço do momento crítico subjetivo. (ADORNO, 2009a, p. 176).

Por mais que a filosofia de Marx nunca tenha tido a pretensão de abandonar o sujeito no conhecimento, a sua falta de cuidado com relação ao pensamento epistemológico repercute na forma pouco dialética com que se coloca em certas passagens. Provavelmente as ideias de “primazia da práxis” e “prioridade da infraestrutura sobre a superestrutura”, por exemplo, foram expressas de tal forma, na obra de Marx, que prejudicaram a exposição da relação dialética que compõe a tensão interna dessas questões. Nessa “falha de comunicação” fica patente o déficit subjetivo causado pela forma desastrosa com a qual Marx se dedica a pensar a relação sujeito e objeto. Esse desdobramento da obra marxista realizado por Adorno força-o a pensar a condição do conhecimento. Pois, “Nenhuma teoria tem o direito de, em nome de uma modéstia agitadora, se colocar de modo estúpido contra o estado de conhecimento objetivamente alcançado. Ela precisa refleti-lo e levá-lo adiante.” (ADORNO, 2009a, p. 176).

Portanto, Adorno se volta para a teoria do conhecimento e os impasses de sua condição na atualidade. Como a crítica ao idealismo é irreversível, apesar da retomada de Hegel no contexto marxista, o pensamento se direciona no sentido de lidar com as consequências dessa crítica no campo epistemológico. Seria preciso, assim, enfrentar os impasses do idealismo sem abandonar o âmbito idealista. De que forma a filosofia pode existir, mesmo deixando de lado a pretensão da totalidade, é a questão sobre a qual Adorno se debruça. Se pensar a totalidade não é possível, o que fazer com aquelas grandes questões filosóficas que deram vida à filosofia durante toda a sua história?

Adorno dirige sua atenção a essa ideia, pois a atualidade da filosofia, a sua possibilidade de relevância em um momento histórico, passa por tais questões. Para entender como a filosofia pode continuar existindo, é preciso retomar as perguntas e respostas de sua história e colocá-las como principal questão, se não se quiser rebaixá-la a simples instrumento de justificação das ciências particulares. Então a questão fundamental da filosofia torna-se saber se

existe ainda alguma adequação entre as questões filosóficas e a possibilidade de respostas: se realmente o resultado da história do problema mais recente não é a impossibilidade, por princípio, de respostas para as questões filosóficas cardeais (Adorno, 2016a, p. 4).

De tal maneira, o problema da impossibilidade do conhecimento da totalidade pressupõe uma volta da filosofia sobre si mesma. Porque a questão fundamental passa a ser: é possível responder às questões fundamentais?

A resposta a este problema passa por uma reformulação da forma com a qual a filosofia deve pensar tais questões. Por isso a atualidade da filosofia depende do questionamento epistemológico e ao mesmo tempo a solução dos problemas formulados na história da filosofia pela dissolução de suas questões. Assim, Adorno vê no materialismo a melhor opção de romper com e ao mesmo tempo manter a importância dos principais temas filosóficos. Essa ideia já está de certa forma abordada no “Prólogo epistemológico-crítico” de Benjamin. Adorno certamente toma como princípio de reflexão a concepção de constelação em Benjamin, um retorno à questão da verdade neste autor pode ajudar a pensar a questão. Para Benjamin,

A verdade nunca se manifesta em relação, e muito menos numa relação intencional. O objeto de conhecimento determinado pela intencionalidade do conceito não é a verdade. A verdade é um ser inintencional, formado por ideias. O procedimento que lhe é adequado não será, assim, de ordem intencional cognitiva, mas passa, sim, pela imersão e pelo desaparecimento nela. A verdade é a morte da intenção. (BENJAMIN, 2013, p. 24).

Assim sendo, a verdade para Benjamin define-se em sua não intencionalidade, isto é, no fato de ser contemplativa e depender das ideias concretas, da forma como se configuram essas ideias, que estão no mundo empírico. Ao introduzir essa ideia de verdade, que ele diferencia dos procedimentos filosóficos que recriaram o mundo real na ordem das ideias, como a dialética hegeliana, ou do procedimento científico, que apenas acumula conhecimentos quantificados, determina que “A verdade não consiste em um intencional que encontraria na empiria a sua determinação, mas na força que marca a própria essência dessa empiria. O ser livre de toda a fenomenalidade, e o único detentor dessa força é ser do nome.” (BENJAMIN, 2013, p. 24). Desse modo, Benjamin opera uma recuperação do empírico a partir da ideia, já que não se poderia tomar os dados empíricos como imediatos ou a partir da razão, mas sim como fenômenos articulados em constelações que são, em última instância, nomes.

Adorno também promove o movimento de conferir ao seu pensamento uma característica de não intencionalidade, ou seja, que não pressupõe um significado escondido que deveria ser desvelado pela interpretação, mas as ideias podem ser expressas a partir da configuração de seus elementos. Estes elementos são recolhidos no mundo real, e não são transpostos a uma lógica sistemática, como em Hegel, por exemplo. Todavia ele não remete essa forma de pensar a uma teoria da nomeação que reverbera na teologia, mas ao

materialismo. As questões são pensadas como enigmas, ainda que não como passíveis de uma interpretação que deve adivinhar algo que está para além do próprio problema. Ao contrário: “A autêntica interpretação filosófica não aceita um sentido que já se encontra pronto e permanente por detrás da questão, e sim a ilumina repentina e instantaneamente e, ao mesmo tempo, a consome.” (ADORNO, 2016a, s/página). Esta questão também pode ser encontrada na obra de Benjamin, que usa uma metáfora semelhante para definir a forma de pensar o conteúdo do conhecimento:

mas este conteúdo não se revela no desvelamento, manifesta-se antes num processo que, para usar outra expressão metafórica, poderia ser visto como o momento em que se incendeia o invólucro que entra no círculo das ideias, como o incêndio da obra, no qual a sua forma alcança o máximo de intensidade luminosa. (BENJAMIN, 2013, p. 19-20).

Porém, os elementos que Adorno pressupõe em seu método como partes da constelação, os elementos particulares que formam as constelações, não são considerados, como em Benjamin, suficientes em sua simples exposição na sua configuração como um mosaico. Há, para Adorno, a necessidade de estabelecer a conexão com o universal que não pode ser pensado concretamente, para que o material da constelação ganhe sentido crítico. Adorno remete-se, portanto, à necessidade conceitual em relação ao particular, a partir do pensamento sobre o particular. Talvez seja essa uma diferença primordial das teorias de ambos os filósofos.¹⁰

Este procedimento ocorre com a relação dos elementos particulares que são organizados em constelações e formam figuras que produzem a resposta à questão colocada e ao mesmo tempo dissolvem a questão mesma, uma vez que os elementos que dão base à constelação advêm da realidade empírica e fazem parte do contexto histórico que se revela como a fonte verdadeira do problema. Esta solução não parece se distanciar do que encontramos na obra de Marx, ficando claro, especialmente, nas suas críticas à Hegel supracitadas. Assim, perceber que as questões devem se remeter à realidade dissolve a necessidade do sujeito absoluto na filosofia hegeliana, que impõe seu sistema fechado a todo e qualquer objeto de sua filosofia. Adorno distingue inicialmente duas formas de pensar as questões filosóficas: a da ciência é investigação, que somente pressupõe dar respostas, sem questionar os problemas; e a interpretação, essa a da filosofia, que parte da investigação das

¹⁰ Sobre isto, diz Adorno: “não se precisa de maneira alguma partir do conteúdo específico em direção às investigações metafísicas, tal como acontece na *Origem do drama barroco alemão* de Benjamin, investigações que tomam o próprio conceito de verdade como constelação.” (2010, p. 142). Voltaremos à divergência entre Adorno e Benjamin no terceiro capítulo.

ciências particulares, mas promove uma desconstrução dos problemas filosóficos a partir do recurso à práxis.

A pergunta que foi feita não possui mais importância frente aos fatos históricos que se demonstram fundamentais, já que as respostas a quaisquer perguntas não podem ser encontradas pelo pensamento a-histórico. As respostas não são autônomas com relação à realidade histórica, pois o pensamento já está mediado pelo contexto em que se desenvolve, pelos fatos históricos que expõem a fragilidade das questões pressupostas como dadas e imutáveis. O exemplo dado por Adorno na aula inaugural é a figura da forma mercadoria, que teve origem na filosofia de Marx. A partir dessa ideia, a pergunta sobre a coisa em si kantiana já não faz sentido, já que a presença histórica da forma mercadoria pressupõe algo muito mais real que qualquer realidade para além da percepção da razão humana¹¹. Nesse âmbito, a questão perde a relevância, dissolvendo-se na necessidade de outra forma de pensar a realidade. No entanto, apesar das duras críticas à Hegel, nem Marx nem Adorno abrem mão da dialética. Ao contrário, a ideia é justamente relacionar materialismo e dialética.

Somente a dialética permite a relação recíproca entre teoria e práxis, sendo capaz de possibilitar que as questões sejam buscadas a partir das leis inerentes à própria sociedade. Pois a dialética parte da consciência de que não há outra saída para a filosofia que pensar a si mesma como um processo que precisa do seu exterior como mediação do saber; ou seja, o núcleo da experiência hegeliana se mantém. Esse objeto é imanentemente histórico, não surge do pensamento, mas sim da lei de seu próprio movimento. Por isso que apenas organizar seus elementos em constelações, formando figuras, é o suficiente para superar as grandes questões filosóficas e mostrar que elas já não possuem respostas prontas, como o resultado final de uma equação. Para usar uma chave metafórica que transpareça a finalidade desse pensamento materialista:

Para a filosofia interpretativa trata-se de fabricar uma chave que abra de golpe a realidade. E quanto à medida das categorias-chave, a coisa se coloca de modo singular. O antigo idealismo escolheu umas grandes demais; não entram de maneira nenhuma no olho da fechadura. O puro sociologismo filosófico as escolhe muito pequenas; a chave entra, mas a porta não se abre. (ADORNO, 2016a, s/página).

Ou seja, a interpretação filosófica deve levar a cabo o desafio de colocar em prática uma forma de experiência que não se perca no ímpeto subjetivista de trabalhar com ideias amplas

¹¹ Mas Adorno mantém a ideia de que existe algo exterior ao sujeito, ideia que é a base da experiência kantiana. A impossibilidade de se conhecer a coisa em si, porém, faz com que a filosofia kantiana se feche na subjetividade. A questão não desaparece ao se dissolver, ganha outra perspectiva.

demais, alheias à realidade social; nem se limite à simples investigação dos fatos que aparecem imediatamente no campo social, sem dar-lhes uma interpretação.

Como citamos anteriormente, os elementos particulares do processo do conhecimento são agrupados em constelações tanto por Benjamin quanto por Adorno. Este procedimento está ancorado, principalmente, na percepção de que a realidade é fragmentada e contraditória, por baixo da aparente ordem coesa da sociedade capitalista. Talvez este seja o principal elemento que oriente a filosofia adorniana a não se restringir a uma teoria econômica da sociedade. Já que a sociedade como um todo sofre das contradições econômicas, os momentos não se separam, a própria razão sucumbe à primazia da quantificação que impera no capitalismo. A partir disso se torna preciso uma forma de escrita capaz de expressar as cesuras sociais e, ao mesmo tempo, relacionar particular e universal de forma que não seja uma abstração de elementos semelhantes dos particulares, tal como a relação entre gênero e espécie.

Nesse sentido, o ensaio adorniano pressupõe que sua expressão não seja apenas a determinação do universal de forma direta, mas organizando seus elementos para construir mosaicos cujas particularidades são mediadas entre si, concebendo-as em um campo de forças. A organização dos elementos aponta ao universal que não é indicado diretamente, uma vez que afirmar uma totalidade seria preestabelecer-se como sistema. O tatear, o arriscar-se em próprio voo faz parte da necessidade da sobrevivência da filosofia, portanto. Uma vez que simplesmente supor a compreensão da totalidade já não se mostra uma real possibilidade, é preciso buscar nos elementos históricos a medida do conceito, no particular a medida do universal. Na filosofia de Adorno, a possibilidade do pensamento filosófico se dá apenas com a reinvenção de suas bases, e essa reinvenção interna da filosofia não está dissociada da crítica social. Se o pensamento já é resultado do processo histórico, e não é possível deslocá-lo a um plano a-histórico, em que suas verdades imutáveis guardarão todas as respostas, questionar o método filosófico é questionar as premissas que o fizeram surgir, ou seja, a sociedade. Assim, método e história estão entrelaçados e se a filosofia não quiser cair em sua dissolução precisa manter-se predisposta a ser atual conforme a interpretação dos elementos sociais, promovendo a dissolução dos problemas, relacionando-os com seu elo histórico.

Segundo Roger Foster, a autoconsciência (*Selbstbesinnung*) é este momento do pensamento adorniano em que a filosofia chega à consciência de sua própria dependência: “Este é o processo em que a filosofia leva à expressão a experiência histórica que é a condição de possibilidade dos seus conceitos.” (FOSTER, 2007, p. 21). Mas isto não quer dizer que a

filosofia deve ser pensada como se fosse causada pelo contexto social, que, na verdade, a reduziria à ideologia. Antes, essa ideia se refere ao “significado cognitivo exaustivo do conceito, resgatado em oposição ao seu papel como um instrumento de subsunção ou classificação sob a autoridade do sujeito constitutivo.” (FOSTER, 2007, p. 21). Isto é, os conceitos não devem ser gerados por imposição da ordem social, o que engendraria justamente o tipo de pensamento que reproduz a lógica do conceito que somente classifica os dados da realidade, dentro da racionalidade em que o sujeito produz todo o universo do que pode ser conhecido.

Essa forma de relação causal é o que o pensamento adorniano critica. Somente com a consciência de que o pensamento não está isolado da sociedade, de que há uma influência determinante da realidade externa na sua constituição, é que esta causalidade pode ser transformada. Portanto, Adorno percebe a necessidade de se opor ao pensamento reificado por meio da autoconsciência da dependência dos conceitos com relação à sociedade. Apenas colocando em primeiro plano essa ideia é que se faz possível resistir a sucumbir ao padrão social de racionalidade, pois os conceitos passam a expressar justamente essa relação que era oculta ao sujeito constitutivo. Deste modo, os conceitos revelam-se como parte da experiência histórica que os criou e expressam essa verdade que nem sequer é determinada pelo sujeito do conhecimento, que fica à mercê dessa experiência:

É por isso que, para Adorno, a verdade filosófica excede a intenção autoral. A forma de entender essa ideia é afirmando que o que os conceitos expressam na linguagem excede o que eles dizem quando são *colocados em uso* como conceitos que sintetizam a experiência. (FOSTER, 2007, p. 21).

Por conseguinte, a forma ensaio comporta em si a autoconsciência da relação entre filosofia e sociedade, não se deixa fechar em um pensamento coeso, contrapõe-se ao sistema, englobando em si a fragmentação que se impele ao questionamento da relação entre universal e particular. Aqui, a forma se encontra com o conteúdo, elaboração que foi planejada e incorporada por Adorno desde os primeiros anos como professor. Mas o ensaio não é por si só portador da crítica social, ele parte do terreno crítico que já expusemos aqui, senão poderia ser subjugado pela racionalidade subjetiva que tanto se desejava criticar. Mesmo assim, a forma ensaio é decisiva enquanto ponto de confluência da crítica ao sistema e se coloca como terreno fértil para a experiência intelectual almejada pelo filósofo. De fato, se *O ensaio como forma* (1958) pode ser definido de alguma maneira, tal definição não deveria ser baseada apenas na ideia de que o ensaio descreve a forma com a qual Adorno e outros filósofos de sua época pretendiam colocar em prática suas filosofias, porém, antes, como a exposição da

experiência intelectual pretendida por ele. Um modelo de experiência que não se limite à totalidade e que possua a negatividade como sua força motora.

O ensaio como forma é permeado pela unidade silenciosa da experiência intelectual, gerada, muito provavelmente, pelo impulso em direção a algo que não seja incorporado no corpo homogêneo da sociedade administrada. Esta experiência encontra expressão na forma ensaio, tanto em sua confecção como na relação do leitor com o texto. Ambos os momentos do texto estão presentes e se conjugam na ideia de experiência intelectual. Assim como o outro duplo momento, a forma com a qual as ideias surgem em seu espectro e o conteúdo que se desenrola com seu movimento, também convergem no âmbito dessa experiência.

A experiência intelectual se manifesta na produção filosófica pois se coloca como necessidade de não se integrar ao padrão científico do conhecimento, seu exercício não deve se condensar no conjunto de teses que se afirmam a partir de testes de validade. Fugir do domínio da ciência se torna necessário porquanto o proceder científico está determinado por critérios quantitativos, que padronizam e neutralizam o pensamento qualitativo, necessário à crítica social. Adorno vê como possibilidade de escapar das malhas da ciência, que lança seus tentáculos sobre as diversas formas de pensamento, pela literatura de Marcel Proust e a experiência que o escritor utiliza: a experiência individual.

Tal experiência não deixa de estar integrada ao mundo burguês, com sua ideia de domínio da individualidade, mas no contexto da totalidade do pensamento científico, esse momento de autonomia do indivíduo burguês se mantém contra a padronização social. Adorno contrapõe o conceito de indivíduo à sua fonte real, o indivíduo empírico, e percebe que ele não corresponde ao seu conceito. Apesar do ideal do indivíduo como *homo economicus* ter sido exaltado pelo pensamento burguês, o que haveria de fato seriam indivíduos universais encarnados socialmente que absolutizam o seu pensamento com base na ideologia predominante.

A possibilidade de uma experiência individual de fato seria apenas existente a partir do rompimento com as premissas que determinam o pensamento através da totalização de um interesse particular, o interesse que mantém a sociedade dividida em classes. O momento do indivíduo é mantido, nesse contexto, enquanto resistência à padronização do pensamento. Portanto, a experiência passa pelo indivíduo como parte da necessidade de se desvencilhar da imposição social, do pensamento reificado. A experiência de Proust é o modelo do homem experiente, que produz um tipo de conhecimento que não seria desprezado mesmo não se adequando aos padrões científicos de julgamento: “Não passaria pela cabeça de ninguém,

entretanto, dispensar como irrelevante, arbitrário e irracional o que um homem experiente tem a dizer, só porque são as experiências de um indivíduo e porque não se deixam facilmente generalizar pela ciência.” (ADORNO, 2003, p. 23).

Em contrapartida, a experiência individual não pode ser pensada apenas como individual, uma vez que o indivíduo é mediado por algo maior, o contexto histórico em que está situado. Na base dessa ideia está a percepção de que o indivíduo, para se constituir como indivíduo, deve ser mais que uma singularidade absolutizada cuja forma o indivíduo empírico encarna, coagido sob o manto do sujeito transcendental (ADORNO, 1995). A diferença entre estas duas concepções de individualidade situa-se na impossibilidade da existência do indivíduo no capitalismo tardio, uma vez que a ideia de individualismo que impera em seu fundamento é ideológica. A homogeneização do todo não deixaria espaço para o que é diverso, a existência do indivíduo, cuja essência, sua idiosincrasia, é sufocada permanentemente no âmbito social pela aparência ideológica. Essa aparência pode ser verificada no âmbito da cultura, nos diversos bens de consumo que circulam na indústria cultural, expondo a forma com que a ideia de esclarecimento que se opôs ao mito acaba por se tornar mito sob o domínio da racionalidade instrumental (ADORNO; HORKHEIMER, 1985). O que nos interessa dessa ideia é entender que o indivíduo determinado pelo plano da falsa totalidade se identifica com ela, perpetua sua padronização, funcionando como peça do mecanismo que mantém esse elemento universal, que se impõe a partir de uma só determinação de pensamento, e não da pluralidade que se pode encontrar ao comparar o objeto com seu conceito e questioná-lo a partir da negatividade do pensamento¹².

Nesse sentido, indivíduo não é o átomo que se isola em um mundo solipsista, ao contrário, é a diferença necessária à consciência social. O sofrimento do indivíduo é o sofrimento de quem não se encaixa nos padrões sociais e é adestrado para assegurar sua

¹² Isto não significa uma defesa do individualismo singularizado, mas a necessidade de pensar outra forma de indivíduo, que não está presa à forma da racionalidade que iguala tudo, mas que resiste, que se opõe ao pensamento hegemônico e rompe com a forma da hegemonia, como era o proletariado, para Marx. No modelo da liberdade da *Dialética Negativa*, Adorno aborda a questão do indivíduo de forma ampla. A ideia que aqui propomos pode ser fundamentada pela seguinte colocação: “O indivíduo só encontra a humanidade no momento em que toda a esfera da individuação, incluindo aí o seu aspecto moral, é percebido como epifenômeno. Por vezes, a sociedade como um todo, sobressaindo ao desespero de seu estado, defende, contra os indivíduos, aquela liberdade que protesta em nome da não-liberdade daqueles. Por outro lado, na era da opressão social universal, é somente nos traços do indivíduo massacrado e violado que sobrevive a imagem da liberdade contra a sociedade. Onde essa liberdade se refugia em cada época histórica, ela não pode ser decretada de uma vez por todas. A liberdade torna-se concreta nas figuras alternantes da repressão: na resistência a ela.” (ADORNO, 2009a, p. 222).

sobrevivência. A experiência individual é, assim, momento necessário para garantir que não se molde a realidade a partir da subjetividade isolada que acaba por se tornar objetificada, sem a consciência da necessidade de se pensar a sociedade como parte do próprio sujeito, ou seja, o sujeito como resultado. O *diferenciar-se* encontra, igualmente, o outro lado da moeda: a sua determinação social. Uma vez que esta é transparente ao indivíduo, é possível uma relação, não de determinação, mas de negatividade, de crítica frente a essa realidade: romper com a forma do conhecimento que acaba sucumbindo à determinação social passa a ser compulsória, crítica do conhecimento é crítica social (ADORNO, 1995). Por isso, para Adorno, a relação do ensaio com a experiência “é uma relação com toda a história; a experiência meramente individual, que a consciência toma como ponto de partida por sua proximidade, é ela mesma já mediada pela experiência mais abrangente da humanidade histórica.” (ADORNO, 2003, p. 26).

Tal experiência é colocada em prática pelo ensaio, experiência que se choca contra a ideia de que o indivíduo se relacionaria com as coisas de maneira imediata, experimentando a realidade de forma isolada. Adorno leva, dessa forma, um aspecto central da dialética hegeliana, de que o mediado é menos abstrato que o imediato, às últimas consequências. O plano histórico sobe ao palco como pressuposto para o pensamento ensaístico, que não se contenta com a divisão entre transitoriedade e eternidade; denuncia como intenção subjetivista a primazia do pensamento abstrato sobre o transitar histórico. Sua força vem do fato de que deixa o objeto derivado historicamente falar e isto denota a impossibilidade da sua definição estática, de se fechar em um método pronto, pois o ensaio procura “eternizar o transitório.” (ADORNO, 2003 p. 27).

Destarte, a relação de interpretação exposta em *O ensaio como forma* se porta não como uma descrição de um método a ser seguido, mas como o seu antídoto: em sua base está a experiência. A experiência intelectual somente é compreendida de fato como a abertura do pensamento para seu objeto de estudo e não a formulação desse objeto dentro de um programa estabelecido previamente. O que o sujeito faz é estabelecer as mediações que se relacionam no objeto selecionado, como já citamos antes, em constelação. A exposição das mediações encarrega-se de compreender as questões levantadas, negando-se a dar definições dos conceitos utilizados. O ensaio não pode, assim, se pensar como princípio fundador de conceitos, uma vez que a experiência intelectual o propõe a se relacionar com a realidade como resultado, impedindo de se considerar uma instância que, de fora, lançaria sua própria perspectiva teórica sobre tudo.

A experiência abordada por Adorno se dá a partir da realidade social e faz uso dessa consciência. Faz jus ao objeto, trazendo-o para dentro de si e organizando seus momentos; faz jus à linguagem, sem menosprezar o pressuposto histórico fundamental de sua formação. A dificuldade que o texto adorniano pode representar, uma vez que não se define conceitos, assumindo que o conceito já possui uma significação própria pela linguagem, é compensada pela forma de exposição. Isto pressupõe uma maneira de experimentar o texto que foge da lógica padrão, como se o próprio leitor precisasse apalpar o texto, sentindo-o horizontalmente, em oposição do aprofundamento vertical, analítico. Compreende-se, dessa maneira, o ensaio pela exploração dos elementos que aparecem, relacionando-os entre si e cada ensaio entrelaçado com outros ensaios. Experimenta-se o texto como o estudante de línguas que aprende no país estrangeiro a falar um idioma desconhecido, sem procurar o significado das palavras no dicionário (ADORNO, 2003). Por isso, podemos dizer que a própria forma de exposição do pensamento, o “como”, nas palavras de Adorno, expressa uma relação diferente de experiência textual, uma que se põe como rompimento dos grilhões do pensamento compartimentado maquinalmente.

Nesse âmbito, há, na relação entre os conceitos no ensaio, o estabelecimento da relação com a superfície do texto que se projeta para além daquilo que pode ser dito textualmente, algo que não pode ser expresso por definições predicativas e somente se propaga pela experiência com o texto. Para Foster (2007), Adorno deseja recuperar a experiência através da linguagem, ele gostaria de zelar pela expressão que teria sido perdida num mundo desencantado. O “mundo desencantamento”, conceito de Weber, usado por Foster parecer priorizar essa característica do esclarecimento como algo ruim em si, e não dentro do contexto no qual o esclarecimento, tentando destruir o mito, se tornou mito, como mostram Adorno e Horkheimer na *Dialética do Esclarecimento*. Porém, a ideia de “mundo desencantado” é retomada por Adorno em diversos momentos de sua obra. Cabe, então, uma reflexão sobre a questão.

Em última instância, há a absolutização do desencantamento como necessidade do esclarecimento tomar o lugar do mito como forma dominante da razão, por isso, encantando o desencantamento. Esse aspecto da razão torna-se dominador, coercitivo às outras possibilidades de se pensar, o conceito, por exemplo, acaba se tornando autônomo, pois perde a historicidade, a sua fundação na sociedade, uma vez que a razão se eleva como instância de dominação. Isso deriva um duplo processo crítico: por um lado, há a necessidade do desencantamento, em sentido lato, rompendo com a hipóstase do sujeito que se eleva como

dominação da racionalidade instrumental; por outro lado, do encantamento, em sentido estrito, enquanto crítica interna da padronização quantitativa do valor de troca, que acaba submetendo tudo à sua abstração.

Não se deve perder de vista, assim, que o desencantamento é um momento inerente à razão instrumental, que abarca tudo pelo seu pressuposto classificatório, mas não deixa de ser resultado da coerção da realidade social, a reificação como figura da consciência da sociedade capitalista. O mundo desencantado remete-se à ideia de que o valor de troca se transforma no padrão de vida social, tornando a relação entre pessoas uma relação entre coisas, como é possível perceber no capítulo em que Marx aborda a questão do fetichismo da mercadoria, n' *O Capital*. Também podemos ver um princípio de desdobramento dessa ideia no seguinte trecho do *Manifesto Comunista* (1848):

Onde quer que tenha conquistado o poder, a burguesia destruiu as relações feudais, patriarcais, idílicas. Rasgou todos os complexos e variados laços que prendiam o homem feudal a seus “superiores naturais”, para só deixar subsistir, de homem para homem, o laço do frio interesse, as duras exigências do “pagamento à vista”. Afogou os fervores sagrados da exaltação religiosa, do entusiasmo cavalheiresco, do sentimentalismo pequeno-burguês nas águas gélidas do cálculo egoísta. Fez da dignidade pessoal um simples valor de troca; substituiu as numerosas liberdades, conquistadas duramente por uma única liberdade sem escrúpulos: a do comércio. Em uma palavra, em lugar da exploração dissimulada colocou uma exploração aberta, direta, despuorada e brutal. (MARX; ENGELS, 2010, p. 42).

É possível perceber, nessa crítica ao papel revolucionário da burguesia, uma antecipação da dialética do esclarecimento, mesmo que concisamente. Marx percebe que a burguesia se opôs ao pensamento feudal, questionando os seus procedimentos “mitológicos” como pressupostos para ratificar a dominação. Mas manteve em sua forma a mesma premissa da dominação, substituindo o elemento mítico pela sua forma de racionalização instrumental. O que Adorno e Horkheimer teriam desenvolvido, então, em sua célebre obra, seria o desdobramento profundo dessa ideia, que já estava contida de forma condensada no pensamento de Marx.

Essa ideia também influencia Benjamin, embasando a percepção de que não é mais possível fazer experiências na modernidade. Devido à determinação totalizadora da racionalidade técnica a descrição da realidade perde a qualidade narrativa, e a expressão artística precisa se transformar para conseguir se expor de forma adequada. Essa mudança na maneira de exposição passa a ser, no entanto, o próprio diagnóstico dessa ausência da possibilidade de fazer experiências. A exposição da realidade precisa, portanto, ser elaborada de forma a conseguir expressar algo que não está acessível simplesmente ao se descrever o

que está dado de forma imediata, uma vez que a aparência social determina todos os momentos do mundo que podemos apreender imediatamente.

Transpondo essa ideia para a teoria, para Adorno, seria preciso desenvolver uma forma de organização da exposição dos conceitos em que seja expressa a ideologia da aparência social, que se contraponha ao todo. Essa exposição deve comprovar que os conceitos estabelecidos dentro desse contexto não estão de acordo com os objetos aos quais se referem. A asfixia da experiência precisa ser relatada pela dificuldade de se apreender os conceitos de forma clara e concisa. Somente faz jus a esta realidade o pensamento que expõe as fraturas da sociedade contra a ordem falsamente harmônica. Como percebe Foster: “Aqui, os conceitos não aparecem como um mecanismo que classifica um conteúdo, eles são, pelo contrário, uma superfície na qual a experiência histórica mundial se expressou.”¹³ (FOSTER, 2007, p. 72).

Tal experiência se caracteriza por uma forma peculiar que não se deixa limitar pelo procedimento científico de análise do objeto, ou pelo sistema que pressupõe uma coerência fechada. Seu modelo desenvolve-se a partir da alinearidade dos pensamentos, que não podem ser coagidos por um esquema estático. Valendo-se da ideia de constelação, os momentos do objeto pensado não se encontram conectados de forma dedutiva, mas entrelaçam-se horizontalmente, como uma colcha de retalhos.

O pensador, na verdade, nem se quer pensa, mas sim faz de si mesmo o palco da experiência intelectual, sem desemaranhá-la. (...) O ensaio, contudo, elege essa experiência como modelo, sem entretanto, como forma refletida, simplesmente imitá-la; ele a submete à mediação através de sua própria organização conceitual; o ensaio procede, por assim dizer, metodicamente sem método. (ADORNO, 2003, p. 30).

Se há uma face metodológica do ensaio adorniano, esta consistiria na reformulação da relação entre sujeito e objeto, da busca por uma forma de experiência que deixe transparecer a não verdade social e coloque em questão a condição da experiência na atualidade. O lado não metodológico da coisa se forma a partir da necessidade dessa experiência ser traduzida pelos conceitos que são encontrados no que é pensado, limitando a intenção do pensamento sobre o objeto, pois é através da organização dos conceitos que o sujeito vem à tona no conhecimento. Esse princípio de disposição dos conceitos concede uma relação entre os momentos do objeto que não é hierárquica, que não parte da ideia de classificação ou de predicação; antes, revela-se como a suspensão de determinações petrificadas.

¹³ Essa ideia refere-se à influência da teoria da linguagem desenvolvida por Benjamin em sua obra de juventude. Foster dedica-se a essa relação no segundo capítulo de seu livro, *Adorno: the recovery of experience*.

Os conceitos se tornam mais abrangentes, eles podem ganhar aspectos diferentes dependendo do momento em que estão posicionados, dependendo da relação com os outros conceitos. Cada elemento se entrelaça ao outro, estimulado pela experiência que o põe em movimento. Este impulsionar-se de cada fragmento da constelação constitui uma espécie de automotor do pensamento, não um motor primeiro, mas como a lei da inércia, uma vez que os elementos se envolvem entre si dentro da experiência intelectual, são compelidos para além deles mesmos, no que poderíamos descrever como um processo descontínuo. O que os mantém juntos não se reporta a uma totalidade em que os conceitos progridem continuamente, mas eles se relacionam lateralmente, em um todo que não é imposto estruturalmente, mas pela relação interna de atração moldada pela interação que as coisas físicas expressam:

No ensaio, elementos discretamente separados entre si são reunidos em um todo legível; ele não constrói nenhum andaime ou estrutura. Mas enquanto configuração, os elementos se cristalizam por seu movimento. Essa configuração é um campo de forças, assim como cada formação do espírito, sob o olhar do ensaio, deve se transformar em um campo de forças. (ADORNO, 2003, p. 31).

Certamente a escolha do termo *campo de forças* para descrever a relação entre os elementos do ensaio não é à toa. Não pode ser por acaso que o termo campo de forças seja derivado da relação de forças existente entre massas ou energia na física. Nem mesmo pode ser estranho que este campo de forças esteja inserido em constelações. Há uma influência direta entre como as coisas se relacionam exteriormente ao sujeito e a forma de elaboração do pensamento. Pois as descobertas da física, que eram recentes na época de Adorno, endossavam a tendência materialista de romper com o sujeito constitutivo, expondo o imperativo de que tempo e espaço não são formas com que a razão organiza o mundo externo; mas estruturas externas que se expandem aos domínios da razão, em última instância, confirmando que homem é natureza: a própria razão já se constitui de elementos que estão configurados fora de seu domínio. O campo de forças que relaciona os objetos físicos no contexto de uma constelação é o campo gravitacional, teoria criada por Einstein, com base na formulação da lei da gravidade de Newton. Para Einstein, cada coisa que possui massa faz com que o tecido do espaço ao seu redor se curve e é esse impacto físico que causa a atração gravitacional. Essa curva, que só pode ser percebida entre objetos que possuem massa elevada, é uma alteração física no espaço, que seria, como conclusão da teoria da relatividade, unificado com o tempo, formando a ideia de espaço-tempo.

Se a filosofia não deve se deixar determinar pelo procedimento do pensamento das ciências particulares, pois então passaria a ser simplesmente um meio de fundamentação para

a ciência, pode, a partir da sua emancipação, reestabelecer a conexão que se perdeu por força da determinação do pensamento padrão, e apropriar-se das descobertas da física sem perder sua consistência filosófica:

Se a filosofia, fatalmente cindida das ciências da natureza, consegue efetivamente apelar para a física sem um curto-circuito, isso se dá em um tal contexto. Seu desenvolvimento desde Einstein explodiu com consistência teórica a prisão da intuição e a prisão do caráter a priori de tempo, espaço e causalidade. (ADORNO, 2009a, p. 161).

Esta relação sugere que a ideia de campo de forças tenha justamente a pretensão de demonstrar como há algo irreduzivelmente objetivo na forma de apropriação do sujeito.

A percepção sensível não forma o aparato intelectual a partir apenas de pontos ou estruturas preestabelecidas, moldando-as a partir dessa origem elementar, mas, “a imagem perceptiva contém, de fato, conceitos e juízos.” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 155). O termo campo de forças é utilizado a partir da consciência de que o sujeito é mediado pela objetividade que o cerca, que os conceitos também pertencem à ordem estabelecida objetivamente, e que já estão no sujeito numa determinação vinda do exterior. Para que a primazia do objeto seja possível, então, torna-se necessário restaurar algo que se perdeu das relações concretas entre os conceitos. Isto mostra que não é possível uma separação total entre sujeito e objeto, mas também não há como estabelecer uma igualdade entre ambos.

O sujeito, por seu lado, não permanece passivo nessa interação. Se a forma de pensar sobre o mundo exterior já está definida pelos elementos anteriores que estão dispostos no mundo físico e são apreendidos pela sensibilidade, revelando a conexão entre homem e natureza, há, por outro lado, a necessidade de projeção, do mundo interior no exterior, que o sujeito realiza a partir daquela determinação primeira dos sentidos. Dessa forma, a separação entre interior e exterior só se dá posteriormente, com a necessidade de dar conta da diferença que existe entre os objetos do pensamento e as coisas que conhecemos pelos sentidos. Para dar conta desse exterior como algo diferente do eu, há o imperativo de se projetar algo do eu no mundo exterior.

Adorno e Horkheimer utilizam-se do termo psicanalítico *projeção*¹⁴ para analisar o antissemitismo a partir da paranoia, na *Dialética do Esclarecimento* (1944), mas realizam

¹⁴ Tal ideia tem influência explícita do termo *projeção* da psicologia, mais precisamente da psicanálise de Freud. Em Freud, o termo aparece primeiramente como um mecanismo de defesa, que projeta inclinações internas indesejáveis ao plano externo. Mas o termo também ganha o aspecto adotado por Adorno, como podemos ver em *Totem e Tabu*: “Mas a projeção não é criada para defesa, também ocorre onde não há conflitos. A projeção de percepções internas para fora é um mecanismo primitivo,

uma distinção do termo com relação ao seu papel na paranoia, e uma apropriação deste, aproximando-o de sua perspectiva da relação recíproca entre sujeito e objeto. Como poderemos perceber, a projeção é um momento primordial para o processo do conhecimento, e retomando esse conceito, o aproximam à ideia de mediação, que tem raiz na dialética hegeliana. Nesse mesmo sentido, para Adorno e Horkheimer,

O sujeito recria o mundo fora dele a partir dos vestígios que o mundo deixa em seus sentidos: a unidade da coisa em suas múltiplas propriedades e estados; e constitui desse modo retroativamente o ego, aprendendo a conferir uma unidade sintética não apenas às impressões externas, mas também às impressões internas que se separam pouco a pouco daquelas. O ego idêntico é o produto constante mais tardio da projeção. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 155).

A formação do eu é, para Adorno, consequência da projeção necessária, que é condição para o indivíduo apreender o mundo que percebe pelos sentidos como uma unidade exterior a si. A noção de um mundo exterior como unidade, então, é possível somente a partir da projeção, que é desenvolvida pelo rastro que as coisas deixam nos sentidos. A unidade interna se forma posteriormente à formação dessa unidade exterior da projeção, como diferença do que é pensado como outro, este exterior estranhado de si. Freud é necessário, nessa questão, para recuperar a mediação hegeliana, sem a necessidade do recurso ao sujeito absoluto hegeliano. Objeto é sujeito, não como parte de um sujeito único, mas como externalização do que já estava formado como parte da objetividade no sujeito.

Dessa forma, Adorno formula a sua ideia de mediação que pressupõe uma base materialista: a formação do sujeito já tem sua gênese na concretude do mundo exterior, e é somente com essa consciência, de que o sujeito depende do mundo exterior como pressuposto do conhecimento, que a sua reflexão ganha fôlego e se forma aquilo que ele chama de segundo giro copernicano (1995). Ele se afasta do empirismo, que perceberia os dados empíricos imediatos como objetos acabados e que preenchem a razão e, de qualquer forma, permanecem no subjetivismo. Mas também não planeja um retorno ao idealismo, em que o sujeito constitutivo produziria os objetos do conhecimento; propõe a revisão desta ideia. Tal revisão consiste justamente em aliar a concepção de experiência hegeliana, a mediação entre sujeito e objeto, e a concepção de que não é o sujeito que se projeta no interior de si, para ele mesmo, como exterior, mas o objeto é que perpassa o sujeito em toda a sua extensão, e somente enquanto objeto o sujeito é sujeito.

ao qual estão sujeitas nossas percepções sensoriais, por exemplo, e que normalmente tem o papel principal na configuração de nosso mundo externo, portanto.” (FREUD, 2012, p. 107).

A reflexão só é possível nesse momento de mediação entre sujeito e objeto, e não, como se poderia pensar, no puro ato da razão. Este é precisamente o processo da experiência espiritual ao qual Adorno faz referência em *O ensaio como forma* (1958), uma experiência que já está presente na *Dialética do Esclarecimento*, que dificilmente poderia ser criticada como aporética por não se remeter a uma saída convincente para os problemas da razão instrumental – razão, esta, que Adorno e Horkheimer perceberam como totalitária, proporcionaria o fechamento das possibilidades de transformação da realidade. Pois a aporia não é uma determinação do sujeito do conhecimento, é uma condição da sua relação com o objeto. Além disso, essa forma de se pensar a realidade, de uma perspectiva crítica, já se remete a algo que não se fecha naquilo que é questionado. No movimento dos conceitos, na experiência, vislumbra-se algo para além deles. Pois a consciência do fechamento das possibilidades é justamente o resultado da experiência que se propulsiona como o que recupera a expectativa da reconciliação, a mediação entre sujeito e objeto:

Só a mediação, pela qual o dado sensorial vazio leva o pensamento a toda a produtividade que ele é capaz e pela qual, por outro lado, o pensamento se abandona sem reservas à impressão que o sobrepuja, supera a mórbida solidão em que está a natureza inteira. Não é na certeza não afetada pelo pensamento, nem na *unidade pré-conceitual da percepção e do objeto*, mas na sua *oposição refletida*, que se mostra a possibilidade da *reconciliação*. A distinção ocorre no sujeito que tem o mundo exterior na própria consciência e, no entanto, o conhece como outro. É por isso que esse refletir, que é a vida da razão, se efetua como projeção consciente. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 156 – grifo nosso).

Essa unidade pré-conceitual da percepção e do objeto a qual Adorno e Horkheimer fazem referência é o sujeito da experiência hegeliana, que gostaria de ter realizado em sua configuração a reconciliação entre sujeito e objeto. A oposição refletida dessa unidade é a primazia do objeto, a ideia de que é pelo objeto que o sujeito pode chegar à sua expressão, e não o objeto que se manifesta *na forma* (ou na *fôrma*) do sujeito. Pelo objeto, a subjetividade ganha o seu papel de direito, assim como o objeto, possibilitando a reflexão, que não se submete à razão subjetiva. Essa subjetividade toma o objeto como seu outro, como o mundo que a projeção desenvolve a partir da sua formação exterior. A consciência dessa projeção deve garantir que a interpretação filosófica não se perca na pretensão de possuir um conhecimento supremo sobre a realidade, e estará constantemente voltando a se questionar a partir da sua entrega ao mundo exterior, à medida do que lhe aparece como alheio. A reconciliação só pode ser pensada como possibilidade nessa relação de mediação, não em uma identidade ou numa divisão absoluta entre ambos os momentos.

Mas a reconciliação entre homem e natureza não pode ser expressa, não se pode definir algo que está para além da realidade sem cair no erro idealista de engendrar uma possibilidade que não é plausível a partir das condições sociais. Por isso não é possível exprimir com palavras o que será essa reconciliação. Seria utópico determinar como esta se daria na realidade, e a utopia só sobrevive enquanto possibilidade. A utopia só pode ser pensada como o que vivifica o pensamento acerca do conteúdo da sociedade, enquanto o que não se absorve na ideologia – a sua aparência. Portanto,

Um conhecimento que quer conteúdo quer a utopia. Essa, a consciência da possibilidade, se atém ao concreto como a algo não desfigurado. Ele é o possível, nunca o imediatamente real e efetivo que obstrui a utopia; é por isso que, em meio ao subsistente, ele aparece como abstrato. (ADORNO, 2009a, p. 56).

Descrever como a utopia se realizaria seria uma pressuposição idealista que requereria um conhecimento da totalidade, e criando uma realidade inexistente consolidaria a utopia como utópica. Por isso que, se é possível pensar na utopia, esse pensamento se mantém apenas na perscrutação do concreto, que não pode ser expresso como algo definido sem cair na determinação da efetividade ideológica. O que há de mais concreto só surge como abstrato, uma vez que somente através do pensamento é que se podem sentir os matizes que não se encaixam no padrão de racionalidade: o que é não-idêntico.

Apenas nessa entrega à realidade concreta, consciente de que a aparência imediata é justamente o que bloqueia a existência da utopia, é que a sua possibilidade sobrevive, como algo abstrato, que não é distorcido pelo todo social, mas que se mantém presente longe de qualquer aspecto da concretude aparente. A experiência adorniana remete-se a algo maior que ela mesma; em seu primado do objeto brilha a necessidade da subjetividade que não se perde na objetividade, que sempre se mantém coesa na apreensão desse elemento que não se encaixa, a partir da ideia de não-idêntico, que se mostra como conteúdo por trás da fachada. “A cor indelével provém do não-ente. A ele serve o pensamento, uma parte da existência que, como sempre negativamente, atinge o não-ente. Somente a distância extrema será a proximidade; a filosofia é o prisma que capta suas cores” (ADORNO, 2009a, p. 56).

Este prisma ao qual Adorno se refere é exatamente o processo de sua experiência, que absorve o que há de homogêneo da aparência social e expõe as matizes do real em cores que já estavam lá, mas que não era possível perceber. Essa ideia contém a possibilidade da comunicação do diferenciado, em que a reconciliação poderia ser alcançada, uma vez que sujeito e objeto não estariam mais sob o signo da dominação. Na especulação sobre a

reconciliação feita por Adorno em *Sobre sujeito e objeto*, o conceito objetivo de comunicação se reconciliaria consigo mesmo, contra a comunicação que serve à razão subjetiva, comunicação que pouco comunica, pois feita para dividir os homens em sujeitos individualizados, que recebem e reproduzem informação.

Em seu lugar de direito estaria, também, do ponto de vista da teoria do conhecimento, a relação entre sujeito e objeto na paz realizada, tanto entre os homens como entre eles, e o outro que não eles. Paz é um estado de diferenciação sem dominação no qual o diferente é compartilhado. (ADORNO, 1995, p.184).

Essa comunicação do diferenciado não se realiza justamente pelo bloqueio da diversidade no interior da sociedade administrada. A experiência intelectual se esforçaria, então, a romper com a fachada e contrapor a ela o que desfaz a sua aparência de realidade. A experiência mostra a contradição que surge como consequência de sua condição ideológica, assim ela se caracteriza como o que não se satisfaz com o que está dado. Sua tendência é colocar tudo o que se poderia tomar como algo pronto e acabado em confronto com seu lado que se projeta para além dele mesmo e o transforma a partir de dentro. A própria relação universal-particular é expressa a partir da ideia de que não há uma separação definitiva ou uma unidade identitária entre os polos opostos. A contradição não deve ser aplainada pela ideia de identidade; em contraposição à dialética hegeliana, para Adorno as contradições não se resolvem pelo movimento que as caracteriza. As contradições se expressam na teoria não como causa principal de seu processo; são frutos da necessidade da experiência que revela essas contradições como próprias do funcionamento padrão da sociedade. Por isso que, segundo Adorno, “A utopia estaria acima da identidade e acima da contradição, uma conjunção do diverso.” (ADORNO, 2009a, p. 131).

A contradição é real, ela está de fato presa ao que a experiência deve compreender para não se deixar igualar à identidade. Em Hegel essa necessidade de se voltar à contradição não deixa de ser um resultado dessa experiência com o objeto, que foi determinada socialmente. Terminar, porém, em um todo que resolve as contradições, mesmo mantendo-as em seu bojo, acaba por aplacar a potência crítica contida na contradição. Mas, dada a crítica da identidade, voltando-se à ideia de não-idêntico como contraposição à totalização social, é possível perceber que mesmo neste não-idêntico há algo que impele ao seu contrário: a crítica da identidade não a elimina, transforma-a em prol da realização de uma identidade verdadeira. Pois, “pelo fato de a coisa não ser idêntica ao conceito, também vive a nostalgia própria a este último de que ela se poderia tornar idêntica. Dessa forma, a consciência da não identidade contém a identidade” (ADORNO, 2009a, p. 130).

Nesse movimento interno dos conceitos revela-se uma tendência contraditória, marcada pela presença utópica daquilo ao qual a crítica reporta-se de longe e do que está disponível ao seu toque. Adorno identifica essa contradição na expressão da ideia e a esta dá o nome de “signo negativo”: pois aquilo que se revela falso é ao mesmo tempo o contrário do verdadeiro. Tal como na ideia de identidade que ao afirmar algo, em um juízo, tem como seu contraponto verdadeiro a necessidade de que os conceitos se identifiquem com eles mesmos, com a sua expressão na realidade empírica. Isto quer dizer que todas as filosofias que pressupunham a identidade como fundamento mostram que a identidade precisa se realizar. Sem dúvida, a totalidade hegeliana buscava justamente o ideal de igualdade que se esvaia numa sociedade do individualismo crescente, sua compulsão pela resolução das contradições realça a esperança pela não contradição. No entanto, a crítica da identidade é o que possibilita que se compreenda a ideia enquanto signo negativo, pois é preciso que se compare o conceito consigo mesmo. Para tanto, se faz necessário que o conceito não se reduza à identidade consigo mesmo, mas que se configure em ideia, expandindo-se em seus diversos lados, em seus feixes coloridos, como pode ser visto nos modelos desenvolvidos por Adorno.

Segundo Friedrich Jameson, os modelos guardam uma semelhança mimética com a *Ideia* benjaminiana, que este diferencia dos conceitos enquanto nomes que se colocam em outra chave de compreensão. Os nomes não se inserem no contexto da *Darstellung*, da apresentação filosófica, como os conceitos, que se expressariam apenas a partir das relações entre outros conceitos numa constelação. O nome tem a abrangência de se colocar como algo que se refere a algo externo a si, não como um atributo, como um predicado. De tal modo, o nome pode se elevar com prioridade dentro da constelação, abrangendo mais de um sentido dentro do texto. Esta relação é percebida por Jameson, que compara os modelos da filosofia de Adorno com a forma com que Benjamin define a *Ideia* no “Prólogo Epistemológico-crítico”. Dentro da apresentação, as ideias atuam como sóis, elevando-se momentaneamente e obnubilando as estrelas que a rodeiam. Mas o que muda é somente a sua referência restrita, como no caso do modelo de “Liberdade”, “História natural” e “Metafísica”, da *Dialética Negativa*. Ele mostra essa ideia claramente na seguinte passagem:

Elas – as ideias – se relacionam umas com as outras na medida em que cada uma é também uma estrela; porém, uma estrela que se suspende como um sol em qualquer céu torna-se por isso incomparável, o horizonte de todo um mundo é a única verdadeira realidade ou referente (...) As ideias, entretanto, embora múltiplas e igualmente descontínuas, não oferecem um ponto de referência comparável além delas de modo a alimentar a sua comparação com as estrelas: o que significa, voltando à questão da qual partimos, que elas não podem ser reunidas na forma de um sistema filosófico, e que a

exposição filosófica de qualquer Ideia ofusca as outras com sua luz. (JAMESON, 1996, p. 84).

Porém, como já fizemos referência, Adorno se distancia da ideia de verdade como constelação; no ensaio, é preciso se recusar a extrair apenas da conjunção de seus momentos particulares a crítica da totalidade, tal como Benjamin estabelece em seu prólogo e realiza em ensaios posteriores¹⁵. Contudo, é inegável que mesmo pensando no *Prólogo*, há algo da influência de Benjamin e de seu conceito de Ideia que se aderiu ao *modelo* adorniano. Sobre as diferenças entre ambos os conceitos, Jameson faz referência, contra seu próprio conselho, à semelhança entre os modelos adornianos e os modelos na música de Schoenberg.

Jameson percebe que é preciso evitar fazer tal comparação. Segundo ele:

penso que seria útil para aqueles dentre nós que escrevem sobre Adorno evitar com o máximo de rigor e disciplina, e por um período indefinido, as inescapáveis analogias musicais que se tornaram virtualmente uma convenção entre a crítica adorniana, exceto em casos em que forem absolutamente imprescindíveis. (JAMESON, 1996, p. 86).

Tendemos a concordar com sua posição, principalmente pois a constante referência à música atonal, à despeito de sua óbvia influência sobre Adorno, tende a ofuscar a impossibilidade de engessar sua teoria. Mesmo defendendo esta posição, Jameson recorre ao termo “modelo”, utilizado por Schoenberg nas composições dodecafônicas, como referência imprescindível para a forma de expressão dos modelos de Adorno. O termo, que provavelmente foi mesmo acolhido da música, não pode ser, porém, limitado por sua significação musical.

Tal ideia só poderia ter aproximado o autor da definição de uma ordem fechada da apresentação, em vista da padronização da fórmula dodecafônica. Somos levados a crer, portanto, que não é possível reduzir a ideia de modelo ao seu significado dodecafônico, que impele ao princípio da exaustão do tema, pois isto já seria delimitar a forma textual. Jameson inclusive chega a citar como fundamento dessa relação o fato de Adorno dividir em doze partes o modelo sobre metafísica da *Dialética Negativa*. Sem saber, porém, ele percebeu a impossibilidade de restringir a metodologia a este princípio, uma vez que cada modelo segue formas distintas de exposição. Isto significa, então, que a forma dos modelos não se limita pela referência ao seu homônimo musical, mas pela experiência de cada modelo específico, em sua inserção na forma ensaística adorniana. E nada mais coerente do que escrever sobre o modelo de metafísica - a possibilidade da experiência metafísica em uma realidade fragmentada - a partir de uma referência ao dodecafonismo.

¹⁵ Retomaremos esta questão no próximo capítulo.

Esta concepção de Jameson, todavia, parece estar ancorada em sua compulsão em encontrar provas da totalidade na filosofia adorniana, que o afaste do pós-modernismo. De tal maneira, o sistemático seria arrancado de sua obra, mais como uma necessidade de se opor ao suposto “espírito do tempo” do que de se atentar ao seu movimento imanente. Contudo, a relação particular-universal não deve ser tratada de forma banal, como nenhuma oposição dialética da obra de Adorno, diga-se de passagem. Nenhuma contradição dialética pode ser pensada como contradição simples, pois é justamente nessa relação de contradição que os conceitos demonstram a contradição fundamental, o antagonismo social. No modelo de liberdade, por exemplo, Adorno está sempre exercitando o conceito de liberdade frente ao de não-liberdade – o fato de usar o termo “não-liberdade” parece deixar mais explícita ainda a necessidade da contradição – elaborando e desfazendo essa tensão. A necessidade da liberdade ora dependente de seu oposto, como a exposição de que a autonomia não existe sem heteronomia; ora é contraposta a tudo o que se revela como totalidade coercitiva. Virando Kant do avesso, ora a liberdade é aquilo que o iluminista acaba eliminando em seu excesso de crença na razão transcendental, ora este excesso é signo negativo; em uma sociedade que se encantou com a própria opressão, a universalidade da razão remete-se à necessidade da liberdade de todos.

Jameson faz uma boa interpretação da forma com a qual Adorno lida com a relação universal e particular em sua obra. Chegando à intelecção de que a própria forma de sua expressão coloca em cheque a oposição entre os extremos, enfatiza o momento de relação entre os opostos, fora do universal que resolveria as contradições, como em Hegel:

Dessa perspectiva, portanto, a interpretação como tal – a leitura do particular à luz do universal ausente – é dialeticamente transformada e “subsumida”: produzindo um novo tipo de interpretação no qual o particular não é lido à luz do universal, mas, antes, à luz da própria contradição entre particular e universal. Interpretação significa agora virar o texto do avesso, de dentro para fora, e transformá-lo num sintoma do próprio problema da interpretação. (JAMESON, 1996, p. 52).

Mas parece que ele acaba prescindindo do momento do particular, que se revela como universal, uma vez que a sociedade impede um retorno verdadeiro ao particular. A impossibilidade de realmente deixar o particular se mostrar no texto filosófico é a sua conexão com a totalidade da sociedade que determina como função sua todo o particular existente. Por isso que não é possível um primado do particular de fato, mas é justamente pelo particular, pela experiência de sua impossibilidade que se encontra a crítica, a necessidade de se pensar o que seja não-idêntico, que escorre pela determinação do universal.

Nesse âmbito, mesmo se desfazendo no universal, o particular não deixa de ser um momento dessa dialética. O momento do particular não pode ser prescindido, é isso que Adorno busca ao se voltar à primazia do particular. Esta ideia aparece claramente na seguinte passagem:

Por mais que nada possa ser predicado de um particular sem determinidade e, com isso, sem universalidade, o momento de algo particular, opaco, com o qual essa predicação se relaciona e sobre o qual ela se apoia, não perece. Ele se mantém em meio à constelação; senão, a dialética acabaria por hipostasiar a mediação sem conservar os momentos da imediatidade. (ADORNO, 2009a, p. 273).

A percepção de que o particular torna-se função do universal é secundária. A consciência da integração do particular é fruto da crítica, da negatividade do ensaio, algo que não se percebe sem sua mediação. A experiência que articula os momentos do conceito, em sua relação de entretecimento entre sujeito e objeto, pressupõe como resultado de seu processo a negatividade, que não permite a nenhum momento se hipostasiar no pensamento. Os diferentes momentos da liberdade, por exemplo, são expostos não em prol de um conceito unívoco de liberdade: ele se cinde como exposição do que não se subsume à totalidade social e se contrapõe à forma de sua condição deteriorada nessa realidade. É nessa experiência, portanto, enquanto “experiência negativa”, que se encontra o núcleo do sistema¹⁶ antissistemático adorniano, não em qualquer positividade. A positividade da experiência é o que concede à sua filosofia a transcendência – nesse sentido concordamos com Brian O’Connor, com sua tese de que a filosofia de Adorno não se restringe à perpétua negação, mas há algo de transcendente nela, a saber, a experiência¹⁷. Dessa forma, como em Hegel, no qual a experiência é a própria dialética, em Adorno a experiência é a dialética negativa.

É no momento de expressão da dialética negativa que sua experiência se positiva, ganha vida. A linguagem não é apenas o veículo da comunicação desejada, mas a relação dos conceitos em seu momento de expressão. Pois, sua configuração, em constelações, não se

¹⁶ A ideia de um “sistema antissistemático” pode soar estranha no contexto adorniano, cujo objetivo seria desenvolver um “antissistema”. Porém, Rodrigo Duarte já levanta esta hipótese no capítulo IV, “Pretensão sistemática no interior de um anti-sistema?” de seu livro, *Mimesis e Racionalidade*. Lá, ele se vale da interpretação de Martin Jay, de que a filosofia adorniana teria a pretensão de sistema, pois pressupõe uma totalidade assintótica: “A totalidade, portanto, permanece aqui uma meta, cuja existência serve de antídoto contra a histórica perseguição da totalidade pelo positivismo, mas é percebida como algo impossível de se atingir, pressuposta a continuidade das condições históricas atuais. As abordagens adornianas da pedagogia sobre os mídia (...), designam uma nostalgia da totalidade, como tentativa conscientemente desesperançada de atingi-la por adição” (DUARTE, 1993, p. 184). Isto demonstra que a questão é extensa e seus desdobramentos não terminam aqui.

¹⁷ Mesmo que nos recusemos a aceitar a comparação que O’Connor faz entre a experiência adorniana e a teoria da racionalidade comunicativa em Habermas, muito menos que a experiência em Adorno represente a mesma forma de saída em prol da reconciliação que Habermas propõe em sua filosofia.

limita à definição dos conceitos, contudo exprime-os em seu desenvolvimento, sendo que a forma de exposição pressupõe também uma estrutura de pensamento. Nesse sentido, a experiência intelectual e a experiência linguística se entrelaçam numa totalidade não antagonica: numa teoria estética. Essa experiência reverbera, assim, no conceito de obra de arte, e para arriscar a especular sobre essa possível tese, a de que a obra de Adorno pode ser pensada como teoria estética (DUARTE, 1993), nos propomos a pensar o momento linguístico do pensamento de Adorno sob a perspectiva da arte. Trataremos de defender a ideia de que sua teoria da linguagem está calcada no problema da impossibilidade de se fazer experiências e comunicá-las no contexto da sociedade administrada, e, além disso, influenciada pela forma com que a obra de Kafka lida com essa questão. Essas ideias serão abordadas no próximo capítulo.

4 Dizer o indizível: a linguagem como experiência do inefável

Temos o objetivo de dar conta de uma discussão impossível de caber nele mesmo: a relação entre a experiência em Benjamin e em Adorno. Chegamos até aqui com a percepção de que a obra fundamental da teoria de Adorno tinha como cerne a elaboração de sua concepção de experiência. Nos vimos dentro do processo de construção do método adorniano e de seu caminho, numa construção oposta a qualquer estrutura conceitual *a priori*. Portanto, o método adorniano só poderia nos aparecer como experiência.

Certamente, a questão da reflexão sobre a experiência na contemporaneidade, isto é, a necessidade de se repensar este conceito dentro deste período histórico, não é uma exclusividade da filosofia de Adorno. O problema da experiência é um tema central na filosofia benjaminiana, que perpassa toda a sua obra. Dessa forma, não poderíamos deixar de lado sua influência sobre Adorno. Já salientamos a influência do “Prólogo epistemológico-crítico” na construção do pensamento de Adorno; aqui damos outro enfoque, partindo da concepção de experiência relacionada à narração histórica e, conseqüentemente, ao romance contemporâneo. Por ver na teoria de Adorno sobre a literatura e a obra de arte uma intensa discussão com Benjamin, pressupomos fundamental passar pelo desafio de lidar e enfrentar a difícil tarefa a qual nos predispomos.

Com o tema do romance contemporâneo em mãos, chegamos à conclusão de que os desafios e os rumos de romancistas como Proust e Kafka se entrelaçam às ambições da filosofia de Benjamin e Adorno. Essa relação entre os dois filósofos sobrepuja as suas diferenças. Damos forma, a partir dessa ideia, à hipótese de que, sob a perspectiva de nosso tempo, as diferenças entre Benjamin e Adorno não deveriam ser polemizadas no sentido da escolha entre quem estaria certo, mas que ambos os lados poderiam ser vistos como complementares. Isto significa que há algo em comum na polaridade estabelecida pelas posições diferentes de ambos os filósofos, suas posições opostas se permeiam. Além disso, parece mais promissor considerar ambos os pensamentos frutíferos, ao invés de simplesmente excluir um em favor de outro.

Na segunda seção do capítulo exploramos a relação entre a filosofia de Adorno e a literatura de Kafka pelo viés de uma influência decisiva deste último sobre a linguagem em

Adorno. A contribuição central de Benjamin sobre a experiência é perceber que há o seu empobrecimento no contexto da sociedade capitalista. A mudança na relação com o tempo comparando o trabalho artesanal e o trabalho industrial, a divisão fragmentada da fabricação industrial em comparação com a relação total do artesanato, deflagra o declínio da experiência. Em face disto é preciso outra forma de se expressar que não seja engolida pela impossibilidade de se dar sentido ao que se deseja expor: transmitir experiência. Kafka dá conta disso como poucos com uma forma totalmente própria de expressar a realidade e mostrá-la, superando a impossibilidade de fazer e comunicar experiências.

Kafka se vale do próprio mundo reificado como base de sua criação artística, colocando em relevo a miséria de nossa experiência, a falta de sentido da existência, desmascarando a aparência que encobre as mazelas da realidade. Então, a partir da análise dos ensaios *Anotações sobre Kafka, A posição do narrador no romance contemporâneo*, de diversas passagens de outras obras em que Adorno o retoma, assim como, dos romances de Kafka, principalmente *O castelo*, mostramos como a linguagem adorniana se aproxima da forma de expressão do escritor tcheco. E, que, de forma geral, na literatura kafkiana, podemos recuperar a experiência linguística necessária à filosofia de nossa época expressar aquilo que não pode ser dito de forma descritiva, algo que só é apreendido pela relação com a superfície do texto, com a forma pela qual o texto filosófico se dirige ao leitor. Isto que não pode ser exposto é justamente a supressão da realidade dada, algo que não pode ser descrito predicativamente, apenas percebido na experiência com o inefável.

4.1 O fim da experiência ou a permanência do fungível como latência emancipadora

A ideia de experiência foi uma questão que interessou Benjamin desde sua obra de juventude, no ensaio “Sobre o programa da filosofia a vir” (1913), por exemplo, ao pensar a experiência em Kant, Benjamin critica “‘um conceito de conhecimento de orientação unilateral, matemática e mecânica’ e gostaria de pensar um conhecimento que tornasse possível ‘não Deus, é claro, mas a experiência e a doutrina de Deus’” (GAGNEBIN, 1985, p. 9). Esta citação mostra que a necessidade de se pensar a experiência em Benjamin está para

além da simples reorganização dos limites da razão. Muito provavelmente é por isso que a questão da experiência se expande na filosofia de Benjamin, e essa expansão é essencial para a concepção de Adorno. A arte, por exemplo, se torna muito importante para sua concepção de experiência, pois é por meio dela que encontrará resposta para o desafio do declínio da experiência. Focaremos a discussão em três ensaios dos anos de 1930 em que a questão é aprofundada, são eles: *Experiência e pobreza* (1933), *Obra de arte na época de sua reprodutibilidade técnica* (1935/1936) e *O narrador* (1936). Escolhemos estes ensaios, pois, neles a problematização da questão da experiência é exposta de maneira explícita e, além disso, a partir desses ensaios poderemos abordar as críticas de Adorno a Benjamin e pensar o diálogo entre ambos através do tema da experiência.

Em *Experiência e pobreza*, Benjamin se dedica a descrever o declínio da experiência e como a existência da narração se torna cada vez mais escassa devido à ascensão da técnica na sociedade de seu tempo. Depois da Primeira Guerra, segundo ele, os soldados voltaram dos campos de batalha com menos experiências transmissíveis, voltaram silenciosos. Esse fenômeno estava intimamente ligado à possibilidade de fazer experiências, que se esvai após a Primeira Guerra e o modo como a sociedade funcionava. “Porque nunca houve experiências mais radicalmente desmoralizadas que a experiência estratégica pela guerra de trincheiras, a experiência econômica pela inflação, a experiência do corpo pela fome, a experiência moral pelos governantes.” (BENJAMIN, 1985, p. 115).

Nessa citação podemos perceber que a preocupação de Benjamin sobre o fim da experiência era de ordem social. Frente ao predomínio da técnica, o declínio da experiência era um sintoma, uma consequência da dominação dessa racionalidade na sociedade, algo que podia muito bem ser visto no seu uso durante a guerra e na sua apropriação pelo fascismo. Como consequência desse declínio da experiência o que predomina na aparência social é o seu oposto, para apagar as marcas dessa decadência é preciso pintar a experiência inexistente com cores fortes, como se ainda existisse. Por isso é que Benjamin põe em relevo a tendência da burguesia do final do século XIX de querer deixar marcas em seus cômodos privados. Como uma tentativa desesperada de se afirmar algo que não existe mais, a compulsão por ambientes cheios das provas de sua presença comprova a alienação geral.

O que se faz desse diagnóstico, assim, passa a ser a única alternativa para que não haja uma simples integração à situação geral. Tentar retomar uma experiência esvaída não resolve nada, apenas promove a compactuação ainda maior com essa perda da experiência. Destarte,

Benjamin percebe que há algo desse declínio, retornado através da arte, que representa um elemento positivo perante a realidade social. Em *Experiência e pobreza* ele dá como exemplos artistas do modernismo, dentre eles estão a arquitetura e ideias de Adolf Loos e os quadros de Paul Klee. Em Klee especificamente, Benjamin se inspira a pensar essa forma de arte pela metáfora da prancheta, da folha em branco, como base desse novo que desabrocha no modernismo:

Tanto um pintor complexo como Paul Klee quanto um arquiteto programático como Loos rejeitam a imagem do homem tradicional, solene, nobre, adornado com todas as oferendas do passado, para dirigir-se ao contemporâneo nu, deitado como um recém-nascido nas fraldas sujas de nossa época. (BENJAMIN, 1985, p. 116).

Portanto, a pobreza de experiência derivou outra forma de experimentar a realidade, no lugar da experiência (Erfahrung), a vivência (Erlebnis), entrou em cena. Em oposição à Erfahrung, que é representada pela experiência passada de geração em geração cujo teor era um saber prático, a Erlebnis se volta ao interior do indivíduo, Jeanne Marie Gagnebin descreve esta questão: “O indivíduo burguês, que sofre de uma espécie de despersonalização generalizada, tenta remediar este mal por uma apropriação pessoal e personalizada redobrada de tudo o que lhe pertence no privado” (GAGNEBIN, 2013, p. 59). Em resposta a esta mudança há a necessidade de se encontrar, por meio do próprio esvaziamento do sentido do que se vive, da despersonalização total dos indivíduos, a alternativa para uma experiência que não se curve à aparência social. Isto equivale a dizer que há no âmago da sociedade capitalista algo que tem o poder de promover sua própria supressão. Abrem-se duas chaves de possibilidade crítica, portanto: uma que percebe na arte moderna o poder crítico necessário para dar expressão à derrocada da experiência; outra que procura ver na arte feita para ser reproduzida (definida pela técnica) o pressuposto da transformação da sensibilidade em prol da transformação.

Podemos dizer que em *O narrador*, ensaio sobre o escritor russo Nikolai Leskov, Benjamin pensa esta dinâmica da experiência a partir da história da literatura. Nele é abordado o declínio da narração pela ascensão do romance. Porém, a abertura para a retomada da narração pode ser percebida também nesse texto, com a perspectiva de que a experiência não está perdida em um tempo sem volta (como poderia soar a ideia de que a narração estava ligada ao artesanato em oposição ao trabalho industrial). Pois a retomada do vínculo com a tradição não se daria por um desejo nostálgico de uma época que passou, mas na possibilidade de expressar o sofrimento que não se consegue narrar (GAGNEBIN, 2013). Em *A obra de*

arte na época de sua reprodutibilidade técnica, Benjamin faz uma análise da arte, com ênfase no cinema, como pressuposto para uma nova forma estética que leve em consideração a apropriação da técnica de reprodução pela arte, uma estética que tivesse como premissa a impossibilidade de ser apropriada pelo nazismo. Dividimos o momento transformador do cinema em Benjamin em três eixos: o caráter tátil da visão como uma nova forma de percepção transformadora da sensibilidade; a relação entre ator e máquina como uma relação entre homem e técnica em que não haja dominação da técnica; e a facilitação do acesso à arte às camadas mais amplas da sociedade, às classes menos favorecidas.

Benjamin inicia o seu *A obra de arte na época de sua reprodutibilidade técnica* fazendo uma introdução no sentido de pensar a arte sob uma perspectiva marxista. Para ele, somente naquele período, a superestrutura teria alcançado o mesmo patamar da economia, sendo possível fazer prognósticos semelhantes aos que Marx propôs no contexto econômico. Este prognóstico consiste em mostrar que a economia capitalista possui duas faces: a que se mantém como constante máquina de exploração do trabalho e a que, pelo seu próprio movimento, promoveria sua autodissolução¹⁸. O que Benjamin visa neste texto seria, então, investigar esta dialética no interior da arte pensada a partir da ideia de reprodução e alcance do grande público.

A maneira com a qual essa nova forma de arte se entrelaça ao contexto da pobreza da experiência é se incluir como mais um elemento de rompimento com a tradição. Seguindo o diagnóstico encontrado em *Experiência e pobreza*, Benjamin percebe nas obras que se inscrevem no contexto da reprodução a contraposição à aura da obra de arte tradicional. Isto quer dizer que a materialidade do aqui e agora que correspondia à autenticidade da obra de arte e seu vínculo com a tradição se esvai na possibilidade de se “aproximar do indivíduo a obra, seja sob a forma da fotografia, seja do disco. A catedral abandona seu lugar para instalar-se no estúdio de um amador; o coro escutado em uma sala ou ao ar livre, pode ser ouvido num quarto.” (BENJAMIN, 1985, p. 168).

Essa amplitude identificada nessa nova forma de existência da arte representa concomitantemente a transformação da percepção. Ou seja, com uma nova forma de arte

¹⁸ Ideia influenciada por Brecht, como descreve Gatti (2009, p. 238): “O potencial emancipatório desta aproximação se justifica então na convicção, formulada durante a colaboração intelectual com Brecht, de que o desenvolvimento das forças produtivas apresenta as condições para a superação das relações de produção vigentes. Em registro artístico, seria o equivalente a dizer que a transformação da arte pela técnica mais recente poderia criar condições para a recepção organizada e esclarecedora de um público capaz de tomar partido em um processo de transformação social.”

surtem formas diferentes de sensibilidade e comportamento em cada época, em cada período histórico: “*No interior de grandes períodos históricos, a forma de percepção das coletividades humanas se transforma ao mesmo tempo que seu modo de existência.*” (BENJAMIN, 1985, p. 169). O declínio da aura está relacionado a esta transformação histórica que culmina como a ascensão da técnica como mediação das relações humanas. Na reprodução, o caráter único do objeto, que define a aura, aquilo que em sua autenticidade faz aproximar o que está longe, deixa de ter importância no momento em que o exemplar é pensado como algo que deve ser possuído. Esta cópia é algo próprio de quem consome e, assim, percebe como seu o objeto específico da reprodução, mesmo o mais próximo é apenas uma cópia. Dessa forma, a percepção é determinada pela ideia de que tudo é semelhante a alguma outra coisa. Isto retira da arte a necessidade de culto que ela manteria enquanto algo que foi engendrado com objetivo religioso. Ao contrário, como fruto da reprodução, a arte eliminaria o elemento ritualístico, que sobrevive no caráter de autenticidade. Benjamin dá o exemplo da arte pela arte, que se pensaria totalmente alheia à realidade social e objetiva, conferindo a si o aspecto de culto da arte.

Em resposta a este argumento de Benjamin, Adorno mostra, em *O fetichismo na música e a regressão na audição*, que a arte, especificamente a música, produzida com o intuito de ser consumida pelo público, não está distante do valor de culto que Benjamin observa nas obras autênticas. Para Adorno, a questão do gosto nesse contexto não tem validade, está ultrapassado, pois não há de fato a possibilidade de escolher entre os produtos do mercado fonográfico. Portanto, quem gosta, gosta das músicas que a maioria gosta, e a escassa diversidade de produtos impossibilita uma real chance de escolha, aos indivíduos que definham na sociedade. Adorno percebe na música aquele mesmo declínio da experiência apontado por Benjamin em *Experiência e pobreza*. Partindo da concepção de que essa música que teria como objetivo a diversão, impondo a isso o argumento de que essa ideia seria ideológica, não se sustenta frente à ideia de que “ninguém se diverte em um lugar de diversões”, Adorno acrescenta que

Ao invés de entreter, parece que tal música contribui ainda mais para o emudecimento dos homens, para a morte da linguagem como expressão, para a incapacidade de comunicação. A música de entretenimento preenche os vazios do silêncio que se instalam entre as pessoas deformadas pelo medo, pelo cansaço e pela docilidade de escravos sem exigências. (...) Se ninguém mais é capaz de falar realmente, é óbvio também que já ninguém é capaz de ouvir. (ADORNO, 1980, p. 166).

Nesse trecho podemos perceber que Adorno toma como pressuposto de sua argumentação a leitura que Benjamin faz da queda da experiência. O diagnóstico de que o seu definhamento traz consigo a impossibilidade da comunicação do sofrimento alimenta, assim, o pensamento adorniano. Mas Adorno analisa a música em seu caráter ideológico, explorando seus elementos imanentes e se contrapondo ao que neles se cristaliza em concordância com a ideologia da sociedade como um todo. Nesse sentido, Adorno procura mostrar que não só a arte autêntica, mas a arte como produto da técnica, também mantém um aspecto de culto: a aceitação condescendente da realidade social repressora. A relação do consumidor da cultura com as mercadorias, com seu apelo à diversão, encobre a posição específica do indivíduo e sua relação com a totalidade ideológica da sociedade, que se impõe como aparência de manutenção da sociedade eíndida. Assim, o que na relação particular, no prazer imediato da música que procura agradar os sentidos e privilegiar a pessoa contra a frieza e o cerceamento das liberdades torna-se o arauto da total falta de liberdade, que subsume a todos, na síntese social. Mas não se deve deixar de notar que tais momentos são arrastados de suas possibilidades pela determinação ideológica. O que o corpo e a sensibilidade gostariam de ser é corrompido numa perversidade cuja lógica não cabe em si, pertenceria à necessidade de outra realidade para se efetivar: “Em tal unidade, também, na relação dos momentos particulares com um todo em produção, fixa-se a imagem de uma situação social na qual – e só nela – esses elementos particulares de felicidade seriam mais do que mera aparência.” (ADORNO, 1980, p. 167).

Não nos parece errado afirmar, portanto, que há nesses momentos particulares algo que ultrapassa a sua sujeição, algo irreduzível que não se realiza de fato, de forma objetiva em sociedade, mas que espera por uma realização que nunca vem. Algo que se mantém pela necessidade do velamento de sua determinação pelo todo social, mas que precisa existir justamente para conservar a aparência. Nessa dialética há algo de resistência que se propulsiona em direção à necessidade de outra sociedade por vir. Claro que na sua positividade absoluta, como pura função da sociedade capitalista estes momentos particulares de prazer são automaticamente reenviados ao seu valor de apêndice mercadológico.

Como bem mostra Adorno,

O prazer do momento e da fachada de variedade transforma-se em pretexto para desobrigar o ouvinte de pensar no todo, cuja exigência está incluída na audição adequada e justa; sem grande oposição, o ouvinte se converte em simples comprador e consumidor passivo (ADORNO, 1980, p. 168).

Mas, se os momentos de prazer são subsumidos de forma brutal e cooptados pelo funcionamento mercadológico da produção musical, o imperativo que se sucede dessa determinação, “não se deixe encantar ou não tenha prazer com música” poderia cair facilmente nas malhas do asceticismo burguês: esta contradição, cremos, é própria da sociedade antagônica, não deve ser prescindida, e talvez devêssemos dar mais atenção a ela em nosso período neoliberal¹⁹. Pois os momentos de prazer particulares não são, segundo Adorno, condenáveis em si, mas enquanto parte do que ofusca a visão com relação à sociedade, e torna o que neles poderia representar insubordinação aos parâmetros sociais algo nulo sob esta dominação, isolado no indivíduo inexistente cai numa vácuo que o transforma em seu oposto. A ascese adorniana da música atonal, que realmente mostraria a realidade social, seria a única forma de salvar o momento do prazer para Adorno, pois promoveria a conciliação entre o prazer isolado e a reflexão sobre a música.

Benjamin, por outro lado, apesar da dominação da técnica e a integração da arte à lógica mercadológica pela via de sua reprodução, parece ver, como consequência de seu próprio desenvolvimento ideológico, algo que escapa de si e se impõe de dentro da dominação técnica. Se pensarmos que em Marx esse elemento que a sociedade capitalista produz e que representa a sua própria crítica, é o proletariado, o sujeito histórico capaz de promover a supressão do capitalismo, em Benjamin, a possibilidade de transformação não se fecha na obrigatoriedade do surgimento desse sujeito, mas, na padronização técnica, há brechas em que se pode operar uma transformação da experiência. Se a arte mercadológica, por um lado, tem o papel de garantir a aparência social e promover o funcionamento social capitalista de forma coesa, traz, por outro lado, o perigo do que lhe pode fugir ao controle, sua fundamentação se opõe ao culto e se abre ao máximo de exposição, se fundindo, com essa abertura total, na práxis política.

Porém, Benjamin não deixa de perceber que a polaridade valor de culto e valor de exposição não se mantém totalmente estática. Segundo ele, “essa técnica emancipada se confronta com a sociedade moderna sob a forma de uma segunda natureza, não menos elementar que a da sociedade primitiva, como provam as guerras e as crises econômicas.”

¹⁹ Uma tese a ser pensada poderia levar a cabo uma reflexão apurada sobre a acusação de elitismo cultural com relação a Adorno. Ele mesmo se defendeu de tais acusações, mas, cremos que seria adequado pensar o que na crítica cultural de Adorno possibilitaria uma interpretação elitista. Talvez tenha faltado, por uma necessidade histórica, sem dúvida, certo aprofundamento dialético de questões colocadas de forma muito sucinta. Questões que não devem ser tomadas como estanques, sem serem problematizadas a partir do nosso contexto atual.

(BENJAMIN, 1985, p. 174). Assim, a função do cinema seria nos habituar a essa segunda natureza incontrolável que consome tudo, engendrada pelo próprio homem. A função do cinema como instrumento de legitimação da dominação ideológica está presente, portanto, no pensamento de Benjamin, em concordância com a função de aparência da arte que se molda aos valores mercadológicos e promove a impossibilidade da expressão da exploração e da coação do indivíduo na verdade social por baixo da fachada, como defende Adorno.

Dentro de um mesmo plano de discussão, assim, é que as posições opostas entre ambos os filósofos são estabelecidas. Benjamin se segura, ora numa concepção de técnica como se apresenta na forma de dominação social, ora num aspecto negativo de técnica que não está necessariamente exposto em plena luz do dia, mas que pode ser identificado enquanto latência. Adorno, por outro lado, dá ênfase à exposição da falsidade da totalidade em prol do conceito de arte autônoma, inspirado pela escola musical de Schoenberg. Algo que não se afasta totalmente do outro elemento que surge da decadência da experiência em Benjamin, a arte moderna enquanto exposição dessa verdade que surge contrapondo-se a *Erlebnis* burguesa e sua compulsão ao exagero do fazer-se presente no mundo, resultando na sua imagem fantasmagórica.

Portanto, as polaridades se justificam pela abordagem que cada autor toma como partida de interpretação em ambos os ensaios. Enquanto em Benjamin a premência se dirige à concepção de técnica em seu sentido latente e não objetivado socialmente, percebe significados totalmente opostos aos de Adorno. Em Adorno, se expressa a necessidade imprescindível da desmistificação da totalidade harmônica, no sentido de mostrá-la como falsa e repressora, pensando a positividade em sua forma opressiva e totalizante, que se opunha a qualquer elemento que soasse dissonante ao seu critério superior, ao valor de troca, ao fetichismo da mercadoria. Já Benjamin, mostra o ímpeto pungente de se dar vazão aos elementos progressistas latentes que aparecem de forma subterrânea, pelas entranhas da realidade capitalista. Enquanto momentos que são efeitos colaterais da sociedade, estão em tensão constante com o lado repressor da técnica, exprime-se nessa tensão a impossibilidade de sua concretização geral imediata. Mas não deixam de representar uma resistência que precisa de expressão, um respiro antes da queda.

A partir dessa perspectiva é que entendemos as contraposições transparentes que estão presentes na comparação de ambos os ensaios. Enquanto Adorno pensa o prazer particular como uma expressão da sujeição social do indivíduo, Benjamin percebe no deleite da massa

no cinema o único espaço de liberdade do indivíduo alienado pelo trabalho. Se, por um lado, o prazer sensível é manipulado socialmente em prol da máquina de lucro do entretenimento, em seu sentido latente, tem o potencial da vingança do trabalhador oprimido pela técnica, na imagem do ator que manipula o aparelho a seu dispor. O momento de insubordinação do prazer que Adorno denuncia como cooptado pelas determinações sociais se mostra enquanto ainda não corrompido e possibilidade de resistência em Benjamin.

A tendência do ator de cinema interpretar a si mesmo, como uma nova forma de atuação que se diferencia da técnica do ator de teatro, se revela, para Benjamin, como um potencial crítico, uma vez que promove a independência da arte da bela aparência (BENJAMIN, 1985). A bela aparência traz consigo a carga de reproduzir a aparência social e seu caráter de culto. O cinema teria, então, a vantagem de se despojar desse aspecto tradicional da arte e expor de forma crua e imediata, desencantada, o desempenho do ator. Já, Adorno, vê na tendência do mercado musical de privilegiar a qualidade vocal inata dos cantores, sem dar importância à técnica vocal, um exemplo claro do fetichismo na música:

Nem sequer se espera que o cantor domine mecanicamente os recursos técnicos. Requer-se tão-somente que a sua voz seja particularmente potente ou aguda para legitimar o renome de seu dono. (...) As vozes dos cantores constituem bens sagrados de valor igual a uma marca de fabricação nacional. (ADORNO, 1980, p. 171-172).

A despeito das diferenças específicas entre música e cinema, ambos os argumentos citados são totalmente opostos. Benjamin se atenta ao caráter da atuação pouco trabalhada, do desempenho do ator como ele mesmo, ao contrário da técnica teatral da criação da personagem, por exemplo, como um elemento que se opõe ao valor de culto; Enquanto Adorno vê a supervalorização do dom vocal no cantor como uma expressão de sua elevação ao valor de culto, isto é, à sua fetichização social. A voz torna-se algo precioso em si, valorizada enquanto “achado”, alienada de sua construção social, enxergada como um elemento a ser cultuado. A atuação do ator de cinema pode sucumbir facilmente a essa crítica, uma vez que somente consegue atuar aquele que já tem um dom natural para expressar inclinações artificiais. Isso pode ser demonstrado pelo exemplo dado por Benjamin do ator que olha para uma atriz em um momento aleatório, e chora sem fazer o mínimo esforço, mostrando como seria fácil representar o impacto emocional que a visão da personagem representada pela atriz precisaria suscitar durante as filmagens.

Todavia, Benjamin deixa claro que as possibilidades que envolvem o controle da atuação cinematográfica sobre a alienação, manipulando a imagem alienada do homem pelo

aparelho a seu favor, não podem ser tomadas como possibilidades transformadoras que prescindem da totalização da sociedade capitalista. Nessa citação, pode-se perceber que Benjamin tinha consciência de que as possibilidades crítica desses elementos próprios ao cinema permanecem latentes, isto é, não se realizam politicamente, pois corrompidos pelo plano da aparência social:

Não se deve, evidentemente, esquecer, que a utilização política desse controle terá que esperar até que o cinema se liberte da sua exploração pelo capitalismo. Pois o capital cinematográfico dá um caráter contrarrevolucionário às oportunidades revolucionárias imanentes a esse controle. Esse capital estimula o culto do estrelato, que não visa apenas a conservar a magia da personalidade, há muito tempo reduzida ao clarão putrefato que emana do seu caráter de mercadoria, mas também o seu complemento, o culto do público, e estimula, além disso, a consciência corrupta das massas, que o fascismo tenta por no lugar de sua consciência de classe. (BENJAMIN, 1980, p. 180).

Com o recurso da impossibilidade de se concretizar como elemento político, a face transformadora do cinema se mostra como momento de possibilidade que acaba sendo engolido pela manutenção da forma mercadoria e seu culto dos objetos fetichizados. Nesse sentido, o plano negativo do fetiche poderia ser pensado como expressão da premência da contraposição à técnica e sua criação da aparência artística, que pressupõe o privilégio do artista cultivado e do público bem educado, que possui a posição social que o possibilita apreciar e valorizar a técnica utilizada pelo artista. Colocado no contexto do privilégio social, então, a primazia da voz talentosa representaria uma crítica a esta percepção da arte como segunda natureza, como se ela não estivesse atrelada às questões do antagonismo social. Mas esse momento de crítica não se estabelece efetivamente, já que é manipulado e integrado à sociedade dentro de seu papel de mercadoria.

Um exemplo que poderia ser usado para ilustrar a contradição existente nessa questão é a história da cantora de jazz norte-americana Nina Simone, como podemos assistir no documentário *What Happened, Miss Simone?* (2015). Simone era pianista, afrodescendente, aprendeu a tocar piano pela “boa vontade” de senhoras brancas e ricas da cidade em que nasceu. Ao tentar entrar em uma escola de música para continuar os estudos como pianista, Nina Simone foi reprovada, pois naquela escola não se aceitavam alunos afrodescendentes. Simone precisou trabalhar, então, para se sustentar, e começou a tocar e cantar em bares da cidade. A partir daí começou uma bem sucedida carreira como cantora, pois se diferenciava pela voz peculiar. Durante os anos 1960, Simone foi uma das representantes mais expressivas contra o racismo e a repressão social, que explodiam em demandas sociais pelos direitos civis.

A contradição social pode ser percebida na sua determinação particular, ela continha em si, por um lado, a condição de mulher afrodescendente que propiciou sua inclinação política, por outro, a posição como cantora e personalidade midiática. Essa oposição chegou ao ápice do possível em sua vida pessoal, acabando com a sua saúde mental. Na figura de Simone, a possibilidade da transformação na crítica da bela aparência (já que ela não se torna reconhecida pelo seu estudo, que lhe foi negado, mas pelo dom natural, algo que, aliás, se encaixa perfeitamente em uma de suas letras mais expressivas, *Ain't Got No/ I Got Life*), encontra-se impossibilitada pelo meio mercadológico em que é veiculada. Ao mesmo tempo em que ela vivia essa dupla realidade intensamente, a duplicidade se concretizou psicologicamente em transtorno bipolar. A obsessão por ser reconhecida como pianista, o ódio pelo público de jazz e a sua vontade de abandonar os EUA e retornar à harmonia pacífica de um “lugar originário”, de onde teriam levado seus antepassados, são indícios fortes dessa ideia.

4.2 A duplicidade da técnica e a dialética da aura

A questão central da discussão entre Adorno e Benjamin no texto “A obra de arte” é, então, a duplicidade da técnica. Este caráter duplo, porém, está presente em ambos os filósofos, o que converge as suas diferenças numa concepção dialética de se pensar a sociedade. No entanto, parece que há uma diferença inerente às duas formas de compreensão dialética, pelo menos essa é a percepção de Adorno: para Benjamin, em “A obra de arte...”, há uma ruptura entre dois lados da técnica, um lado se remetendo ao valor de culto e o outro ao valor de exposição. As obras de arte autônomas, por exemplo, estariam vinculadas ao valor de culto que se reporta à ideia de técnica que perpetua a aparência social, obnubilando a origem social da arte. Já a arte criada para a reprodução estaria vinculada ao valor de exposição, o que promoveria outra relação entre arte e sociedade, em que arte se fundaria no plano público, e, assim, esta arte romperia de vez, em sua forma, com a ilusão de aparência mitológica. Pois, na descrição que Benjamin faz do caráter duplo da técnica tende à definição de duas técnicas distintas:

O grande feito da primeira técnica é, de certa maneira, o sacrifício humano; da segunda técnica é o avião controlado à distância que dispensa a tripulação. O que vale para a primeira técnica é o de uma vez por todas (isso vale para o delito irreparável e para o sacrifício humano eternamente representativo); para a segunda técnica, vale o uma vez é vez nenhuma (ela tem a ver com o experimento e sua incansável variação de ordenações experimentais). A origem da segunda técnica deve ser buscada ali onde o homem, pela primeira vez e com astúcia inconsciente, chegou a tomar distância na natureza. Em outras palavras, ela se encontra no jogo. (...) apenas de um modo altamente discutível a “dominação da natureza” designa um objetivo da segunda técnica; ela o designa do ponto de vista da primeira técnica. A primeira realmente visava à dominação da natureza; já a segunda visa bem mais a um jogo entre natureza e a humanidade. A função social decisiva da arte atual consiste no treinamento desse jogo recíproco. Isso vale para o cinema. (BENJAMIN apud GATTI, 2009, p. 275).

O que Benjamin ofuscava nessa divisão é que a polaridade da técnica não está apenas na duplicidade da arte feita para reprodução e arte autônoma (entre valor de exposição e valor de culto). Para Adorno, a técnica baseada no jogo, e não na dominação, entre homem e natureza não é uma demanda social, mas um desafio da lógica interna das obras de arte. Essa duplicidade da técnica aparece em ambos os polos da arte. Tanto na obra de arte autônoma quanto na obra de arte feita para a reprodução é possível perceber a presença da duplicidade da técnica, pois ambas estão determinadas pela realidade social. Para Benjamin, a concepção de jogo se refere de forma interna à técnica cinematográfica, isso dá a entender que a segunda técnica seria uma característica imanente ao cinema e seria deturpada quando tomada a partir do ponto de vista da primeira técnica; acontece que, para Adorno, a primeira e a segunda técnica estão mescladas nesse campo da produção artística, pois não há como ignorar a determinação total da racionalidade instrumental na sociedade capitalista. Assim, a arte que se isola da determinação imediata dessa sociedade, participando do aspecto oculto da arte que não é produzida com o objetivo da reprodução, acaba transcendendo o plano mítico em direção à perspectiva crítica da técnica na obra de arte autônoma. Portanto, o que Adorno sugere é que essa ambiguidade da técnica é imanente aos dois momentos, tanto no cinema quanto na arte autônoma, como em Schoenberg ou Kafka, por exemplo, e que Benjamin não expõe essa duplicidade de forma devida, especialmente no que tange as possibilidades emancipatórias da técnica da obra de arte autônoma.

Em carta de 18 de Março de 1936, Adorno formula a sua opinião sobre o ensaio “A Obra de Arte...”, defendendo a ideia de que a obra de arte autônoma não participa exclusivamente da primeira concepção formulada por Benjamin: “Parece-me porém que o cerne da obra de arte autônoma não integra a dimensão mítica (...) mas é antes intrinsecamente dialético, ou seja, em seu interior mesclam-se o mágico e o signo da

liberdade.” (ADORNO; BENJAMIN, 2012, p. 208). Como já mencionamos aqui, esta duplicidade imanente da técnica na arte autônoma é percebida por Benjamin nas obras de arte modernas. Com consciência disso, Adorno refere-se à tendência política no peso que Benjamin confere à arte feita para a reprodução. A influência de Brecht na concepção pejorativa da arte pela arte determina a crítica que Adorno faz ao texto de Benjamin:

Ninguém estará mais de acordo com você do que eu quando defende o cinema *kitsch* contra o de “*niveau*”; mas a *l’art pour l’art* necessita o mesmo tanto de defesa, e a frente unida contra ela estende-se, até onde sei, de Brecht até o Movimento Jovem (Jugendbewegung), é por si mesma estímulo suficiente para tal. (ADORNO; BENJAMIN, 2012, p. 209).

Partindo daí, Adorno faz a defesa da obra de arte autônoma, que teria sido colocada de lado no ensaio benjaminiano. Num movimento de equilíbrio, mas também em coerência com a própria obra de Benjamin, em oposição ao que Adorno chama de “temas brechtianos sublimados”, que se revelam no primado da arte realizada com base na reprodução, ou seja, nessa arte como reduto da técnica que não pressuporia a dominação da natureza, Adorno defende o caráter transformador da técnica na arte autônoma. Não podemos deixar de notar que Adorno já tinha um significativo apreço com relação à música de Schoenberg, percebendo nela a tendência emancipatória da técnica devido ao seu rompimento com a forma musical tradicional. Em coerência com isso, Adorno diz, ainda, em sua longa carta a Benjamin:

tal como a reificação do cinema não é simplesmente questão de perda, assim também a da grande obra de arte não o é; e seria um gesto burguês reacionário negar a reificação do cinema em nome do ego, e confinar com anarquismo revogar a reificação da grande obra de arte no espírito do apelo imediato ao valor de uso. *Les extremes me touchent*, tanto quanto a você: mas somente se a dialética do mais baixo for equivalente a do mais alto, e não se este último for abandonado à própria ruína. (ADORNO; BENJAMIN, 2012, p. 210).

Parece-nos claro, levando em consideração a carta de Adorno, que ele não desconhece a duplicidade da técnica concebida por Benjamin. O que ele critica, então, é a falta de dialética no ensaio “A Obra de arte...” com relação à polaridade interna de cada lado da ruptura estabelecida inicialmente por Benjamin: de um lado nas obras de arte autênticas que não seriam criadas para a reprodução técnica; de outro, nas obras de arte criadas com a finalidade da reprodução. Essa ruptura faz Adorno se contrapor à visão de Benjamin, uma vez que a divisão deixaria escapar a duplicidade que há em ambas as formas de arte. Ele propõe, assim, que a técnica com tendência emancipatória não pertence exclusivamente à arte com o propósito da reprodução, como a forma mais avançada e que teria ultrapassado historicamente

o seu oposto, a arte autônoma. Há nessa crítica a Benjamin a defesa da obra de arte autônoma que estaria sendo preterida, sem que se percebesse a potencialidade transformadora que lhe era imanente.

A leitura de Adorno que exclui de seu campo imediato quase qualquer aspecto da técnica da arte mercadológica enquanto possibilidade de emancipação nos parece apontar a necessidade que Adorno tinha de criticar o plano ideológico, que se sobrepunha de forma extrema sobre as potencialidades dessa arte. Crítica que não se contentava em permanecer na superfície desse todo ideológico, mas que buscava ultrapassar a tendência marxista da época que não levava em consideração a arte que não dependesse diretamente da sociedade para sua existência, como se a arte pela arte não pudesse dizer nada sobre a sociedade. Pelo contrário, a crítica imanente da arte que aparentemente estava distante da realidade social poderia identificar seu conteúdo de verdade, que proporcionasse a crítica social. Esta ideia já estava presente no ensaio de Benjamin sobre “As afinidades eletivas” de Goethe, de 1922. Neste ensaio, Benjamin diferencia duas formas de análise estética: a que se vale apenas do teor factual, e se mantém num comentário a respeito das obras de arte; e outra forma que pressupõe a crítica, na qual o teor factual é interpretado filosoficamente, ou passa pela experiência filosófica, que traz consigo a relevância do momento histórico, possibilitando o conhecimento do teor de verdade da obra analisada.

Ao deparar-se com a tendência obscura de Goethe em relação à técnica de sua obra (teor factual), por exemplo, Benjamin constata que não se trata de um fato que impossibilitaria a análise da técnica do romance, ao contrário, essa tendência abriria as possibilidades de interpretação (teor de verdade):

Na penumbra de sua arte, o olhar encontra aquilo que jaz mais escondido em Goethe. Tornam-se claros esses traços e correlações que não se mostram à luz da observação cotidiana. E, novamente, é apenas por intermédio deles que desaparece cada vez mais a aparência paradoxal da interpretação precedente. (BENJAMIN, 2009, p. 44).

A partir dessa premissa se constrói a interpretação de que a teoria da natureza formulada por Goethe estava intrinsecamente ligada à sua produção literária, inclusive no romance em questão no ensaio. Assim, a interpretação benjaminiana levou a aparência de ocultamento em torno da técnica em Goethe às últimas consequências, expondo que, nesse caso, a opacidade se traduzia em transparência. Pois na falta de uma descrição da técnica utilizada por Goethe, seria possível encontrar outra perspectiva da técnica, uma que não se deixasse descrever de forma pronta e acabada, que levasse em conta uma teoria da natureza. Portanto, a ocultação

mítica de Goethe pôde ser tomada como um ponto de partida para a transparência da análise de sua obra.

Destarte, parece-nos que a posição tomada por Adorno nos ensaios desenvolvidos em “resposta” ao ensaio sobre a “Obra de arte” – “Sobre o jazz” e “Fetichismo na música e a regressão da audição” – se coloca como contraponto à linha de pensamento brechtiana incorporada por Benjamin. A teoria de Adorno teria se formado com base, então, na retomada de motivos da obra de juventude de Benjamin, amalgamados à sua relação pessoal com a música da escola de Schoenberg. Não parece pretencioso, dentro deste contexto, afirmar que as posições de ambos os filósofos podem coexistir, dada a polaridade da técnica, que os dois aceitam de forma clara. Poderíamos, então, alegar que Adorno acaba se enroscando na mesma visão unilateral da técnica a que Benjamin teria sucumbido, se seguirmos a crítica feita por Adorno, crítica que vê um primado da técnica em sentido positivo na teoria da distração benjaminiana.

O motivo para a contraposição unilateral parece advir da sua posição de extrema negatividade perante a técnica que se pressupõe como dominação da natureza. Porém, este tema culminará na realização da *Dialética do Esclarecimento* (1944), no qual o esclarecimento, que tem a racionalidade técnica como sua essência, já esta presente no mito, passa a ser crítica do mito, e, em sua violência consigo mesmo, exclui todo o traço característico do pensamento mitológico apenas para acabar se tornando mito. No conceito de esclarecimento, Adorno e Horkheimer parecem dar vazão a essa duplicidade da técnica expressa por Benjamin, salientando o predomínio e, em última instância, a determinação geral da técnica como dominação da natureza.

Além disso, a própria crítica desse esclarecimento se mostra como esclarecimento, pois a razão instrumental se expressa de forma totalitária, daí a necessidade negativa de expor o caráter ideológico da diversidade e pretensão à pluralidade democrática inscritas no âmago da sociedade capitalista. Assim, a crítica recorre ao ímpeto próprio ao esclarecimento de dissolver a aparência ideológica da sociedade, isto é, seu aspecto mítico. No prefácio da obra, esta ideia se confirma pela seguinte citação sobre o primeiro texto do livro, “O conceito de esclarecimento”: “A crítica aí feita ao esclarecimento deve preparar um conceito positivo de esclarecimento, que o solte do emaranhado que o prende a uma dominação cega.” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 15). A técnica positiva vinculada à distração, porém, não aparece no horizonte adorniano. Adorno dá prioridade à ideia de que o entretenimento

consumido no tempo livre pelo trabalhador é uma continuidade da racionalidade presente no mundo do trabalho. Pois seria apenas uma resposta à necessidade de alívio perante o mundo alienado, que, no entanto, também já está sob a dominação dessa racionalidade. Em suma, a distração, o tempo livre do trabalhador é ideologia: na diversão não há divertimento (ADORNO, 1980), (ADORNO; HORKHEIMER, 1985), (ADORNO, 1995), (ADORNO; BENJAMIN, 2012). Esta ideia encontra a sua formulação mais completa no ensaio sobre a “Indústria Cultural”.

Revedo o ensaio sobre a “Indústria Cultural”, na conferência radiofônica de 1963, intitulada “Resumé sobre indústria cultural”, Adorno reafirma a sua posição a respeito da duplicidade da técnica. Na indústria cultural, a técnica aparece de forma exclusivamente exterior, usada parasitariamente pelo campo cultural:

O conceito de técnica na indústria cultural tem somente o termo em comum com seu correspondente na obra de arte. Aqui a técnica se refere à organização da coisa em si, à sua lógica interna. A técnica da indústria cultural, pelo contrário, sendo a priori uma técnica de distribuição e de reprodução mecânica, permanece sempre externa à própria coisa. A indústria cultural encontra um suporte ideológico precisamente no fato de que cuida em bem aplicar, com total consequência, suas técnicas aos produtos. Ela vive por assim dizer como parasita de uma técnica extra artística, da técnica de produção de bens materiais, sem dar-se conta, do que a objetividade desta comporta para a forma intra artística, e além disso, para a lei formal da autonomia estética. Daí resulta o pastiche (Gemisch), essencial a fisionomia da indústria cultural, de streamlining, de solidez, e precisão fotográfica, de um lado, e de resíduos individualistas - atmosfera, romantismo confeccionado e racionalmente dosado - de outro. Se se assume a "aura" de Benjamin - a presença do não presente - como fator determinante da obra de arte tradicional, a indústria cultural é definida pelo fato de que ela não contrapõe ao princípio da aura um princípio diverso, mas conserva a aura, putrificada, como atmosfera nebulosa. Assim se denuncia a si mesma imediatamente de sua própria aberração ideológica. (ADORNO, 2016b, s/página).

Adorno expressa, assim, que a técnica utilizada na indústria cultural é determinada exteriormente à sua produção interna, como Benjamin também supõe, de um lado a presença interna da técnica própria da arte e externa como imposição do seu ponto de vista alheio. Aqui, porém, Adorno se depara com um processo de produção de bens culturais totalitário, cujo princípio se aproxima de forma aberta dos mecanismos industriais padronizados de produção, isto não só no sentido de cópias de um mesmo produto, mas nos diversos elementos criados para o mercado, sob a justificação de agradar o público.

O ensaio sobre a “Indústria Cultural” foi escrito nos EUA durante a emigração, lá esse processo era mais intensificado e se mostra intrinsecamente alinhado à lógica da economia

capitalista. Porém, Adorno já expressava o mesmo pensamento desde o ensaio sobre o “Fetichismo na música”, assim, não vemos muita diferença na mudança do cenário, a não ser a extrema ampliação e possibilidade de determinação da nomenclatura específica ao processo de produção em massa dos bens culturais. Neste momento, a técnica que se impõe como dominação social aparece em seu mais amplo aspecto, ganha uma perspectiva ideológica que não se mantém nas relações de produção das mercadorias no campo do trabalho, enquanto técnica que modifica a forma do pensamento e da sensibilidade humana. O esclarecimento adquire aspecto de “mistificação das massas”, uma vez que se remete ao domínio do público consumidor as decisões que na verdade competem aos produtores que determinam as realizações culturais em prol da possibilidade de lucro, não pela própria produção artística como forma de expressão subjetiva, em sua faceta de jogo, como queria Benjamin.

Frente à inegável existência desse contexto dominado pela lógica capitalista de produção, Adorno não retoma a possibilidade da técnica positiva que adviria pelo interior da obra de arte feita para a reprodução. Em contraposição à forma tomada pelo esclarecimento, parece ver elementos próprios ao mito, que o esclarecimento excluiu totalmente de si, como uma alternativa à determinação da técnica imposta radicalmente na indústria cultural: o momento qualitativo e o pensamento sem utilidade prática, por exemplo. Mas o procedimento adotado para criticar o esclarecimento não deixa de ser o mesmo do próprio esclarecimento: a crítica de sua metamorfose em mito. O que a crítica se esforça em ver é, assim, a determinação sufocante do padrão de racionalidade impondo-se sobre tudo e agindo de forma coercitiva sobre tudo o que poderia ter uma potencialidade crítica. O lado transformador da técnica da arte que se funda na práxis política, como queria Benjamin, é violentamente tomado de assalto pelos mecanismos de interesse dos produtores, que só prezam pelo lucro obtido. A possibilidade de transformação que a expansão da arte traz em seu bojo é cooptada pelo interesse particular que predomina na sociedade dividida em classes. A possibilidade de algo que escape ao plano da indústria cultural só se mantém como resistência ao que está determinado. Pois olhar ao campo da indústria cultural e ver uma possibilidade efetiva de crítica social seria muito mais agradável ao crítico que desenvolve uma análise cultural de cunho marxista, mas não permitiria a expressão desoladora da realidade a qual somos frequentemente relutantes a encarar.

Nessa perspectiva se desdobra a posição benjaminiana do ensaio sobre “As afinidades eletivas”, em que a posição crítica não está necessariamente em buscar a esperança no que aparece como esperança, mas pelo que ela escapa:

Aquela frase que, para falar com Hölderlin, contém a cesura da obra, e na qual, uma vez que os amantes abraçados selam o seu fim, tudo se detém, diz: “A esperança passou como uma estrela que cai do céu por sobre suas cabeças”. É verdade que eles não se dão conta dela, e não pôde ser dito de forma mais clara que a derradeira esperança jamais o é àquele que a acalenta, mas sim apenas àqueles outros para os quais ela é acalentada. Com isso, pois, vem à tona o fundamento mais íntimo para a “postura do narrador”. (...) Apenas em virtude dos desesperançados nos é concedida a esperança (BENJAMIN, 2009, p. 119).

Na metáfora da estrela se mantém como símbolo o que se esvai da possibilidade de comunicar e fazer experiências: algo que escapa da imediatidade do que se narra para se retomar um saber que diz respeito à forma do romance, à sua tradição. A estrela que traz à tona a aura do romance justifica esse momento de reconciliação apenas como oposição ao que se passa na história contada. Pois apenas na forma e não no conteúdo narrado é que a esperança se exprime, na figura da estrela há um elemento que se expande para além dos fatos narrados. A experiência que permanece viva só se realiza enquanto promessa. Essa ideia parece prevalecer na filosofia de Adorno, no qual essa aura que contém a possibilidade da experiência, do rompimento da aparência e da expressão da esperança, só se conserva enquanto exposição da situação de deterioração completa em qualquer coisa que se deixa absorver ao estado de dominação da natureza no qual nos encontramos. Assim, para Adorno, a aura não somente deixou de existir na sociedade, mas tornou-se o seu oposto.

No mesmo sentido do esclarecimento, que se torna mito, então, a aura, que teria sido duramente prescindida em prol da técnica de reprodução da arte, volta através da dessa própria técnica. A aura está configurada nesse contexto como o éter que determina o velamento de sua própria condição de apêndice do sistema econômico. A aura aqui aparece como algo que esconde o caráter puramente mercadológico de seus produtos e pretende dissipar a reflexão acerca do funcionamento das formas de reprodução da sociedade. Cada vez, porém, que esta aparência social harmoniosa é reafirmada, menos ela se mantém coesa frente aos fatos da realidade que se quer ocultar. A perda da aura está relacionada com a condição deteriorada da experiência, ou seja, a impossibilidade de transmitir um conhecimento transcendente, que remonte às gerações passadas, num momento presente, carregando o peso da impossibilidade de dar nome ao sofrimento. No entanto, a aura que sobrevive à sua superação se mantém enquanto espectro de si mesma, produzindo o contrário do que deveria significar: propaga a perda da experiência.

Em “Elementos do anti-semitismo”, ensaio publicado na *Dialética do Esclarecimento*, Adorno e Horkheimer lidam com esse tema, expondo a impossibilidade de se fazer

experiências em consequência da forma coisificada com a qual a realidade se apresenta, determinada pelos tentáculos da indústria cultural. A partir da reflexão sobre o desenvolvimento desse processo de alienação geral, desdobram o conceito de semiformação²⁰, como forma do pensamento que se torna predominante perante esta realidade, num mundo cuja percepção passa pela película ideológica da indústria cultural. Cabe, então, facilmente ao padrão alucinatório da paranoia se tornar predominante na sociedade. O que serve para explicar a paranoia antisemita, mas também não deixa de se fazer presente no contexto atual, como o medo que se espalha no clima de ameaça terrorista, por exemplo. Adorno vê como ponto central da paranoia a falsa projeção, em contraposição à projeção que faz parte do processo do conhecimento, como já mencionamos anteriormente. Assim, a projeção, que é inevitável à reflexão, pois há nela uma necessidade de “falsa imediatidade”, torna-se hipostasiada como absoluta.

Para Adorno e Horkheimer, remetendo-se à Hegel, a consciência que se julga ter o conhecimento da verdade apenas para, posteriormente, perder essa certeza, pois se percebe como resultado de sua relação com seu outro, que se transforma, tem de, necessariamente, de forma imediata, crer-se como verdade: é paranoica. Mas somente se crê como verdade para em seguida ser negada, é seu movimento necessário que lhe garante a paranoia. Por isso, a consciência da projeção que se desdobra no processo do conhecimento é necessária. A falsa projeção, no entanto, prescinde do momento de negação, ela se mantém como hipóstase desse momento afirmativo da projeção, pois sua paranoia é elevada à condição de verdade absoluta. O momento em que a consciência percebe a sua não coerência com relação ao seu oposto não se sucede, pois essa paranoia é a projeção do saber absoluto pela perspectiva particular: “Ao invés de prosseguir, penetrando na coisa, o pensamento inteiro se põe desesperadamente a serviço do juízo particular.” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 160).

Com referência à psicanálise, Adorno e Horkheimer procuram mostrar que há certa necessidade da paranoia no sentido da sobrevivência da espécie. Aqui, percebe-se o duplo movimento paranoico, a linha que separa a paranoia saudável da tresloucada. Seu âmago é o mesmo, a necessidade da objetividade, da definição de parâmetros objetivos que fizeram parte da história da nossa evolução enquanto sociedade. Ideia que está presente na forma de pensar particularista, e, nesse contexto, Adorno faz uma crítica às ciências particulares que não realizam as mediações entre os objetos específicos e os demais planos do conhecimento, da

²⁰ Conceito com consequências importantes para a teoria da educação de Adorno; abordaremos melhor a questão no próximo capítulo.

sociedade. Quando se delimita certo tema de análise sem fazer a menor conexão com a realidade mais abrangente, a ciência é paranoica. E “o paranoico não consegue deixar de transgredir um complexo de interesses determinados por seu destino psicológico.” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 161).

A paranoia encontra um terreno fértil em sua ação parasitária no campo da cultura. Pois na disseminação do pensamento reificado a paranoia se desenvolve com maior facilidade, pela própria tendência do pensamento a não se limitar ao que lhe aparece de forma imediata. A tentativa de negação que sucumbe na paranoia é o resultado da impossibilidade da experiência, a falsa projeção, então, fica no lugar do que deveria aparecer como totalidade. Assim, para o semiformado, “todas as palavras convertem-se em um sistema alucinatório, na tentativa de tomar posse pelo espírito de tudo aquilo que sua experiência não alcança, de dar arbitrariamente um sentido ao mundo que torna o homem sem sentido” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 161). Dessa forma, o que deveria abarcar algo que não se limita ao conhecimento limitado à aparência social, se converte na tentativa de dar sentido ao mundo de forma arbitrária, a partir do ponto de vista particular. A falsa projeção é gerada pelo conhecimento incompleto sobre a realidade na qual se vive, pois o que se vive está filtrado pela camada estereotipada da indústria cultural. Este filtro não permite a experiência plena da realidade, gerando, com isso, o que poderíamos chamar de vivência, como faz Benjamin. Mas, então, a vivência particular, tornada verdade total, se projeta no exterior e, com isso, não há separação, para o semiformado, entre ambos os planos. Há apenas a determinação aleatória sobre a realidade com base no que se vive individualmente.

Se a semiformação é condição em que o conhecimento encontra-se, cerceado pela ideologia, pela aparência de que há uma totalidade harmônica quando, na verdade, a realidade fragmenta-se em contradições, é inegável que todo o campo cultural seja afetado pela mesma determinação. Assim, como não há a possibilidade, para Adorno de se romper com a dominação do esclarecimento em sua perspectiva coercitiva, o âmbito da cultura erudita não poderia estar menos determinado. Se o momento da distração no consumo da arte feita para a reprodução não se emancipa como forma crítica, pelo menos não de forma efetiva socialmente, permanecendo uma potência não objetivada, o momento de deleite da alta cultura também se esvai, tomando a forma da resignação.

4.3 Deleite artístico, arte pela arte e a dialética entre espírito e sensibilidade

Na introdução à *Filosofia da Nova Música*, de 1958, Adorno se dedica a estabelecer aspectos centrais de sua concepção estética. Sua escolha por acrescentar o texto sobre Stravinsky na sequência do escrito sobre Schoenberg, de 1941, por exemplo, mostra que a influência de Benjamin e sua proximidade com a leitura concentrada nos extremos perdurara. Aqui Adorno se permite também, recuperar a recepção da música nova pelos críticos, e, expor sua opinião a respeito da recepção do público. Pois, para ele, a música erudita também se divide em seu lado que se habituou à cultura geral e a música de vanguarda, essa sim, se opõe a ela radicalmente. Assim, o público acostumado à “música ligeira” somente se apega às partes mais agradáveis da música erudita, nos momentos de embelezamento e não em sua estrutura; nisso a música de Schoenberg se coloca como contraste, como advertência de que a realidade não é tão adocicada quanto as partes suaves de um soneto. Mas o ouvinte de música erudita também é avesso ao que soa estranho: e ainda se esconde por detrás de seu conhecimento musical. Adorno chega a dizer que “Poder-se-ia quase pensar que os ouvintes cultos são os piores, pois são aqueles que ante uma obra de Schoenberg dizem prontamente: ‘Não entendo’, declaração cuja descrição racionaliza a ira em competência de conhecedor” (ADORNO, 2009b, p. 19).

A crítica certamente não agradava Adorno, que destilava respostas afiadas e determinadas a argumentar a favor da música de Schoenberg. Alegava-se um “intelectualismo”, pela impossibilidade de se compreender a música de Schoenberg em comparação à Beethoven, por exemplo, pela sua lógica de composição estritamente teórica, cabendo-lhe melhor a leitura da partitura que a escuta da sua execução. Além disso, havia a referência à dificuldade de se ouvir e apreciar as dissonâncias da música atonal. A estes argumentos Adorno se contrapõe defendendo que a música tradicional também era construída a partir de uma lógica teórica de composição, e que esta não deveria ser pensada como natureza, como estrutura pronta, à qual não deveria haver contraposição. Era preciso se colocar contra essa ideia, mostrando que a forma musical é resultado das mudanças ao longo da história de seu desenvolvimento. Defende, ainda, que há mais sentimentos no “sismógrafo da Erwartung de Schoenberg” do que no gosto comercial das músicas que apelam ao sentimentalismo. Além disso, o pensamento sobre a arte não deveria levar em conta o

envolvimento dos sentimentos, já que essa forma de pensar a arte a levaria ao espaço do subjetivismo, sem levar em conta a análise da coisa mesma.

A premissa da impossibilidade de se pensar a arte como forma de provocar emoções é buscada na estética de Hegel. No que se refere aos sentimentos, para Adorno, o público que consome avidamente produtos culturais estaria mais inclinado a saciar o seu apetite ganancioso pelo prazer do que se permitiria pensar no sentimento interior à obra. Em nota, Adorno cita Hegel, que defende que a estética não seja direcionada à pensar os sentimentos que afetam as pessoas, em contraposição à volta a Aristóteles e sua famosa tese da catarse que se propunha na época, estética que basearia uma teoria subjetivista da arte:

o sentimento é, entre todas as regiões do espírito, a região mais obscura e indeterminada; o que se sente emotivamente permanece velado na forma da subjetividade individual mais abstrata e por isso também as diferenças da sensação são completamente abstratas, pois não são diferenças na própria coisa ...A reflexão que tem por objeto o sentimento contenta-se em observar o efeito subjetivo e suas particularidades, em lugar de submergir-se, para aprofundá-la, na coisa, na obra de arte, e se contenta, portanto, em deixar perder a própria subjetividade e suas condições particulares (HEGEL apud ADORNO, 2009b, p. 20).

A estética deve se fazer valer, portanto, apenas do aspecto de construção subjetiva das obras de artes, sem se basear no prazer da recepção sentimental a qual as obras de arte suscitariam. A indeterminação dos sentimentos faria a estética cair em uma falta de determinação, numa pura abstração; dependendo da recepção sensível subjetiva. Por outro lado, a coerência construída pelo artista seria a possibilidade de perceber os elementos de criação dos quais o artista lança mão. A crítica imanente depende, assim, da compreensão da lógica interna da técnica artística. A impossibilidade de se pensar na recepção sentimental da música se estabelece em um duplo movimento em Adorno: de um lado, o prazer do indivíduo pela música dentro da circulação dos bens culturais o mantém conivente com a determinação do *status quo*, ao mesmo tempo em que o torna subserviente à compulsão pela demanda de prazer individualista; por outro lado, a teoria da música que levasse em consideração apenas a recepção abstrata do sujeito estaria exposta à falta de determinação da análise da obra, deixando de lado as características próprias ao objeto pensado.

Este tema é abordado de forma aprofundada por Adorno na *Teoria Estética*, de 1970. Em sua obra madura sobre a arte, Adorno desdobra este tema a partir da ideia de hedonismo na arte, pensando a questão do prazer sensível das obras de arte de forma abrangente. É certo que o núcleo da crítica ao prazer sensível particular vinculado à absorção do indivíduo ao

padrão social de racionalidade não se esvai. É marcado, por exemplo, pela ideia de que “No mundo falso, toda ἡδονή²¹ é falsa” (ADORNO, 2008b, p. 29). Mas há na leitura feita por Adorno uma extrema preciosidade de exploração do conceito que não deve ser desprezada. Se o prazer é determinado pelos preceitos de dominação social, então este prazer não se realiza enquanto sua potencialidade crítica. Em contraposição a isto, a busca do prazer se torna marcada pela ganância da posse, do que se busca como pura e simples forma de satisfação imediata, do prazer mensurado. A arte se torna, então, reduzida à esta função, que se deixa absorver pelo mundo ascético em que o prazer, na verdade, não se efetiva. Por isso, a verdadeira relação de prazer com a arte só seria acolhida pelo desinteresse.

Assim, somente se contrapondo ao que se propõe como interesse imediato, como fruição espontânea com relação ao contato com as obras de arte é o que possibilita o interesse, pois não se deixa englobar pelos princípios superficiais do prazer contemplativo. O desinteresse é necessário, não como algo fechado em si, mas é condição para o interesse, no mundo às avessas:

A experiência artística só é autônoma quando se desembaraça do gosto da fruição. A via que aí conduz passa pelo desinteresse; a emancipação da arte a respeito dos produtos da cozinha ou da pornografia é irrevogável. Mas não se fixa no desinteresse. O desinteresse reproduz de modo imanente, modificado, o interesse. (ADORNO, 2008b, p. 28-29).

O interesse, assim, permanece, mas não da mesma forma como era na relação de fruição, mas de forma mais condizente com seu próprio conceito. Uma vez que é somente assim que o prazer artístico não se curva à determinação ideológica da heteronomia social, se mantém como interesse de fato: com relação à obra de arte, à sua construção interna, e não pura e simplesmente ao prazer egoísta de quem se apropria da obra de arte em concordância com a lógica utilitária do prazer. Dessa forma, o prazer sensível, sob outro aspecto, também é mantido, no que gostaríamos de chamar de dialética do espírito e da sensibilidade.

O prazer sensível imediato é criticado veementemente por Adorno por sua condição de elemento que surge como consequência oposta à realidade brutal em sociedade, mas que serve, de fato, para manter essa situação, não criticar. A necessidade do prazer se remeta, assim, à ideia de posse: “Enquanto a obra de arte excita aparentemente o consumidor pelo seu caráter sensual, ela torna-se-lhe estranha, alienada: transforma-se em mercadoria, que lhe pertence e que ele receia constantemente perder. A falsa relação com a arte encontra-se

²¹ Hedoné, do grego: prazer.

intimamente ligada à angústia da posse.” (ADORNO, 2008b, p. 30). Ainda, se a arte é manifestação histórica, isto é, está em devir, não deve ser determinado estaticamente nenhum elemento que lhe é próprio. Por isso, o caráter de prazer sensível atrelado à forma necessária da obra de arte não pode ser postulada como algo absoluto.

O prazer artístico esteve relacionado historicamente ao papel crítico em determinados momentos históricos, porém, estes momentos de prazer imediatos sempre se conservam fragmentados pela experiência individual, priorizando o apuro sensível do sujeito que frui. Assim, o momento de prazer sensível na arte não pode ser retomado sem uma crítica inerente à sua vacuidade fragmentada. Antes, o prazer sensível deve estar emancipado de sua determinação subjetiva e vinculado ao valor interno da obra de arte: isto é, somente se perdendo a si no conteúdo da obra de arte é que o prazer sensível é justificado, e não na necessária apreensão da arte como deleite do indivíduo. O prazer sensível, redimindo a si mesmo, se mantém como meio de satisfação apenas quando a aparência artística é objeto de prazer mediado pelo seu momento de finalidade em si: “Nas obras significativas, o sensível, brilhando com a sua arte, espiritualiza-se a si mesmo, da mesma maneira que, inversamente, o pormenor abstracto, por mais indiferente que seja quanto à aparição, adquire esplendor sensível a partir do espírito da obra.” (ADORNO, 2008b, p. 32). Isto quer dizer que o momento de verdade do prazer sensível, segundo Adorno, só se exprime quando este se afasta da experiência empírica com as obras de arte. Somente a relação entre o conhecimento da obra em sua forma interna, e a reação sensível provocada pela aparência artística que corresponde ao seu conteúdo, é o que reestabelece a relação de prazer sensível entre sujeito e arte.

O prazer de fato só se realiza a partir da mediação do conhecimento, o que determina o afastamento deste prazer com relação à empiria. Para que não se defina por seu caráter de expectativa de algo para além da realidade que se expressa como “fuga precipitada”, é necessário o pensamento sobre a obra de arte, indo além do que aparece como forma aleatória de interpretação. Por isso, “o conceito de deleite artístico enquanto constitutivo deve ser eliminado.” (ADORNO, 2008b, p. 33). Se a arte não pode garantir uma real transformação simplesmente pelo deleite que ela proporciona, caindo no próprio contrário disso, a satisfação não se sustenta fora do processo de compreensão. A posição perante a arte não pode prescindir, portanto, do momento de determinação do conteúdo específico da obra de arte, “exige da parte do contemplador conhecimento e mesmo um conhecimento justo: exige que se penetre na sua verdade e na sua não-verdade.” (ADORNO, 2008b, p. 33).

Se podemos ir além, há um conteúdo de verdade, ao qual Adorno parece não dar relevância, no fato do público consumidor buscar na arte o antídoto da realidade, no prazer sensível e imediato, um contraponto à brutalidade abstrata do mundo administrado. Momento que desmoronaria assim que integrado ao mecanismo de massificação da indústria cultural, e, além disso, de forma mais geral, enquanto a arte é puramente deslocada ao plano da cultura no qual é medida em quantidade de satisfação proporcionada à clientela. De qualquer forma poderíamos argumentar que nesse conteúdo de verdade paira uma demanda não satisfeita de fato, criando, então, uma tensão entre o que se pretende da arte e o que se proporciona. Poderíamos dizer, então, que nessa “fuga precipitada” há uma tensão que se inclina à autodissolução de si. Mas Adorno se mantém resolutivo em sua posição e se contrapõe fundamentalmente à ideia de que a obra de arte criada para a reprodução técnica pressupõe no jogo, na forma do treino, outra concepção de técnica, outra forma de relação com a natureza, enquanto latência, que se inclinaria à dissolução da técnica como dominação.

Esta diferença entre ambos os filósofos se extrapola no diálogo estabelecido a partir do ensaio sobre “A obra de arte” de Benjamin. Ela se estabelece mais além dessa discussão sobre a indústria cultural de um lado e a ideia de obra de arte inserida no predomínio da forma de criação artística através da técnica de reprodução. A discussão mais geral entre ambos os filósofos, concernindo à arte moderna e o método de análise das obras nos parece essencial a esta questão. Ambas as leituras convergem em uma especificidade: a crítica imanente. Em Adorno, a experiência artística se separa completamente da empiria para voltar-se à análise do conteúdo de verdade das obras, a partir da coerência interna das obras. Mas isso não exclui a experiência sensível, e um dos melhores exemplos dessa relação dialética entre sensibilidade e conhecimento é a obra de Kafka:

Sem dúvida, Kafka não desperta a faculdade de desejar. Mas, a angústia do real, que responde aos escritos em prosa como a *Metamorfose* ou *Na colônia penal*, o choque da náusea, da aversão, que sacudindo a *physis*, tem mais a ver, enquanto defesa, com o desejo do que com o antigo desinteresse que a ele e aos seus sucessores se atribuía. (ADORNO, 2008b, p. 28).

Ou, ainda, sobre Kafka, com relação à necessidade de recuperar a admiração de quem contemplava, tradicionalmente, as obras de arte, pelo que elas eram e não pelo sentimento que elas produzem: “O que nelas emergia e o fascinava era a sua verdade, tal como ela nas obras do tipo kafkiano eclipsa todos os outros momentos.” (ADORNO, 2008b, p. 29). Apesar dessa análise imanente ser voltada para o que se expressa como verdade ou não-verdade, contido na análise da obra, o método imanente não é totalmente contemplativo.

Um método imanente deste gênero pressupõe, naturalmente, como próprio pólo oposto, o saber filosófico que transcende o objeto. Tal método não pode ser abandonado, como em Hegel, à “pura contemplação”, que somente promete a verdade enquanto a concepção da identidade entre sujeito e objeto é o fundamento do todo, de modo que a consciência que observa está tão mais segura de si quanto mais perfeitamente se anula no objeto. Num momento histórico em que a conciliação entre sujeito e objeto converteu-se em paródia satânica, em anulação do sujeito na ordem subjetiva, unicamente pode aspirar ainda à conciliação a filosofia que desdenha o engano dessa ordem e faz valer, contra a auto-alienação universal, aquilo de que já está alienado sem esperança alguma, aquilo de que nem sequer a “própria coisa” pode dizer nada. (ADORNO, 2009b, p. 31).

Portanto, a crítica imanente não está restrita à análise dos momentos particulares de forma totalmente entregue à coisa, anulando-se totalmente na coisa, antes seria necessário remeter-se à universalidade do sistema, suspendendo o “engano dessa ordem”. Para que se possa criticar o universal alienado que, na verdade, se pressupõe universal, mas mantém a realidade fragmentada, é necessário desdenhar de sua falsidade, para mostrar essa falsidade. Isto é: colocar as contradições determinadas em relação com a totalidade coercitiva, ao mesmo tempo mostrando que essa totalidade não é verdadeira, que é o engodo pelo qual as contradições são mantidas e não resolvidas. Assim, Adorno segue aqui a concepção hegeliana na qual os momentos do sistema se remetem à totalidade, mas esta totalidade está presa à alienação social, esta alienação só pode ser percebida pela análise do que aparece como ideologia, destruindo a sua aparência de totalidade. Portanto, é necessário remeter-se à determinação da totalidade social sobre os momentos particulares pensados pelo método imanente. Para Adorno, não é possível pensar a realidade social apenas debruçando-se nos momentos particulares na constelação.

Esta ideia se contrapõe ao procedimento benjaminiano, pois enquanto Adorno vê como necessário expor a presença ausente da totalidade social, Benjamin parte da ideia de que essa totalidade será melhor mostrada em sua falsidade pela emancipação dos momentos particulares. Seria possível dizer que essa diferença se apoia na influência determinante de Hegel em Adorno, concebendo a referência necessária com a totalidade para compreender os momentos particulares como mediados? O que gostaríamos de pensar aqui, no entanto, é que essa diferença se dá essencialmente por causa de respostas diferentes ao mesmo desafio: a impossibilidade da experiência na atualidade dificulta a possibilidade de expor de forma explícita a realidade social. A coerção do indivíduo em uma lógica reificada, a determinação da racionalidade totalizante, justificando a injustiça social que cresce na mesma medida do desenvolvimento tecnológico: toda essa situação exige uma forma diferente de expressão do

sofrimento que se impõe sobre nós. A linguagem mesma está em questão, já que também se encontra sob o signo da dominação. Como consequência do desafio de expor de forma mais acurada a realidade fragmentada, as tentativas de dar conta desta resposta se fragmentam.

Em Benjamin, a influência clara de Proust faz como que a sua filosofia enfrente essa questão a partir dos momentos particulares que rompem em um instante com a continuidade do tempo. Momentos que são retomados do passado no presente e ganham diferentes significados para a época do momento presente. Como Adorno percebe, em Benjamin, o pensamento microscópico, que transborda dos objetos da vida cotidiana de forma muito próxima, retoma o tema proustiano: “O que a experiência encontra, sem esclarecimento e sem objetividade, no *déjà vu*; o que Proust se prometia na reconstrução poética mediante a memória involuntária – isso era o que Benjamin queria recuperar, elevando-o a nível de verdade conceitual” (ADORNO, 1998, p. 236).

Assim, opondo-se a relacionar o universal com o particular, mas examinando o particular como forma direta de pensar o universal, abriria espaço para o sentido emancipador e liberto desse particular que se opõe como resistência à determinação da totalidade falsa. Em direção ao particular, dessa forma, Benjamin se aproximaria de uma “sensorialidade de segundo grau”, como diz Adorno (1998), uma vez que estes elementos seriam examinados sem perder o rigor conceitual. O que de certa forma também volta pelo procedimento adorniano, mas não somente na perscrutação dos objetos através da ampliação como por uma lupa. Em Adorno a influência da literatura kafkiana acaba prevalecendo para lidar com o problema da linguagem e a expressão do sofrimento. Uma vez que não é possível descrever de forma expositiva esta realidade, é somente naquela dialética entre espírito e sensibilidade que se torna possível se expor o que não pode ser dito, ao mesmo tempo em que não se pode deixar a reflexão sobre o particular isolada da exposição da determinação social.

Em Kafka, a reificação se expressa em todos os momentos, nada nele escapa à reificação total. Somente nesse chamar a realidade pelo seu nome, mostrando-a com sua pior face, da forma mais exposta possível, pode-se sentir o que não se permite mais pensar. O sentir se faz necessário quando apenas a reflexão não é o suficiente para que se dissipe o véu que oculta o que não se deve pensar, a realidade social fragmentada. Por isso Adorno responde à questão da impossibilidade da experiência dessa forma, como uma personagem kafkiana: aquele que carrega o peso do cotidiano nas costas (BENJAMIN, 1985). Abordaremos esta questão no próximo item deste capítulo a partir da análise de Adorno sobre

a literatura de Kafka, propondo expor os momentos da influência da forma linguística de Kafka em Adorno.

4.4 Escrever como se estivesse carregando o peso do cotidiano nas costas

A situação presente de K. não era de modo algum invejável, mas triste e desprezível – isso Hans também via com precisão e para percebê-lo não tinha de observar outras pessoas; ele mesmo teria preferido preservar a mãe de qualquer olhar ou palavra de K. Apesar disso, veio a K. e ofereceu-lhe apoio; ficou feliz quando K. aceitou; acreditava ter localizado algo semelhante em outras pessoas e acima de tudo a própria mãe havia mencionado K. Dessa contradição nasceu nele a crença de que K. era, naquele momento, ainda baixo e repulsivo, mas, num futuro quase inconcebível de tão remoto, ele iria sem dúvida superar a todos. E era exatamente essa distância absurda e a orgulhosa evolução a que ela devia levar que atraíam Hans; por esse preço ele desejava aceitar até o K. atual. A qualidade peculiarmente infantil e precoce desse desejo consistia no fato de Hans olhar K. de cima para baixo como a alguém mais jovem, cujo futuro se estendia mais à frente do que o dele próprio, que era o de um menino. E também era com uma seriedade quase sombria que ele, sempre pressionado pelas perguntas de Frieda, falava sobre essas coisas. Só K. o animou outra vez, quando disse que sabia o que Hans invejava nele – tratava-se de um belo cajado nodoso que estava sobre a mesa e com o qual Hans havia distraidamente brincado durante a conversa. Ora, K. sabia fazer cajados como aquele e, se o plano vingasse, faria um ainda mais belo para Hans. Agora já não estava mais claro se Hans não tivera em mente, de fato, apenas o cajado, tão contente ele ficou com a promessa e se despediu alegremente, não sem apertar firme a mão de K. e dizer:

- Então, até depois de amanhã. (KAFKA, 2008, p. 174-175).

Partindo do contexto da obra adorniana, este trecho retirado de *O castelo*, de Kafka, escrito em 1922, expõe, de certa forma, a situação na qual se encontrava Adorno frente ao problema da possibilidade da produção filosófica em seu momento histórico. Se lermos Hans como o escritor frente à realidade (K.), podemos pensar que sua posição ambígua é a posição de todos os que se deparam com a impossibilidade da expressão da realidade, da recusa em aceitar o mundo como ele é, e, ao mesmo tempo, a necessidade de não cair na tentação de designar uma saída alheia a esta realidade. Hans tem uma posição contraditória frente a K., pois este foi rebaixado, humilhado, sua posição é a pior possível, e, no entanto, aquela pela qual se faz nascer alguma esperança. Não seria justamente esta a posição de Adorno perante a realidade, enquanto o que impulsiona o seu pensamento? Pois, na história, K. fora realmente prejudicado, condenado a um trabalho que não lhe cabia, exposto aos insultos do professor, e, no entanto, não era tão baixa e repulsiva sua situação. Ele se mantinha obstinado a falar com

Klamm, apesar de todas as tentativas fracassadas, e Frieda estava do seu lado. K. era mais digno de compaixão do que de repulsa, sua posição era de vítima, mas pensar nele de forma imediata, em sua condição mais embrutecida, causa aversão, e essa aversão provoca a esperança de que um dia ele será melhor.

Tal esperança só pode aparecer como algo distante, num futuro totalmente impossível de se definir, mas definitivamente certo, um “futuro quase inconcebível de tão remoto”, mas que se exprime pela experiência de incompletude da realidade precária, e permite a continuidade da resistência a ela. Somente assim é possível suportar o peso do cotidiano nas costas. O “o desejo de aceitar o K. atual” é análogo à forma com que Adorno desdenha da falsidade da totalidade e a mantém como um elemento indispensável para se confrontar sua condição precária, assim como mostrar sua falsidade. É preciso, para tanto, um elemento de ingenuidade, que garante a constante insatisfação perante o mundo, mas, ao mesmo tempo, um olhar altivo que se distancia dessa realidade para lhe dar prioridade: o olhar de cima para baixo de Hans denota a necessidade da suposição de conhecer o objeto sumindo nele, sem escrúpulos, como uma criança no ato de brincar.

Tudo isso se encapsula na figura do cajado: como o que garante a postura perante o peso do cotidiano, o cajado é a esperança concreta da transformação da realidade; é o que assume a posição daquilo que, construído artesanalmente, possui a qualidade imprescindível do pensamento que rompe com a temporalidade industrial da troca, concretizando o ato de encarar bravamente o aspecto mais profundo da barbárie social; é também metáfora do momento lúdico do se entregar ao objeto de forma imediata, sem ficar claro se o propósito de tudo não é realmente apenas a experiência momentânea do conhecimento que, em sua necessária afirmação, se esquece de que não é totalidade.

Mas o cajado não se mantém como elemento de conciliação no trecho específico do livro. Ele se impõe numa opacidade que não deve passar despercebida. Nessa opacidade permanece presente a impossibilidade da expressão, por isso a obra de Kafka se encontra aberta, fragmentada, não se valendo de clareza ou distinção. O momento da expressão no romance remete-se à posição do narrador, um ponto fundamental para a questão da experiência em Adorno e em Benjamin. É por isso que Adorno, tendo de escolher um recorte para uma análise breve sobre o romance, escolheu a narração em seu ensaio “A posição do narrador no romance contemporâneo”. Com certeza, o ensaio “O narrador”, de Benjamin, teve grande influência nessa decisão, e não podemos deixar de ver ambos os ensaios em diálogo.

No ensaio de Benjamin, a narração é colocada na perspectiva do declínio. A narração é pensada a partir da sua obsolescência, uma forma de literatura que estava ligada ao saber coletivo, à experiência com a tradição e que se esvai na contemporaneidade, dando espaço ao surgimento do romance, que, em oposição, está ligado à experiência individual. Segundo Benjamin, “Num caso, ‘o sentido da vida’, e no outro, ‘a moral da história’ – essas duas palavras de ordem distinguem entre si o romance e a narrativa, permitindo-nos compreender o estatuto histórico completamente diferente de uma e outra forma.” (BENJAMIN, 1985, p. 212).

Porém, para Adorno, a narração se mantém como momento necessário do romance. A dissolução da narração coloca em cheque, então, a possibilidade desta forma literária. Se o romance sempre teve como uma de suas principais características dizer algo sobre a realidade, ou dar a impressão de expor algo real, ainda que através do percurso do indivíduo, ou, de forma mais abrangente, pelo “sentido da vida”, nas palavras benjaminianas, e esta realidade não pode mais ser expressa, o âmago do romance também é atingido pelo fim da experiência. Assim, a premissa do romance deixa de ser o “sentido da vida”, mas “como dar sentido à vida sem sentido”. Nessa problemática do romance revela-se algo que lhe abarca, assim como lhe transcende: a condição da experiência na contemporaneidade. Pois, segundo Adorno, a linguagem constrange o romance a dar vazão a esta tentativa de se comunicar sobre a realidade a partir do relato. A necessidade da mudança da forma, do afastamento do romance do realismo é a necessidade de se dar conta de expressar a realidade que não se pode descrever de forma imediata, na qual apenas entregar-se ingenuamente aos fatos seria o suficiente para se descrever algo que se remeta à realidade, a partir da linguagem discursiva.

Para Adorno, isso não é mais possível, assim como a fotografia transformou a pintura, a literatura também muda com o advento do cinema e outros meios de comunicação da indústria cultural. O problema da narração, assim, encontra em sua base a necessidade da transformação de sua forma para que se mantenha a pretensão de se ater a algo de objetivo, pois não se trata de exprimir pelo conteúdo do relato algo de real, antes a própria tentativa dessa expressão cai no vazio. Sua forma acaba se transformando pois não há a possibilidade de apreender a realidade pela mesma forma que uma notícia do jornal, na simples reprodução mecânica dos fatos como eles se passam, pois

contar algo significa ter algo a dizer, e justamente isso é impedido pelo mundo administrado, pela standardização e pela mesmice. Antes de qualquer mensagem de fundo ideológico já é ideológica a própria pretensão

do narrador, como se o curso do mundo ainda fosse essencialmente um processo de individuação, como e o indivíduo, com suas emoções e sentimentos, ainda fosse capaz de se aproximar da fatalidade, como se em seu íntimo ainda pudesse alcançar algo por si mesmo (ADORNO, 2003, p. 57).

Isto acontece, pois levando em consideração a reificação da consciência individual pela racionalidade subjetiva, não é possível sair da barreira ideológica apenas pela expressão individual imediata da realidade social. Mas então se impõe o dilema: como o romance pode dar conta de dizer algo sobre a realidade se a própria realidade escapa ao indivíduo, que é, essencialmente, a base da narração? A linguagem precisa mudar, e acaba se enveredando por caminhos tortuosos, talvez, que se afastam do que poderia aparecer como realismo. Adorno é muito claro com relação a esta ideia, frisando-a como que fixando a necessidade da volatilidade do romance para que ele sobreviva: “*Se o romance quiser permanecer fiel à sua herança realista e dizer como realmente as coisas são, então ele precisa renunciar a um realismo que, na medida em que reproduz a fachada, apenas a auxilia na reprodução do engodo*” (ADORNO, 2003, p. 57).

Aqui parece ficar claro que o declínio da experiência clama, pelo menos no quadro do romance, à transformação da linguagem. Ela se afasta da pretensão de exprimir a realidade pela via do relato e se aproxima do oposto disso, a linguagem se envereda pela aparência de irrealidade para ser fiel à sua tendência realista. Esta dualidade parece ser contraditória: é preciso se aproximar do irreal para fazer jus ao caráter realista do romance. Mas se justifica pela dificuldade de se romper a ideologia e poder de fato expressar algo que não seja englobado nela, que fuja de sua dominação, e, de forma mais radical, se oponha a ela, desmascarando-a. Segundo Adorno:

A reificação de todas as relações entre os indivíduos, que transforma suas qualidades humanas em lubrificante para o andamento macio da maquinaria, a alienação e a auto alienação universais, exigem ser chamadas pelo nome, e para isso o romance está qualificado como poucas outras formas de arte. (ADORNO, 2003, p. 57).

Por conseguinte, o romance leva a cabo a crítica da sociedade pelo seu retorno de sua linguagem à fantasia, afastando-se do relato factual. Nesse processo, traz à tona, como seu elemento central, o tema da relação dos homens com o mundo coisificado. A coisificação que não permite em um mundo desencantado, a experiência, só pode promover alguma forma de experiência que expõe a sua própria face. A experiência só se reconcilia com o seu conceito ao expor a sua própria inexistência, e o romance contemporâneo traz essa realidade de forma acurada.

Para isso, a relação entre o leitor e a linguagem precisa mudar, a própria ideia de contemplação, de distanciamento expressa pouco sobre a realidade reificada. Tal realidade não pode ser expressa de forma descritiva. Não é sob a forma do juízo que se pode perceber tal realidade, portanto a linguagem precisa se relacionar com o leitor de forma que suscite reações deste, que não permita a postura confortável e segura da sua zona de conforto. Essa experiência com a linguagem não está contida no conteúdo do que se passa relatado pelo romance, mas na forma que o escritor usa para se expressar. Kafka conseguiu como ninguém alcançar tal intento; pela sua forma linguística, o leitor não pode se manter alheio, a distância entre ele e a história é totalmente encurtada. Para Adorno, Kafka explora este procedimento de forma extrema, por isso, através de sua leitura, se pode “(...) aprender mais sobre o romance contemporâneo do que em qualquer das assim chamadas situações médias ‘típicas’. Por meio de choques ele destrói no leitor a tranquilidade contemplativa diante da coisa lida.” (ADORNO, 2003, p. 61).

Mas esta é a forma que o romance toma para dar conta de lidar com a perda da experiência. Como essa ideia se relaciona com a filosofia, é a questão que aqui gostaríamos de desdobrar. A literatura não pode ser confundida com filosofia, nem vice e versa, mas é possível pensar em momentos de convergência entre ambas. Arte e filosofia não são a mesma coisa, mas também não estão totalmente separadas entre si. A linguagem filosófica se remete à arte no seu momento retórico, que traz consigo a necessidade da comunicação: o ensaio como forma se relaciona com a retórica, pois esta corresponde à necessidade de expressão. Adorno relaciona claramente o momento retórico do ensaio com a estrutura musical da música de vanguarda, remetendo-se à construção do argumento por fragmentos, que não seria apenas uma cópia do objeto, mas que o reconstituiria pela sua lógica interna, tal como o procedimento usado com as composições musicais. Esse procedimento seria importante para romper com a forma científica do pensamento que força o objeto pensado dentro de uma estrutura estabelecida, quantitativa e classificatória.

Porém é inegável que há na relação entre ensaio e literatura a afinidade de ambas lidarem com a questão da linguagem discursiva. Portanto, a filosofia também precisa se esforçar para superar a precariedade dessa forma de linguagem, que se mostra esvaziada de sua possibilidade expressiva perante o contexto histórico. Dessa forma, a questão com a qual o ensaio está em diálogo, da perspectiva da linguagem, é a mesma da literatura: “como dizer sem poder dizer?”. A crise da linguagem discursiva é uma ponte que liga a literatura e filosofia num mesmo problema: o da experiência. Frente à necessidade de se expor a

coisificação da realidade, não parece estranho que a filosofia adorniana se deixe influenciar pela linguagem kafkiana.

Assim como a literatura de Kafka, a filosofia se rebela contra a linguagem discursiva, e o faz pela autorreflexão, pelo pensar sobre si mesmo que atravessa tanto a sua relação com esta forma padrão de pensar – que não deixa de fazer parte do ensaio como a lógica interna de construção – como a retórica, uma vez que a forma de comunicação deve ser coerente com o objeto pensado e, assim, estar a serviço não de uma argumentação vazia, mas de expressar a verdade – o que, nesse caso, parece dizer respeito à própria expressão da sociedade administrada, tal como se pressupõe na tradição do romance. Adorno define este procedimento de autorreflexão como mais intenso do que seria a linguagem discursiva:

A serena flexibilidade do raciocínio ensaísta obriga-o a uma intensidade maior que a do pensamento discursivo, porque o ensaio não procede cega e automaticamente como este, mas sim precisa a todo o instante refletir sobre si mesmo. É certo que esta reflexão não abrange somente a sua relação com o pensamento estabelecido, mas igualmente também sua relação com a retórica e com a comunicação. (ADORNO, 2003, p. 44).

Assim, não é somente a literatura que se modifica com a necessidade de se revoltar contra a linguagem discursiva, a filosofia também precisa mudar a sua forma como consequência da impossibilidade de se refletir sobre a realidade utilizando-se apenas a forma discursiva do pensamento. Isto o leva a pensar a própria relação de sua filosofia com o pensamento discursivo, já que é ele que garante a construção lógica do pensamento, cabendo às contradições serem expressas somente quando elas realmente se encontram no objeto, não como forma, portanto. Mas, também, seu pensamento precisa se valer da retórica, preocupa-se com a comunicação do que se quer exprimir, pois é nesse nível de exposição que o pensamento pode se expressar sem perder sua força. A retórica está intimamente ligada à arte na filosofia de Adorno, e o seu interesse pelo momento comunicativo da sua filosofia não poderia se restringir à ideia de comunicação como elemento que facilita a compreensão do discurso, pois ela é elaborada para que se conheça de fato a realidade, a “essência” que não se pode expor sem levar em conta a dificuldade deste intento na forma. Linguagem, assim, é forma de pensar, e o conteúdo complexo, inserido numa forma simplificada, perderia sua força de expressão.

Não é nossa intenção estabelecer uma identidade absoluta entre a forma adorniana e kafkiana de escrever, mas apontar para possíveis influências da forma com que Kafka usa para não se resignar à descrição factual da realidade e alcançar pelo que poderia parecer o

mais afastado da realidade, um retorno ao realismo como elemento inerente ao romance. Tão importante quanto o pensamento sobre a experiência é a própria maneira com a qual Adorno se coloca, conscientemente, frente à perda dessa experiência. Se a forma fragmentária que se configura nas constelações do texto adorniano remete-se à música de Schoenberg, cuja polifonia e emancipação das dissonâncias ganha relevância teórica, é possível dizer que a arte é imprescindível à linguagem na filosofia de Adorno, e isso não se reduz apenas aos momentos em que o objeto pensado é artístico. Queremos ressaltar, então, que há em Adorno a presença de formas de linguagem próprias da literatura kafkiana. Momentos que não são apenas reproduzidos num formato filosófico, como se fossem mimetizados de forma idêntica, mas que se transformam também, nessa outra configuração. Cremos que, para encontrar este ponto de intersecção entre a forma filosófica de Adorno e a literária de Kafka, a melhor fonte é o texto de Adorno, *Anotações sobre Kafka*, publicado em 1953, no qual o filósofo faz uma interpretação da literatura kafkiana, por seu viés de crítica imanente do texto, mas que o impele a sua própria perspectiva filosófica.

A premissa que parece permear o texto, e que já citamos anteriormente, de que Kafka reduz a distância entre o leitor e o texto, tornando impossível o simples gesto prazeroso de sentar para ler um livro, já é um procedimento que se expressa na filosofia adorniana. Analogamente, na experiência com a filosofia de Adorno, não é possível, definitivamente, a leitura que se limite ao puro exercício intelectual. Há diversos artifícios retóricos que Adorno atribui à Kafka no texto ao qual fizemos referência, que poderiam ser reconhecidos igualmente na filosofia de Adorno, mas permeados por sua especificidade. Logo no começo do texto, por exemplo, Adorno diz: “Ele exige do observador pretensamente desinteressado um esforço desesperado, agredindo-o e sugerindo que de sua correta compreensão depende muito mais que apenas o equilíbrio espiritual: é uma questão de vida ou morte.” (ADORNO, 1998, p. 241). Não é preciso ler muitos textos de Adorno para perceber que esta ideia também faz parte de sua filosofia. Em Adorno, porém, esta ideia se imiscui entre seus escritos de uma forma muito mais palpável: a violência do texto é a violência real. A agressão do texto kafkiano ainda passa por uma aparência fictícia, que se aproxima mais da concreção que a aparência social, mas que pode permanecer oculta sem a interpretação estética. Talvez seja realmente com relação à filosofia de Adorno e não na literatura kafkiana que esta premissa encontre sua verdade: “A autoridade de Kafka é a dos textos. Somente a fidelidade à letra pode ajudar, e não a compreensão orientada.” (ADORNO, 1998, p. 242).

Porém, é também pela obscuridade e pela descontinuidade que Kafka e Adorno convergem. Se ater ao texto kafkiano é entrar em seu constante jogo de não se deixar decifrar: o não decifrar pode ser também a solução da charada. O que Adorno tem em vista com esta ideia de se voltar a certa literalidade do texto é a oposição a interpretações comuns de Kafka que tendem a dar uma explicação de cunho teológico ou filosófico, como se sua literatura se resumisse a uma ideia pronta, remetendo-se à moral da história cujo conteúdo já estivesse pronto e representasse a sua “metafísica”. A obscuridade em Kafka deve resistir à interpretação, pois só se chegaria ao seu significado pela impossibilidade de torná-la um símbolo de algo alheio a si. Esta ideia parece permear a filosofia adorniana e sua tão famigerada obscuridade. Claro que Adorno está em constante diálogo com influências de seu tempo, Kafka é uma delas, mas a obscuridade adorniana poderia ser definida pela sua precisão: talvez não em forma de parábolas, mas pela intrincada tarefa de dar voz ao que na própria experiência filosófica encontra-se coagido no sufocamento da totalidade social.

Nesse sentido, se faz presente algo que já se manifestava na filosofia hegeliana, para Adorno. Em “*Skoteinos* ou como ler”, ensaio publicado no livro *Três estudos sobre Hegel*, Adorno faz uma análise da obscuridade da obra hegeliana. No âmago dessa leitura feita sobre Hegel, poderíamos dizer que se encontra a expressão desse elemento na própria filosofia adorniana, mas que, então, se pensada por este prisma, se encontraria englobada no âmbito de sua linguagem específica. A obscuridade não é um momento aleatório, mas acaba sendo necessário para Adorno, uma vez que

O melhor seria uma linguagem filosófica que fizesse jus à necessidade de insistir na inteligibilidade sem confundi-la com clareza. Enquanto expressão da própria coisa, a linguagem não se esgota na comunicação, na transmissão a outros. Mas ela também não é (...) pura e simplesmente independente da comunicação. (ADORNO, 2013b, p. 195).

Assim, para Adorno, a linguagem estaria dependente desta ambivalência: entre a necessidade de se exprimir de forma inteligível, que não é necessariamente uma exposição clara, daí não poder se restringir, em prol da consistência precisa do que se quer dizer, à pura comunicação; mas também não se pode excluir o momento comunicativo do que se deseja dizer, ou então se corre o risco de bloquear o que se quer expor, já que é essencial à linguagem seu momento comunicativo. Com relação ao momento histórico, refletindo sobre a forma com a qual a linguagem deve se apresentar perante este, Adorno ainda conclui a ideia anterior: “É preferível que a linguagem se torne incompreensível do que desfigurar a coisa por meio de uma comunicação que lhe impede de ser comunicada” (ADORNO, 2013b, p. 195-196). É

como se a linguagem, pensada no contexto do processo de publicização de tudo, tendo em vista a pura forma da comunicação transparente, não desse expressão às mediações presentes na coisa pensada, sacrificando, assim, a inteligibilidade da coisa. Como se a tendência da nossa época a tudo rebaixar ao mais simples possível, como elemento de permanente aderência ao plano ideológico, tornasse a transparência do discurso um estado de encobrimento e opacidade: a obscuridade é também uma manifestação em si, portanto.

Porém, a obscuridade adorniana – que devemos salientar, poderia ser pensada criticamente, apesar de considerarmos sua argumentação sólida – não representa exatamente a mesma forma de obscuridade que está presente em Kafka. Mas, talvez, a reflexão sobre o escritor tcheco possa lançar luz sobre a dificuldade que representa o texto adorniano. Segundo Adorno, a ideia mesma de expressão é colocada em questão em Kafka, logo, a forma de sua escrita demanda e nega ao mesmo tempo a interpretação. Coloca-se como dilema, como tensão que se desenrola entre a necessidade de dar sentido e a impossibilidade deste sentido se realizar, esta é a base de sua obscuridade, que joga o texto na direção do leitor e direciona a leitura ao máximo da literalidade. Porém, queremos adicionar a esta ideia outro elemento que causa esta obscuridade, a descontinuidade. Principalmente nos romances kafkianos, a descontinuidade da narrativa é um elemento constante e fundamental. Tal artifício se comporta, pela relação entre texto e leitor, como choque: o leitor – que devemos considerar, está acostumado com a leitura de romances que seguem um fio condutor coerente – é peremptoriamente impedido de seguir a sequência coerente da história, como estava esperando. Mas a continuidade não é invertida, fragmentada ou aleatória, o prosseguimento dos acontecimentos simplesmente não segue a lógica causal entre um momento e outro, apesar de manter uma linha sequencial. Assim, coesão e estrutura linear são quebradas, ao mesmo tempo em que se mantêm.

Em *O processo*, por exemplo, a narrativa se desenrola a partir do processo gerado contra Joseph K., que é detido em seu quarto logo no início da história. Porém, nas próximas sequências, ele não encontra problema algum em sair de casa e ir até o escritório em que trabalhava, sem deixar de estar, no entanto, formalmente, sob detenção. Ainda, ao questionar o abuso de autoridade daqueles que lhe informaram a acusação e impuseram sua detenção, logo no primeiro capítulo, tais sujeitos, que apareceram primeiro como autoridades oficiais, acabam, posteriormente, sendo castigados da forma mais humilhante e surreal. Não obstante, o processo segue o seu rumo como se fosse destino, como se a execução final não fosse

possível ser impedida em nenhum dos momentos anteriores em que o protagonista agoniza a condenação buscando a absolvição.

Em *O castelo*, a descontinuidade também é parte integrante da forma, e se constrói de maneira ainda mais fragmentária. No começo do romance, K. se acha na vila como se tivesse chegado de repente naquele lugar, sem saber onde estava. Porém, em seguida, diz ser o agrimensor, que havia sido designado a trabalhar naquele lugar, o castelo então confirma a sua posição. O fato de estar blefando fica implícito, mas nunca confirmado. Além disso, a dona do albergue, inicialmente, tem uma primeira postura totalmente hostil com relação a K., em outro capítulo muda totalmente de postura e passa a contar fatos de sua vida pessoal a ele. No entanto, de maneira indireta, K. fica sabendo que ela se arrepende de ter contado seus segredos para ele, se ressentido do fato, e volta a se opor à estadia dele no seu albergue. A continuidade é assegurada pela insistência de K. em se comunicar com Klamm e conseguir realizar o trabalho para o qual teria sido designado, a agrimensura – assim como Kafka, talvez, que nunca pôde ser plenamente escritor? – e, no entanto, quando sua agonia é posta em palavras, não se fixa totalmente:

– É espantoso – disse Bürgel com um vivo movimento de cabeça e puxou um caderno de notas, que estava sob a coberta, para assinalar alguma coisa. – O senhor é agrimensor e não realiza nenhuma agrimensura.

(...)

– Estou disposto – prosseguiu Bürgel – a acompanhar daqui em diante essa questão. Aqui entre nós, com toda certeza, as coisas não são de modo a que se deixe inoperante uma força especializada. E para o senhor também deve ser mortificante, não sofre com isso?

– Sofro com isso – disse K. devagar e sorriu para si mesmo, pois justamente naquela hora não sofria o mínimo com aquilo. (KAFKA, 2008, p. 292).

A continuidade é abalada aqui, pois a busca parece perder totalmente o sentido quando se ousa expor o seu objetivo, como se a própria agonia fosse naturalizada como estado permanente, até que o objetivo desse estado de procura exaustiva passe a ser supérfluo perante a normalidade desse momento de exceção. A descontinuidade é uma espécie de barreira para a compreensão lógica da narrativa, que joga com o leitor, quebrando continuamente sua expectativa com relação aos acontecimentos. E, no entanto, passa a ser parte contínua de sua experiência com a leitura kafkiana, parte essencial do romance, cuja história não é o cerne do desenvolvimento, mas a premissa para a expressão da falta de sentido.

Dessa forma, a obscuridade kafkiana é também possibilidade da inteligibilidade da história. Assim como Adorno, que frequentemente utiliza-se da descontinuidade, expondo as contradições da coisa, mas, também, quebrando com a expectativa de domínio total do conteúdo por parte do leitor. A forma adorniana é escorregadia. É propositalmente dificultado o ato de se apropriar de seu pensamento. Se “agarrar” ao seu conteúdo só é possível na medida em que se desapegue da necessidade de dominá-lo por completo. Há sempre algo que escapa, sempre algo que o remete para além de si mesmo. A descontinuidade faz parte desse movimento de ruptura, de não se deixar dominar e ser apropriada, – opondo-se às ideias de dominação e propriedade? – a filosofia adorniana não se deixa copiar nem se decifrar completamente.

Quem percebe isso e prefere não fugir correndo deve arriscar a cabeça, ou então tentar derrubar a parede com a própria cabeça, correndo o risco de não ter sorte melhor que a de seus antecessores. Como num conto de fadas, o destino dos que falharam em resolver o enigma, em vez de assustar, serve de incentivo. Enquanto a palavra do enigma não for encontrada, o leitor permanece preso. (ADORNO, 1998, p. 241).

Essa citação não foi escrita referindo-se à obra de Adorno, foi escrita por ele sobre a obra de Kafka, e, no entanto, poderia muito bem ter sido elaborada por um leitor de Adorno.

A outra face da obscura linguagem kafkiana é o gesto. Nele se expressa tanto a reificação quanto a esperança, o que também reverbera na experiência adorniana. É pelos gestos, não necessariamente pela narrativa, que Kafka constrói a história. Pois os gestos dizem mais sobre os personagens do que as descrições de seus sentimentos. O gesto fala e se deixa penetrar mais profundamente do que se se propusesse a descrever com detalhes as intenções ou desejos dos sujeitos no mundo coisificado. O gesto é ao mesmo tempo a expressão do mundo desencantado e a esperança. Pois é nessa realidade, totalmente voltada ao mundo do sujeito, mas que, no entanto, se torna determinada pela coisificação, que sua literatura se encontra. É a saga do sujeito reificado que é obrigado a aceitar a resignação para sobreviver, e, porém, é nele que surge a única possibilidade de resistência.

Por isso o gesto é ambíguo e ao mesmo tempo mais preciso do que a definição. Para Adorno, os gestos são manifestações próprias da ação não intencional, abstrata, que se recusa a expor um significado definitivo, é, então “pré-linguístico”. Daí sua tendência à ambiguidade, contrapondo-se a se remeter à definição conceitual. No entanto, no contexto em que a explicação predicativa dos acontecimentos perde a força de expressar a realidade, o gesto torna-se um meio mais eficaz de expressão. Por isso é que os gestos na literatura de

Kafka “são os vestígios de experiências que foram encobertas pelos significados.” (ADORNO, 1998, p. 244). Assim, os gestos acabam se tornando a própria definição, enquanto contraponto do conceitual, que não faz jus ao seu próprio fundamento, como princípio da definição. A ambiguidade dos gestos se concretiza enquanto o que há de mais preciso, o que realmente é: a ambiguidade da realidade. Num mundo em que há dois lados, o que encobre a realidade e o que se contrapõe a isto, que seria a própria negação da aparência social, que não aparece de fato de forma imediata, o gesto é a expressão mais acurada.

É o mais novo estado de uma língua que enche a boca dos que a falam, é a segunda confusão babilônica, à qual a dicção sóbria de Kafka resiste, forçando-o a inverter a relação histórica entre conceito e gesto, como num espelho. O gesto é o “assim é”. A linguagem, cuja configuração deveria ser a verdade, torna-se inverdade quando distorcida. (ADORNO, 1998, p. 244).

Os gestos são em si vestígios de experiências do mundo reificado, momentos de expressão que refletem a padronização numa escala muito mais abrangente do que a do momento específico de sua versão imediata. Tanto denotam a padronização do pensamento, em que todos estão sujeitos a se subordinar, quanto revela que há algo nesse momento de subordinação que não se submete. Se, então, por um lado, os gestos retomam traços da experiência que se esvai na modernidade, é porque se traduzem num perpétuo *déjà vu*, remetendo-se às formas de gestualidade padronizada que preenchem a realidade embrutecida na qual se vive conforme as relações petrificadas. Tais padrões gestuais são, portanto, deslocados de sua normalidade habitual e transfigurados em linguagem, remetidos à literalidade e à falta de significados, isto é, sua sobriedade: retornam como fragmentos do mundo real sob o prisma da exposição clara e seca da realidade como ela é. No entanto, tal expressão seria imprecisa se não abarcasse o outro lado dessa afirmação gestual do mundo coisificado: a resistência a ele. De tal modo, para Adorno, se há esperança em Kafka ela está justamente no momento fugidio da resistência gestual, no gesto incompreensível do amor pelo que é coisificado, o que reverbera na possibilidade de redenção; assim como esta esperança se remete na sua obra como um todo, enquanto exposição da reificação, em resistência transformada em palavras. Dessa forma,

Kafka pesca pacientemente, nessas águas turvas, a imagem da felicidade. Esta imagem é provocada pela admiração do sujeito hermeticamente fechado sobre o paradoxo de que ele mesmo pode ainda ser amado. Como a inclinação de todas as mulheres para os prisioneiros de *O processo*, toda esperança é também incompreensível. (ADORNO, 1998, 261).

O momento de resistência se aloja no interior desses momentos fugazes em que o gesto involuntário se explica sem ter uma justificativa lógica. Em *O castelo*, o encontro de

Frieda e K. é exemplar nesse sentido. Adorno cita a passagem em que Frieda esconde K. sob o balcão e em seguida ambos passam a noite juntos. Tal momento remete ao paradoxo do “poder ser amado” e abre na história uma brecha de resistência perante a totalidade daquele universo hostil. Mas, antes mesmo de escondê-lo embaixo do balcão, há um momento de indeterminação que dá impulso ao ato que se desenrola posteriormente. Um momento muito mais tênue, poderíamos dizer, mas que expressa de forma mais determinada um fragmento de resistência: que se relaciona com a percepção mais imediata do contato com o outro, a troca de olhares. Logo que K. conhece Frieda, é o olhar dela, antes de qualquer coisa, que lhe chama a atenção, pelo ar de superioridade: “Quando o olhar incidiu sobre K., pareceu-lhe que já havia resolvido questões relativas a K. de cuja existência ele próprio ainda não tinha nenhum conhecimento; era esse olhar, porém, que o convencia de que elas existiam.” (KAFKA, 2008, p. 45). A partir dessa ideia podemos dizer que o olhar de Frieda faz com que K. perceba e se interrogue sobre a sua própria condição, que é imperceptível e indescritível em significado.

Há no “olhar de medusa” kafkiano mais que a exposição do mundo petrificado: o gesto do olhar em ambos os casos, no ato de escrever e na descrição do flerte, não está presente a toa, pois é na troca de olhares que se leva a cabo a transmissão do que se quer dizer ao mesmo em que se suspende o juízo. O flerte não revela apenas a atração física dos dois personagens, mas o desejo de se perder no outro como resistência. Podemos dizer que a leitura literal dessa passagem remete-se à resistência como autonomia na alienação, pois alienar-se no gesto do olhar, no interior de um mundo alienado, tem o efeito de provocar o encontro de si, o que, porém, não se pode dizer exatamente o que é, mas nesse ato já se sabe de sua existência. Assim, as questões que o olhar de Frieda parecia já ter resolvido sobre K. permanecem inexplicáveis, pois esse momento escapa ao domínio da compreensão, é a paixão, ou esperança, que somente se explica pela impossibilidade de compreendê-la. Assim como essa sensação enigmática das questões resolvidas pelo olhar têm a potência singular de fazer lembrar a indeterminação do tatear do olhar, que provavelmente todas as pessoas já sentiram, e não sabiam já ter experimentado. O *déjà vu* não é apenas a sensação de lembrar algo que se conhece pela primeira vez, mas expressa os vestígios de experiência que se escondem constantemente pelas explicações propositivas às quais todos os traços de vida sucumbem.

Por conseguinte, para Adorno, por mais que os gestos em Kafka façam parte de sua aura obscura, eles formam, também, imagens definidas, pois se referem à realidade

coisificada, exposta, sem o verniz da fachada, da aparência social que se sobrepõe como totalidade harmoniosa. Estas imagens não são, desse modo, quadros que mostram como a realidade deveria ser, nem mesmo pintam a versão amistosa da cultura geral, reproduzindo a aparência e não a essência da sociedade; mas, por isso mesmo, se configuram como imagem invertida do que aparece. Poderíamos chamar estas imagens de negativas, se quisermos aproximá-las de Adorno, como o negativo da máquina fotográfica, expondo a realidade nua, sem os adornos que servem como filtro e determinam a forma de pensar. Esta ideia do gesto como imagem negativa é um elemento importante na retórica adorniana, em muitos momentos, o gesto expressa com mais precisão uma determinada ideia do que se fosse empregado o uso da explanação predicativa sobre o assunto em questão. Em *Anotações sobre Kafka* há referência a uma imagem histórica que descreve a forma com a qual Kafka se vale do mundo coisificado, que aparece como inferno pela perspectiva da salvação, em seu processo de criação artística:

Na Idade Média, os judeus eram torturados e executados em posição invertida, e já na conhecida citação de Tácito a religião judaica é denunciada como perversão. Os delinquentes eram enforcados com a cabeça para baixo. O agrimensor Kafka fotografa a superfície da terra do mesmo modo como esta deve ter sido percebida por essas vítimas, nas intermináveis horas de sua agonia. Este suplício incessante é o preço a ser pago pela ótica da salvação. (ADORNO, 1998, 267).

Em seu processo de tatear a maneira com a qual Kafka escreve, Adorno utiliza aqui a imagem do enforcado invertido, com uma perspectiva muito específica, parte da história do antissemitismo, mas que remete à ideia geral do sofrimento. É impossível não se chocar com a imagem descrita por Adorno, impossível se manter alheio à imagem do sofrimento criada por ele, que tem como alicerce desse sofrimento a injustiça em geral. Ao passo que ao se confrontar com tal imagem é sentir esse sofrimento, que se expressa como despertar do que está presente em nós e se oculta pelo transcorrer dos dias, é provocada a compreensão de uma ideia muito própria à escrita de Kafka, que, talvez, nenhuma palavra poderia descrever melhor. Dessa forma, o sofrimento faz parte do processo de inteligibilidade da coisa pensada.

Na *Minima Moralia*, talvez porque a moral é construída nos detalhes naturalizados dos gestos cotidianos, não faltam exemplos de descrições gestuais que reverberam no conjunto de traços padronizados do comportamento dos indivíduos em sociedade. No aforismo 104, “Golden gate”, por exemplo, Adorno cria a imagem do humilhado que descobre que o amor cego é mais justo que o direito. Realiza uma reflexão, portanto, sobre a relação entre o sofrimento do humilhado e a esperança contida no amor. Ideia extremamente próxima da

leitura sobre *O castelo*, realizada por ele em *Anotações sobre Kafka*: “O humilhado e rejeitado apercebe-se de algo, tão cruamente quanto a luz que dores intensas lançam sobre o próprio corpo. Ele se dá conta de que no mais íntimo do amor cego, que nada sabe disso nem pode saber, vive a exigência do não cegado.” (ADORNO, 2008a, p. 160). Há passagens que descrevem gestos extremamente específicos e que sugerem referência a estereótipos culturais, como por exemplo, a imagem do “machão” que bebe uísque e fuma charuto, no aforismo 24, denominado “Durão”.

Há também descrições gestuais no conjunto de fragmentos que formam o aforismo 72, “Segunda colheita”: a agressividade da expressão de quem está imerso em pensamentos expressa o talento como sublimação da raiva; os chinelos de dedo guardam a aversão pelo curvar-se; o timbre da voz ao telefone revela a beleza de uma mulher; a criança que retorna das férias para a mesma casa, mas diferente; a flor que não pode mais ser arrancada e utilizada como adorno; a descrição do teatro natural de Oklahoma feita por Kafka em *O desaparecido ou América*, aparece como experiência dos sonhos: mesmo os mais belos, são lesados. O teatro natural de Oklahoma, pela leitura benjaminiana, “remete ao teatro clássico chinês, que é um teatro gestual. Uma das funções mais significativas desse teatro ao ar livre é a dissolução do acontecimento no gesto.” (BENJAMIN, 1985, p.146). Este aforismo como um todo se remete à ideia do gesto, os gestos citados aqui são evocados em momentos distintos, separados em blocos que culminam na seguinte colocação:

O mundo é o sistema do horror, mas por isso mesmo concede-lhe demasiada honra quem o pensa inteiramente como sistema, pois seu princípio unificador é a cisão, e ela reconcilia ao impor inteiramente a impossibilidade de reconciliação do universal e do particular. Sua essência é má; já a sua aparência, a mentira pela qual se mantém, guarda lugar para a verdade. (ADORNO, 2008a, 109).

Os gestos se encontram na mesma posição que na literatura kafkiana, portanto, na ambiguidade entre esperança e manipulação, elemento particular que remete a algo muito além de seu momento de imediatidade. Os gestos expressam a aparência em seus requintes de determinação, de coerção do universal sobre o particular, mas também carregam em si a possibilidade da esperança de transformação. Assim, o gesto em Adorno se comporta da mesma forma que na literatura de Kafka, mas elevado a consciência de si. Em Kafka, os gestos se manifestam de forma imediata, enfática e precisa, mas remetem-se ao universal. O que Adorno faz é justamente trazer esta relação para o interior de sua filosofia, expondo o que Kafka oculta, relacionando o gesto com sua referência social. Mostrar esta relação entre gesto e a totalidade antagônica proporciona a quebra da aparência de naturalidade e contingência

dos gestos, tendendo a expor o leitor não somente à experiência do *déjà vu*. Alia-se a isto a autoconsciência das mediações nos gestos, impelindo ao esforço da reflexão frente ao choque da percepção de que o que é considerado mais espontâneo, que se cristaliza como segunda natureza e que lhe aparece como necessário e perene, é, na verdade, resultado.

Ambos os momentos aqui analisados com base na linguagem de Kafka, a saber, a descontinuidade e a gestualidade, foram selecionadas como as principais influências do escritor checo sobre Adorno. Tais elementos foram recuperados na retórica de Adorno a partir de sua própria concepção filosófica, que, possui vasta influência da tradição filosófica. Os dois aspectos citados convergem no traço de obscuridade que, nos parece, pertence ao processo interno de produção do pensamento adorniano, sendo assim, não escolhido aleatoriamente. Estas especificidades da obra de Adorno remetem à necessidade da linguagem dar conta de expressar o inexprimível, que se torna possível pela percepção do caráter provisório do pensamento filosófico. Para Adorno,

A filosofia não é nem ciência, nem poesia pensante (...), mas uma forma tanto mediatizada quanto destacada daquilo que é diversa. Seu elemento provisório, porém, não é outra coisa senão a expressão do inexprimível que ela comporta nela mesma. Nesse ponto, ela é verdadeiramente como uma irmã da música. O provisório quase não pode ser propriamente exposto com palavras; isso pode ter levado aos filósofos passarem por cima dele, com a exceção talvez de Nietzsche. Ele é antes a pressuposição para a compreensão dos textos filosóficos do que a sua propriedade demonstrativa. (ADORNO, 2009a, p. 99).

O provisório remete-se à relação da filosofia com o que lhe é exterior, com a realidade empírica e o contexto histórico, isso expressa que há um momento de determinação e diferenciação nessa interação. Em ambos os casos, a filosofia não deve ser pensada nem como uma identidade absoluta com o plano histórico, nem como instância superior que paira sobre os homens com conceitos estanques e atemporais. A dificuldade de se expressar a provisoriedade filosófica está justamente nesse duplo aspecto. No entanto, a importância de se perceber essa camada provisória da filosofia se estende para além dela. Essa consciência também está atrelada à própria forma de se pensar a sociedade. Aceitar os padrões determinados é também assumir a ideia de que não há outra realidade melhor do que a que nos aparece, do que a nossa sociedade atual, e isso representa ignorar o transitório, a experiência histórica que expressa a realidade social em transformação. A experiência com o ser transborda o devir. A linguagem em Adorno se manifesta também como luta para expressar o inexprimível, sua recusa a se fixar, a ser transparente, a ser definidora e classificatória se dirige a isso. Pois há metafísica no repelir a metafísica.

O fato de Kafka ser uma referência de peso para a filosofia adorniana também se mostra nisso. Assim como a literatura que tenta ser realista acaba extrapolando o plano da realidade para o metafísico, a filosofia materialista recupera a metafísica se contrapondo à ela. Ainda, Kafka representa o extremo, um polo que talvez esteja em contraposição à Proust, mas sem se colocar no mesmo núcleo de pensamento. Kafka era expressionista, para Adorno, mas ao se aproximar à característica de seu estilo também se afasta: ao descrever o mundo interno do sujeito cria uma épica negativa. Uma realidade que não tem um lugar, um tempo definido, um universo próprio e diverso da realidade empírica. Um universo de sujeitos interiorizados e, por isso mesmo, tornado objetivo. Mas este mundo não é apenas desgraça, na verdade não se pode apalpá-lo de forma concreta e definitiva, ele escapa assim que se quer compreendê-lo, a concepção que o define aprioristicamente como desgraça ignora o peso do que não se encaixa numa determinação unitária. A incomensurabilidade kafkiana expressa, então, essa dualidade do mundo cujo curso está enlaçado pela desgraça, mas que, ao mesmo tempo, não se reduz nela.

O curso do mundo perturbado e deteriorado é, como em Kafka, incomensurável mesmo com o sentido de sua pura ausência e cegueira; ele não pode ser construído de maneira logicamente consistente segundo o seu princípio. Ele contradiz a tentativa de uma consciência desesperada de erigir o desespero como algo absoluto. O curso do mundo não é absolutamente fechado, tampouco o desespero absoluto; é muito mais esse desespero que constitui o caráter fechado. Por mais frágeis que sejam nele todos os vestígios do outro, por mais desfigurada que toda felicidade aí por meio de sua revogabilidade, apesar disso o ente é, nos fragmentos que impõem um desmentido à identidade, perpassado pelas promessas sempre uma vez mais quebradas desse outro. Toda felicidade é um fragmento de toda a felicidade que se recusa aos homens e que eles recusam a si mesmos. (ADORNO, 2009a, p. 334).

Desse modo, além da crítica à dúvida desesperada absolutizada da consciência de Hegel, se expressa na literatura kafkiana o caráter ambíguo do desespero – sua existência enquanto curso do mundo e sua impossibilidade de se absolutizar enquanto leitura da realidade –, pois uma vez que se determine de forma fechada este curso do mundo, já não se dá espaço para a possibilidade de transformação. Assim, o que aparece no plano da aparência, como gestos, fragmentados e particulares, já estão determinados, ao passo que representam a necessidade de resistência à forma da identidade. Essa resistência só se dá, de fato, ao se pressupor a existência de outra possibilidade de sociedade, de se partir da ideia de que a realidade não está dada, e cada momento de liberdade individual e de experiência no mundo coisificado se refere à sua realização objetiva numa outra configuração social.

Por isso, a metafísica persiste na resistência, no materialismo, que se direciona ao elemento palpável do cotidiano abstrato, buscando a perspectiva deste “outro”, que ao mesmo tempo se manifesta no mundo coisificado, e só na proximidade com este presente deteriorado pode dar provas da necessidade deste outro futuro. Essa experiência é metafísica, pois retoma a ideia de um plano que não se encontra na realidade que conhecemos. Ela se mantém atrelada à ideia da existência desse outro, mas ele não se configura como um mundo ideal que se alcançaria após a vida, como a ideia de paraíso, por exemplo, herdada da tradição cristã: que se coloca como existente, mas fora da história ou como uma realidade perdida, pela queda de Adão e Eva, por exemplo. Nem mesmo se pode designar o que seria exatamente esse outro, mas ele se encontra no exame da realidade e se projeta como “convergência”: “a ideia de uma constituição do mundo na qual seria não apenas abolido o sofrimento existente, mas revogado mesmo o sofrimento irrevogavelmente passado.” (ADORNO, 2009a, p. 333).

Mas não se pode descrever este outro, não se sabe como ele é ou como deveria ser, então a relação com a transitoriedade no texto filosófico se torna um relevo que altera a sensibilidade em prol da resistência ao definitivo. Causando impacto, a filosofia deve romper com a segurança do pensamento coeso em si mesmo, deve expor-se à autoconsciência, pensar contra si, uma vez que tudo está determinado pela racionalidade dominante. Tencionar a quebrar com a forma do pensamento padrão leva em conta o rompimento da aceitação do que simplesmente é. “Se somente o que é pode ser transformado, isso que é não é tudo.” (ADORNO, 2009a, p. 330). É nesse sentido que a experiência linguística ganha relevância, ao exprimir em seu movimento a ideia de outra forma de pensar, a possibilidade, ainda que não efetivada, de se experimentar o que não se encaixa nos parâmetros padronizados.

Assim, a crítica se expressa não apenas pelo conteúdo vinculado ao pensamento, mas também no contato com a forma de expressá-lo. Nesse sentido, a literatura de Kafka consegue dar cabo desta premissa, trazendo em seu bojo, como diz Benjamin, personagens que carregam o peso do cotidiano nas costas. Se em Kafka são os personagens, que, em agonia, carregam o fardo da realidade, Adorno encarna justamente este sujeito que reúne em si o sofrimento do todo, pela redenção do sofrimento. Encarnando a resistência na exposição ao máximo do sofrimento particular que ressoa em todos os sofrimentos, de toda a história. Somente assim, no sentir o sofrimento que não é somente próprio, mas que se manifesta como um soar de uma corda em nossa existência, então todos os sofrimentos que existiram e continuam a existir ganham maior força e deixam de ser apenas pedras no caminho da história. Num único instante em que se diz “não”, todos os sofrimentos poderiam ser

redimidos e justificados. Enquanto isso, é no silenciar dos gestos enfaticamente obtusos que se escuta o grito da resistência.

5 *Mimesis* e educação: a experiência do conhecimento pelo prisma da interação entre natureza e cultura

A experiência com a arte, expressa no capítulo anterior, está intimamente ligada à ideia de *mimesis* na filosofia adorniana, conceito que tem uma longa tradição na história da estética. Desde Platão, este conceito está na base da produção artística, porém, na Grécia Antiga, não havia separação hermética entre arte e educação. Pelo contrário, a arte estava intrinsecamente vinculada à forma com a qual os cidadãos da pólis viviam em sociedade e se formavam no âmbito educacional. A música, por exemplo, fazia parte de seu cotidiano e considerava-se extremamente importante seu aprendizado nos momentos iniciais da vida. O contexto grego, sem dúvida, é outro, e não vamos entrar nessa questão propriamente dita, apenas retomá-la como pressuposto para uma leitura atualizada da ideia de *mimesis* a partir do nosso contexto histórico – com outro sentido, uma retomada com importância para a *nostra* realidade, não uma transposição intocada de um momento para outro, que isto fique claro.

O que refletimos neste quarto e último capítulo é a possibilidade do conceito de *mimesis* não se referir apenas ao campo da estética, como se designa habitualmente, e repensá-lo a partir de sua relevância para a educação, tendo como princípio a ideia de que há, na base da formação desse conceito, uma camada que é irredutivelmente parte da educação. Aqui se imbricam, ao mesmo tempo, ambos os capítulos anteriores, isto é, a teoria do conhecimento e a linguagem enquanto forma de apresentação da filosofia, que se coloca como parte fundamental da sua expressão, assim como um momento que a aproxima da arte. O que se almeja aqui é retomar ambos os temas referentes à experiência abordados anteriormente na obra de Adorno, propondo uma reelaboração do conceito de educação por essa perspectiva.

Numa leitura apropriada das transmissões radiofônicas feitas por Adorno acerca do tema da educação nos anos de 1960 e do texto *Teoria da semi formação*, conclui-se que a educação não pode ser pensada de forma isolada do contexto social como um todo. Por isso é que as propostas de reformulação da educação, de forma específica, não representam uma mudança efetiva da educação, pela leitura adorniana. A educação, presa nas malhas da indústria cultural, torna-se ferramenta de adaptação e instrumento de legitimação da sociedade. Cabe, então, a quem se dedica a refletir sobre o campo educacional, repensar o seu

conceito de forma substancial, voltar-se à raiz da coisa pensada, para não se deixar enredar no esquema emaranhado da sociedade atual.

5.1 A constelação da *mimesis* na *Dialética do Esclarecimento* e na *Teoria Estética*

Na dialética entre espírito e sensibilidade que desdobramos a partir da relação entre Adorno e Kafka, expõe-se a necessidade de uma racionalidade que não se limite ao pressuposto quantitativo, classificatório da razão subjetiva. Nesse contexto, expressa-se também a premissa desenvolvida por Adorno em sua aula inaugural, a que concerne à impossibilidade de se pensar o mundo como totalidade a partir da razão, numa realidade que se tornou totalmente irracional. A necessidade de se expressar essa irracionalidade, porém, é dificultada, uma vez que tudo o que se pensa está permeado pelo padrão de racionalidade subjetiva, determinando a consciência reificada e que se projeta como irracionalidade objetivamente, na sociedade. Somente se afastando do esquema sistemático, predicativo, instrumental, princípios do esforço do esclarecimento para vencer o pensamento mítico, é possível ser racional. Nesse expressar a realidade sem defini-la, pois ela está em devir, e se basear na perspectiva da redenção, a filosofia se aproxima da arte e isso se justifica pela necessidade de manter a relação com o conhecimento que foi excluído do pensamento tradicional. A *mimesis* retorna nesse contexto como possibilidade de relação entre homem e natureza que se contraponha à forma da dominação que predomina na dialética do esclarecimento.

A ideia de *mimesis* é desdobrada por Adorno e Horkheimer a partir da reflexão fundamentada pela psicanálise do antissemitismo em “Elementos do anti-semitismo: limites do esclarecimento”, que, devemos lembrar, foi publicado na *Dialética do Esclarecimento*, em 1944. Neste momento de sua reflexão, a *mimesis* aparece muito ligada ao conceito de fetichismo, pois, embrenhada na concepção de racionalidade do esclarecimento. Nesse sentido, o conceito ramifica-se em três momentos: a *mimesis* recalçada, necessária ao desenvolvimento humano no período pré-civilizatório; a que é próxima dessa *mimesis* genética, retornada sob a paranoia do fascismo, caracterizada como falsa projeção; e a

mimesis que seria a que de fato corresponderia ao seu conceito: “O anti-semitismo baseia-se numa *falsa projeção*. Ele é o reverso da *mimese genuína*, profundamente aparentada à *mimese que foi recalçada*, talvez o traço caracterial patológico em que este se sedimenta.” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 154). Ou seja, se a *mimesis* como falsa projeção é derivada da sedimentação que foi recalçada no aspecto do caráter patológico, esta figura da *mimesis* não corresponde ao que ela é genuinamente, não expressa a sua possibilidade plena de realização. Portanto, podemos afirmar que a *mimesis* não se limita, nesta leitura, à regressão a comportamentos desenvolvidos e recalçados na origem do processo evolutivo civilizatório. Mas a falsa projeção realiza isso de uma maneira peculiar:

Só a *mimese* se torna semelhante ao mundo ambiente, a falsa projeção torna o mundo ambiente semelhante a ela. Se o exterior se torna para a primeira [*mimese*] o modelo ao qual o interior se ajusta, o estranho tornando-se o familiar, a segunda transpõe o interior prestes a saltar para o exterior e caracteriza o mais familiar como algo de hostil. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 154).

Essa segunda *mimesis*, a falsa projeção, é uma regressão inversa daquela sedimentada, pois se fundamenta numa realidade cuja experiência se encobre pela aparência social, é também parte sintomática do processo de esclarecimento. Invertendo-se a relação mimética, isto é, de identificação interior com o exterior, a falsa projeção faz com que o interior dos sujeitos, que já está determinado socialmente e é a causa do sofrimento, apareça no outro, e isto dá base para a paranoia fascista. Por conseguinte, a leitura que Adorno faz da *mimesis* definida como falsa projeção, está determinada pela leitura psicanalítica e etnológica embebidas em a sua crítica da racionalidade.

Qual seria, então, esta *mimesis* genuína, que não se encaixa nem na recalçada nem na segunda *mimesis* que retorna sobre a outra? Se regredimos um pouco na leitura do texto em questão, encontramos uma extensa e rigorosa reflexão sobre essa relação dialética entre *mimesis* sedimentada, *mimesis* de segunda instância e *mimesis* genuína. Nessa complexa relação, não seria possível definir de forma classificatória cada um desses momentos da *mimesis*, pois o conceito perderia a sua característica múltipla. Devemos pensar, também, que a análise geral feita com relação ao antissemitismo dita o tom dos momentos particulares do texto. Nesse sentido, a *mimesis* aparece nessa perspectiva, nesse tema que estava em ebulição durante a Segunda Guerra. Não somente pelos horrores do holocausto, mas também pela sua presença na própria sociedade norte-americana, em que os autores percebiam um antissemitismo mais elevado que na antecedente do nazismo, República de Weimar. No entanto, devemos considerar que o conceito de *mimesis* aparece numa perspectiva ampla,

própria dos modelos adornianos da *Dialética Negativa* (1966). A ênfase na perspectiva da *mimesis* degradada, entretanto, deve-se à sua inserção no contexto da paranoia fascista.

É possível, portanto, tentar delinear a *mimesis* genuína a partir da análise feita com relação aos momentos da *mimesis* como elementos do antissemitismo. Esta *mimesis* que desejamos explorar está presente enquanto resistência, como momento que não se mostra claramente, mas que está sendo sufocada e constantemente injustiçada pelo conceito de *mimesis* que predomina na sociedade. Por isso é que essa *mimesis* genuína é fugidia nesse contexto, mantém-se como latência, como momento injustiçado e excluído pela necessidade do esclarecimento de eliminar de si todos os traços mágicos das sociedades primitivas. Este ato de proscrição é um ato de violência consigo mesmo, uma automutilação, que acarreta na sua própria submissão à *mimesis* no seu grau mais mitológico. É nesse sentido que a *mimesis* ganha seu aspecto de regressão, e por isso que a regressão é vista pelo prisma da integração irracional, irrefletida, pela dissolução da individualidade no todo social, a idiosincrasia como forma de sujeição social. Tal sujeição está ligada ao retorno ao impulso corpóreo de origem primitiva como consequência da dominação desse impulso, administração pela qual o caráter fetichista da sociedade opera o retorno da *mimesis*, num outro patamar: *mimesis* corrompida, que perde a força da resistência contra a dominação, e retorna enquanto parte dessa dominação.

Vejamos isto mais de perto. Há uma inversão, para os autores, do que aparece como natureza dentro do campo de comportamento do antissemita. O antissemitismo é veiculado nos sujeitos pela via da particularidade, do que aparentemente lhes seria a vontade própria do indivíduo, como escolha idiosincrática. O que Adorno e Horkheimer pretendem é explorar esta definição da idiosincrasia, mostrando que este conceito, pela perspectiva do antissemitismo, não corresponde exatamente a esta ideia. Para analisar esse pressuposto, deve-se perceber que, na verdade, o que há de mais próximo à natureza não está no universal, no plano social, mas no particular: nos gestos incontrolláveis, herdeiros da sedimentação de reações miméticas necessárias à autoconservação: “Na idiosincrasia, determinados órgãos escapam de novo ao domínio do sujeito; independentes, obedecem a estímulos biológicos fundamentais.” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 149). Portanto, o eu que seria exprimido pelo que há de mais particular no indivíduo não pode controlar tais reações, que se aproximam da natureza. Tal premissa fundamenta a ideia da dialética entre essa natureza móvel, as reações corpóreas que afloram sem a vontade do indivíduo, e a natureza externa ao ser vivo, natureza imóvel. “Mas, ao mesmo tempo que o móvel se aproxima do imóvel, a vida

mais evoluída da mera natureza, a primeira se aliena desta, pois a natureza imóvel (...) só é capaz da relação mais exterior, a espacial. O espaço é a alienação absoluta.” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 149)

Assim, a extrema proximidade com a natureza supõe a extrema alienação com relação a ela. É no processo de tentar se igualar ao exterior, esta reação de proteção contra o que se apercebe como ameaçador, que os movimentos involuntários são fundados e, em contrapartida, estes movimentos que forçam à integração entre eu e natureza forjam a diferença individual. Pois o que aparece como externo nunca será exatamente interno, há uma apropriação, portanto: o limite que a interioridade encontra ao se tensionar para se igualar à natureza exterior. “Quando o humano quer se tornar como a natureza, ele se enrijece contra ela. A proteção pelo susto é uma forma do mimetismo. Essas reações de contração no homem são esquemas arcaicos da autoconservação” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 149). Nesse ponto, por conseguinte, há a análise acerca dos movimentos involuntários. Em suma, o que se quer expor é a necessidade de se pensar nos gestos como elementos mediados no sujeito, remetendo-se, a partir disso, às posições mais abstratas idiossincráticas que seriam usadas para se justificar o ódio aos judeus. O que os autores parecem pretender aqui é fazer oposição à seguinte crença: de que o que aparece como inclinações pessoais e particulares no sujeito são totalmente desligadas de qualquer determinação externa.

O enrijecimento formado a partir da experiência de se deixar igualar à natureza, a separação, por fim, se encaminha no sentido de excluir os elementos impulsivos dessa formação para tornar-se embrutecida em si e, ao mesmo tempo, alienação. A ambiguidade no desenvolvimento do argumento adornoiano, porém, insere-se na sobreposição evolutiva, entre o elemento biológico e a consolidação civilizatória, justamente pois mantém em si essa dialética entre natureza humana e natureza externa, mas o faz de forma irrefletida. Isto resulta na ultramanipulação, na exigência de elaboração sem limites do que é externo, nessa relação com a natureza, à qual se deve dominar para não se deixar ser dominado. A *mimesis* que se apropriou da forma da reação espontânea, contudo exclui de si esse contato imediato, eleva este momento de diferenciação e indiferenciação ao extremo na dominação da racionalidade técnica:

A técnica efetua a adaptação ao inanimado a serviço da autoconservação, não mais como a magia, por meio da imitação corporal da natureza externa, mas através da automatização dos processos espirituais, isto é, através de sua transformação em processos cegos. Com seu triunfo, as manifestações humanas tornam-se ao mesmo tempo controláveis e compulsivas. Da

assimilação à natureza resta apenas o enrijecimento contra ela. Hoje, a coloração destinada a proteger e a repelir é a dominação cega da natureza, que é idêntica à funcionalidade prognosticadora (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 150).

Vemos nessa passagem do embrutecimento do eu para a projeção, lógica semelhante à usada por Freud para explicar a “onipotência dos pensamentos”, em “Totem e Tabu” (2012), entre os povos primitivos. Esta lógica também estava calcada no movimento ambivalente de seu desenvolvimento. Há o aparecimento de um narcisismo exacerbado com relação aos pensamentos que, no entanto, entram em conflito interno. Pois cada pensamento é onipotente em si, resultando num movimento de extrapolação, e, conseqüentemente, na projeção destes pensamentos, como se fossem necessários para a existência de elementos próprios à natureza. Exemplo disso é o ato sexual humano sendo praticado com a finalidade de auxiliar na fertilização do processo de agricultura.

De tal modo configura-se, no movimento de exclusão do momento mimético, da “assimilação à natureza”, o retorno triunfante da ação cega que determina as ações dos indivíduos em sociedade. Pois o diagnóstico social elaborado por Adorno e Horkheimer é permeado pela crítica do esclarecimento, o que não se vê na análise de Freud. Pelo contrário, Freud enaltece a característica esclarecida dos povos animistas a partir da concepção da evolução da ciência: como momento importante do esforço de se compreender o mundo. O tema central do livro *Dialética do Esclarecimento* é que o esclarecimento, partindo da crítica do mito, ao se separar totalmente da lógica mitológica, torna-se mito. Este é um elemento essencial para a argumentação desse momento da análise da *mimesis* no contexto do antissemitismo. Se a *mimesis* se torna, na separação extrema da racionalidade técnica, pressuposto da dominação, não o faz por sua existência enquanto tentativa de identificação entre sujeito e natureza, mas pelo totalitarismo do esclarecimento, enquanto forma de dominação. A *mimesis* a que se retorna nesse contexto já está sob o signo da reificação, determinada pelos pressupostos da dominação da natureza; assim, a própria tentativa de se seguir os impulsos do eu particular já está presa ao que se determina no plano social em que a técnica predomina.

Os impulsos miméticos que retornam sob este prognóstico alarmante possuem um momento de resistência, fazem parte daquilo que não se encaixa no padrão de calculabilidade que impera socialmente, porém, são manipulados contra sua própria tendência crítica. Há nesse momento da *mimesis* um caráter duplo, um que se mantém enquanto o que causa aversão, pois se lembra do que foi preciso reprimir nesse processo de adaptação, o traço

mimético que impelia a igualar-se ao exterior; e a ânsia por se deixar retornar a este momento de indiferença pela mediação social. Assim, a camuflagem que se fazia necessária ao momento de defesa e autoconservação, que foi reprimida, retorna na paranoia fascista e na exclusão do outro pelo fortalecimento da identidade do grupo. Este lado perverso da *mimesis* é, então, filtrado pelo contexto histórico, que acaba por manipular o impulso mimético no interior da racionalidade padrão. Este paradoxo efetua-se na forma de um duplo movimento no problema do antissemitismo: por um lado, há a exclusão do que não agrada, justamente aqueles elementos miméticos que não se suporta projetados no outro (no caso, o judeu); por outro, há a permissão silenciosa do mimético aprovado pela forma de apropriação social, desse mesmo teor mimético dissolvido no pressuposto da racionalidade que impera.

Creemos que este movimento se mostra de forma clara na análise feita pelos autores a partir do escárnio que se dirige ao estereótipo do nariz do judeu. A chacota direcionada ao nariz remonta ao ato de cheirar, que traz consigo a *mimesis* que se reprimiu:

De todos os sentidos, o ato de cheirar – que se deixa atrair sem objetualizar – é o testemunho mais evidente da ânsia de se perder no outro e com ele se identificar. Por isso o cheiro, tanto como percepção quanto como percebido (ambos se identificam no ato), é mais expressivo que os outros sentidos. Ao ver, a gente permanece quem a gente é, ao cheirar, a gente se deixa absorver. É por isso que a civilização considera o cheiro como uma ignomínia, como sinal das camadas sociais mais baixas, das raças inferiores e dos animais abjetos. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 152).

Esse plano da *mimesis* se estabelece sobre a aversão social pelo que o cheirar representa, o sentido que se deixa absorver pelo exterior, fazendo reviver o esforço que foi preciso para reprimir este impulso e embrutecer contra o ato de se absorver o exterior. Nas contradições internas da *mimesis* se expressa a necessidade de não ser possível este conceito ser expresso de forma unívoca, pois determinado pela sua própria repressão. Se a *mimesis* representa a resistência por não se fixar na sociedade, é usada contra a sua própria resistência, a partir da determinação dos ditames estabelecidos socialmente:

Desprezada e desprezando-se a si mesma, a função mimética é saboreada maldosamente. Quem fareja cheiros para eliminá-los, “maus” cheiros, pode imitar à vontade o fungar que encontra no cheiro um prazer não-racionalizado. O impulso recusado é permitido na medida em que o civilizado o desinfeta através de sua identificação com a instância recusadora. Passado o limiar, o riso aparece. É este o esquema da reação anti-semita. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 152).

A *mimesis* que se configura pelo interior do contexto social, tornando-se alimento para o preconceito no fascismo, não é mais exatamente a mesma *mimesis* que não se encaixa na

sociedade, como algo realmente destoante do padrão social. O antissemita não pode desfrutar da segunda *mimesis* sem, necessariamente, ter excluído a primeira. Essa *mimesis* integrada se volta contra si mesma, mas quando o faz deixa de ser essencialmente a mesma que era antes. Isto quer dizer que esta *mimesis* genuína não deixa de existir, a não ser no contexto específico de sua determinação como retorno ao seu efeito mágico, de projeção dos elementos psíquicos no exterior, como “onipotência dos pensamentos” (FREUD, 2012, *passim*). A *mimesis* não se comporta mais como algo que choca e causa aversão, mas que se integra ao padrão e, ao mesmo tempo, surge como algo estranho, singular, assume a posição do que é alheio ao indivíduo, ao qual ele se permite participar.

Sem ser assimilada a este contexto, na arte, por exemplo, ela ganha outra dinâmica, os autores mostram isso se referindo à ambiguidade da careta, que se difere da normalidade, que ganha aspecto de falsidade pois tem a força de expressar o lamento. Ela se concretiza tanto no rosto do líder fascista quanto na obra de arte. A careta é séria pois é a expressão do que não agrada, mas ganha aparência de fingimento pois não se encaixa na lógica racional em que tudo que não serve para algo não faz sentido. Tal impulso de lamentação é inevitavelmente exagerado, pois tem em si toda a lamentação, “assim como em toda obra de arte, cada lamentação parece conter o mundo inteiro. Só a obra realizada é adequada. É ela e não a mimese que consegue pôr fim ao sofrimento.” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 151).

A careta, que aqui é transmutada em demonstração da lamentação, com a carga de se fazer valer por todo o sofrimento existente, carrega consigo o gesto mimético. A arte é o meio mais preciso de se fazer exprimir tal gesto, pela lamentação que se expõe na arte, a *mimesis* satisfaz a sua própria potencialidade, sem deixar, no entanto, de ser obra de arte. Esta ideia remete às origens da arte enquanto parte de rituais mágicos, traços que não teriam abandonado a arte no processo evolutivo, para Freud:

Apenas num âmbito a “onipotência dos pensamentos” foi conservada em nossa cultura, no âmbito da arte. Unicamente na arte ainda sucede que um homem consumido por desejos realize algo semelhante à satisfação deles, e que essa atividade lúdica provoque (...) efeitos emocionais como se fosse algo real. (FREUD, 2012, p. 142-143).

Em “Totem e Tabu”, Freud aproxima os comportamentos mágicos dos povos primitivos à ideia de onipotência dos pensamentos, que são definidos pela ideia da imitação, ou semelhança entre ação humana e objeto externo. Essa ação que se baseia no princípio do semelhante, pela semelhança metafórica ou espacial, revela a expressão do desejo. A satisfação do desejo no primitivo é correspondente à satisfação alucinatória da criança no ato

de brincar. Este movimento é que o levava os homens das sociedades primitivas a crerem que era o ato do ritual mágico o que causava o efeito exterior. A arte teria mantido esse momento mágico, em que algo realizado através da manifestação dos desejos humanos extrapola seu aspecto imediato, alcançando a concretização externa do impulso de seu desejo, pela expressão de algo falso como se fosse verdadeiro, num processo parecido com a alucinação lúdica infantil.

Nesta realização da *mimesis* pela arte é que vem à tona os elementos latentes que não se deixam emergir à superfície social. Nesse espaço, que Adorno e Horkheimer relacionam pertinentemente à careta, remontando à máscara trágica, um momento singular do limiar entre ritual e arte, assim como da relação entre arte e sociedade, é que se deixa expor o que não se expressa de forma direta. Em todo processo de alucinação neurótica obsessiva, que Freud relaciona à ideia da onipotência dos pensamentos, há dois elementos centrais que fazem papel de estopim do delírio, dois níveis que determinam a projeção: “algo que é dado, está *presente* para os sentidos e a consciência, junto a um outro em que esse algo é *latente*, mas pode reaparecer; isto é, coexistência de percepção e lembrança, ou de modo mais geral, a existência de processos psíquicos *inconscientes* ao lado dos *conscientes*.” (FREUD, 2012, p. 147). Realizando uma transposição dessa ideia ao campo da arte, podemos dizer que há sempre a necessidade, com a retomada mimética no plano social, de se expressar algo latente, que dá base ao que simplesmente aparece. Na arte, essa latência se evidencia pela expressão do elemento de resistência, que não se expressa senão de forma não imediatamente perceptível. Enquanto na arte este elemento está em constante desenvolvimento em relação ao momento histórico, na falsa projeção, a resistência é transformada em dominação, em *mimesis* da *mimesis*, e tem como elemento latente a expressão da realidade social que dá base para que essa projeção possa surgir.

A resistência é um processo latente na arte, pois está posta num contexto em que a arte ganha aspecto monadológico (DUARTE, 1993). Nesse sentido, não é de forma direta, pelo conteúdo objetivo da arte que se concretiza tal resistência, mas se apega ao caráter interno de construção lógica das obras de arte. Ao mesmo tempo, Adorno se opõe à leitura psicanalítica da construção das obras como sublimação, pois à leitura psicanalítica faltaria a análise da expressão. Aparentemente, este elemento latente se mantém, porém não num exercício de apaziguamento dos conflitos internos do artista; antes, na própria expressão deles, segundo Rodrigo Duarte:

Adorno sustenta que, tanto uma ausência histórica de inibição, como um narcisismo beirando a paranoia são típicos dos artistas (...) a expressão reside aproximadamente entre a satisfação real de uma irritação pulsional e a alucinatória. Ela não significa nem a satisfação real, nem uma alucinação: portanto, ela se encontra numa negação determinada perante a realidade (DUARTE, 1993, p. 128).

A *mimesis* genuína que tentamos destilar aqui, a partir da quinta seção do ensaio “Elementos do anti-semitismo”, é, então, capturada apenas como relance de sua verdadeira possibilidade, já que depende do contexto social em que a relação entre homem e natureza está baseada na dominação. A realização dessa relação por outra forma não se deixa ver a não ser enquanto “rebelião da natureza” contra esta padronização. A *mimesis* não adestrada também se define pela existência da *mimesis* manipulada, e é expressão do sofrimento que se quer constantemente silenciar pela outra. Se pensamos a *mimesis* dessa forma, como processo (GAGNEBIN, 1993), vemos que ela não se limita a um significado único: expande-se em suas relações. Na arte, ela tende a se manifestar em sua potencialidade mais plena, compondo-se dialeticamente com a racionalidade (DUARTE, 1993).

Somente pela organização racional de seu material ela se realiza enquanto a expressão da resistência à qual fizemos referência acima. Passando pela elaboração técnica da obra de arte é que se chega à *mimesis* de fato, a imitação imediata do exterior não consegue dar substância à *mimesis*, que só chega à sua real possibilidade, de expressar a realidade, se for mediada pela construção racional da obra de arte. A música de Schoenberg, por exemplo, cabe muito bem nessa concepção de *mimesis*, pois pela construção interna de sua lógica composicional expressa os choques e a agonia vividos pelo indivíduo em sociedade. Assim, a ideia de *mimesis* que se desenvolve na obra de Adorno não é a mesma das obras de Platão ou Aristóteles (DUARTE, 1993), mas, cremos que não seria errado dizer que ela mantém em si algo de semelhante às concepções de ambos os filósofos gregos. Para Platão, a questão da arte não era um momento alheio ao contexto social, pois designava uma parte importante da educação na pólis grega. É por isso que no contexto da República, a discussão sobre a arte é tratada, primeiramente, no plano da política (GAGNEBIN, 1993).

Em Platão, a *mimesis* artística não é simplesmente a cópia da realidade, mas é três vezes afastada do plano da verdade, levando, enfim, aquele que se deixa levar pela imagem artística – que não imita exatamente a coisa, mas a transforma –, especialmente as crianças, ao plano do engodo. Dessa forma, era seu dever excluir as formas de arte, que não se encaixassem à suas normas de construção artísticas, de sua cidade justa, pois estes levariam apenas à imperfeição social:

Platão procura, contra os sofistas, manter a qualquer preço uma linha de distinção bem definida entre realidade e ilusão, verdade e mentira. Sem essa linha, todo o seu projeto de construção de uma cidade justa desmoronaria. Por isso, a sua crítica da *mimesis* pertence a um projeto político muito maior, que poderíamos chamar, hoje, de luta ideológica. Sabendo da força das imagens, Platão tenta domar, controlar a produção dessas imagens, impondo-lhe normas éticas e políticas. (GAGNEBIN, 1993, p.69).

Já para Aristóteles, a *mimesis*, que era parte da experiência natural do conhecimento humano, remetendo-se à forma elementar de aprendizado das crianças – a imitação – não era, em absoluto, algo que se deveria excluir da sociedade. Pelo contrário, a tragédia grega, por exemplo, poderia ser uma importante maneira do cidadão da pólis aprender a se comportar bem em sociedade, em contraposição à *hybris* (desmedida das emoções), purificar os sentimentos de temor e piedade (ARISTÓTELES, 2004), em prol do meio termo, da *sophrosyne* (prudência).

O que une ambos os filósofos gregos é a potencialidade da *mimesis* enquanto elemento consideravelmente relevante para a educação. Nesse sentido, tanto em Platão quanto em Aristóteles há um duplo momento da ideia de *mimesis*, aquela que se manifesta nas obras de arte e o efeito necessário que esta *mimesis* gera naqueles que são atingidos por ela, que aparecem com alvos passivos, sendo o seu interior e papel social moldados pela criação artística. Este caráter duplo também está presente na filosofia adorniana, mas com outra forma de expressão que no modo grego. Em Adorno, esse segundo movimento mimético, de contato do indivíduo com a arte, também está presente, não somente a ideia de *mimesis* no campo estrito da construção monadológica da obra e, conseqüentemente, a expressão da realidade. Há também, como já expressamos aqui, o efeito produzido pela obra de arte, que não significa um acolhimento passivo por parte do público de arte; este também é pensado por Adorno, na chave da dialética entre espírito e sensibilidade. As melhores obras, antes de tudo, provocam a reflexão sobre a sua forma de criação, é preciso compreender a arte, não apenas fruir. Mas, por outro lado, há também o momento da sensibilidade, o sentir não deixa de ser importante para a compreensão do papel crítico das obras de arte, pois é nesse aspecto que se consegue compreender o que não se pode pensar (tema explorado no capítulo anterior).

Passando pela ascese necessária à compreensão das obras de arte, assim, como pensando na sensibilidade que se veicula pela expressão das obras, Adorno retorna a esse tema, mas de uma forma diferente, no final da *Teoria Estética*. Aqui a *mimesis* se forma pela sua diferenciação com relação à vivência. Na seção sobre a atitude da arte com relação à práxis, a questão se desdobra a partir do efeito social da arte, que Adorno contrapõe ao caráter

didático contido nas obras de Brecht, cujo efeito esperado não foi alcançado. O efeito social é, portanto, um efeito latente²², que não se impõe na sociedade de forma direta e exposta. Por isso que a arte perde em expressão da verdade quanto mais descritivamente tenta enunciá-la. Este distanciamento se realiza pela autonomia da arte, seu caráter monadológico, que, no entanto, acaba por produzir um efeito social de forma indireta, influenciando a consciência social de forma retroativa; Adorno expõe bem esta questão na seguinte passagem: “o processo que cada obra de arte em si realiza age retrospectivamente na sociedade como modelo de uma práxis possível em que se constitui alguma coisa como um sujeito total.” (ADORNO, 2008b, p. 364, tradução modificada).

Contra-pondo-se, portanto, à ideia de uma influência direta na sociedade, Adorno também questiona a ideia de vivenciar a arte, que pressupõe, mais uma vez, a crítica do deleite artístico. Nesse formato de vivência, Adorno questiona o caráter puramente subjetivo e particularista da ideia de vivência que prescindiria das ideias de construção estética e *mimesis*: “A alternância do elemento constitutivo e do elemento mimeticamente expressivo na arte é simplesmente suprimido ou falseado pela teoria da vivência [*Erlebnis*]” (ADORNO, 2008b, p. 368). No entanto, se contrapõe à vivência outro elemento de experiência entre a relação da arte com o receptor; este contato pressupõe, no entanto, uma forma de vínculo com a arte que se desligue da determinação da cultura geral, e que possa se efetivar como experiência da arte como totalidade. Essa forma de experiência com a arte é exposta pela ideia de “comoção” que a estrutura e a concepção do todo de uma peça musical, por exemplo, pode suscitar no indivíduo que escuta a obra e ao mesmo tempo tem a consciência de sua lógica de construção total. Dessa forma, essa reação, que tem como base o impacto de um momento particular, mas que remonta à ideia de construção da obra e expressão que corresponde a ela, representa algo muito mais contundente do que a emoção que se sente pela vivência, que remete apenas à apropriação pelo sujeito particular de um dado elemento que teria sido criado como expressão do sentimento do autor da obra. Essa espécie de comoção singular é definida por Adorno como “abalo profundo”, algo que tomaria o sujeito de forma desnorteadora, em oposição à vivência, que teria uma função mais parecida com confortar e não abalar. Tal experiência se expressa num impacto subjetivo:

²² Esta latência artística se difere daquela a que nos referimos anteriormente, da reprodutibilidade técnica, uma vez que aqui ela é potência negativa, se mantém como resistência pela sua autonomia e retorna como lembrança. A arte que Benjamin defende em seu célebre ensaio acaba por perder sua potência crítica sob a coerção social, por sua potencialidade ser usada em prol da dominação.

É antes um momento da liquidação do eu que, enquanto abalado, percebe os próprios limites e finitude. Esta experiência é contrária ao enfraquecimento do eu, que a indústria cultural promove. A ideia de um abalo mais profundo seria para ela uma loucura vã; (...) A fim de olhar apenas um pouquinho para lá da prisão, que ele próprio é, o eu precisa não da dispersão, mas da extrema tensão (ADORNO, 2008b, p 396).

Nesse sentido, o abalo profundo apresentado aqui por Adorno assume contornos semelhantes à *mimesis* de segunda mão, no momento em que a arte desencadeia algo no sujeito que reage a ela. Mas essa espécie de reprodução de um aspecto que causa impacto no sujeito não é apenas a introjeção intacta de certo sentimento contido na composição formal da obra, como uma transposição direta entre exterior e interior, mas faz parte da experiência com a forma de desenvolvimento da obra. Este abalo, que é uma intensa sensação física, provoca ao que o recebe a sensação de “liquidação do eu”, uma espécie de invasão desse eu idêntico que perde momentaneamente a sua estrutura de autocontrole e coerção de si. Este eu consegue se desligar dessa instância de “autoconservação, sem, no entanto, ter energia para realizar essa possibilidade. Não é o profundo abalo estético que é aparência, mas a sua posição em relação à objectividade” (ADORNO, 2008b, p. 369). Pois a possibilidade de libertação do eu que se mostra nessa reação instantânea não se realiza de fato, mantém-se enquanto promessa, por isso sua forma de realização é apenas aparente. A forma de apreensão do eu que se transforma, muda de chave, por assim dizer, rompendo com a própria ilusão do eu isolado, culminando na experiência com a arte que expressa a sua potência crítica de forma mais genuína: “A arte é assim, para o sujeito, metamorfoseada no que ela é em si, porta-voz histórico da natureza oprimida e, em última análise, crítica perante o princípio do eu, agente interno da opressão.” (ADORNO, 2008b, p. 369).

Como se vê, é numa trama complexa que esta reação de abalo, que tira o eu de sua posição de domínio, para jogá-lo na percepção de sua indeterminação, se concretiza. Esta reação mimética coloca-se contra os impulsos de conservação, que remontam à *mimesis* regressiva e o embrutecimento de si, que se colocava contra a possibilidade de se deixar permeiar pelo que é externo, e, por outro lado, aceitando se absorver apenas pelo que passa por essa reação de exclusão. Aqui se forma de maneira mais clara a potencialidade da *mimesis* que não se enquadra pela semiformação e os mecanismos sociais de repressão do eu. A autoconservação, que, pela racionalidade social, é usada em prol do *status quo*, retorna redimida, enquanto possibilidade liberta de se perder no outro.

Pois o abalo do eu também se remete ao momento da origem biológica em que o perigo compelia a se camuflar no meio ambiente, “erichando os cabelos e parando o coração”,

o que também faz referência à sensação do encontro amoroso, conjugado com o conhecimento (GAGNEBIN, 1993), o que já analisamos no capítulo anterior, na cena em que K. conhece Frieda, em *O castelo*. Também é possível pensar na potencialidade transformadora da *mimesis* pelo encontro afetivo, no âmbito da ação moral, segundo a tese de Vladimir Safatle (2012), com base nas teorias adorniana e freudiana: este encontro, porém, não seria representado pela convergência entre razão e sensibilidade no momento de reação mimética. O encontro afetivo provocaria o confronto dos princípios morais com sua própria falibilidade, no interior do sujeito, demorando-se no tempo da experiência e da autorreflexão sobre o dilema moral; a decisão engajada, assim, só ocorreria num segundo momento (SAFATLE, 2012). Este momento de deliberação, no entanto, está embebido pelo suportar a angústia do encontro com o outro, algo descrito pelo autor como *Unheimliche*, da teoria de Freud, o encontro com o outro que causa a desorientação do encontro de si, semelhante ao momento de tensão expressa por Adorno, no abalo do eu.

Tais impulsos miméticos não correspondem à ideia de engodo, como em Platão, para quem a verdade se encontrava longe dos sentidos, ou à concepção aristotélica, que defendia uma “*mimesis* utilitarista”, se é que se pode fazer tal afirmação anacrônica. Não é à toa que Adorno aproxima a catarse aristotélica dos efeitos provocados pela indústria cultural, aproximando a purificação dos sentimentos à ideia da interiorização da coerção. Assim como aproxima os critérios de exclusão dos modos musicais inadequados na *República*, aos de uma dialética social que usa elementos que poderiam ser considerados de contravenção social (como seria na cidade idealizada por Platão), em prol de seu próprio princípio de dominação.

Da mesma forma, não se pode dizer que não ficou nada das concepções de *mimesis* de Platão e Aristóteles em Adorno. Por um lado, a *mimesis* que reproduz a aparência social é parte de um tipo de *mimesis* que nega o potencial de resistência dela mesma. A ideia de desartização (*Entkunstung*) da arte corresponde a isso, uma vez que certo tipo de arte, ao se apegar aos preceitos da indústria cultural, promove o encobrimento da verdade, afastando-se da potência crítica da arte. Essa ideia não corresponde exatamente à *mimesis* platônica, já que este se apoiava num ideal de sociedade, mas corresponde à lógica da reprodução do engodo pela arte (que perde a substância artística) e não do conhecimento da verdade. Por outro lado, o potencial da *mimesis* enquanto forma de conhecimento é verificável pela realização de seu conceito pela arte. Ela não age no âmbito social pela purificação dos sentimentos, mas expõe a verdade social pela construção autônoma. A partir disso, se efetiva de forma latente, produzindo um efeito social, e se vale de elementos da *mimesis* originária reprimida

socialmente como elemento de expressão dessa verdade no âmbito particular. Dessa forma, ela deixa a sua marca como possibilidade do surgimento de um sujeito total, que tencionaria à emancipação dos sujeitos e à transformação da sociedade.

A necessidade da *mimesis* sob o aspecto de relação de sujeito e obra de arte pode ser percebido também e mais claramente nas últimas páginas da *Teoria Estética*. Após a crítica da distração, contrapondo-se claramente à posição benjaminiana, e retomando a experiência mimética sob a condição do abalo profundo, Adorno pode defender, afinal, que “a arte, a mimese compelida à consciência de si mesma, está porém ligada à emoção, à imediatidade da experiência; de outro modo, não se poderia distinguir da ciência” (ADORNO, 2008b, p. 389). Em seu momento mais autônomo, a arte mantém em si algo que não se deixa isolar, pois está mediada socialmente, e se define pela experiência imediata. Este momento mimético pode, por um lado, ser usado como forma de dominação social; por outro, quando a arte não só reproduz a sociedade, mas a carrega em si pelo distanciamento, a emoção se conserva enquanto elemento crítico, o que faz com que ela não se nivele à domesticação do mundo desencantado.

Se quisermos pensar sobre a relação da *mimesis* com a educação em Adorno, não podemos nos deixar levar pela forma imediata da influência que a arte teria sobre os indivíduos no processo de formação educacional, portanto. Teríamos que pensar para além disso, explorando a forma com a qual a expressão da realidade seria possível, não somente pela arte, mas também de que maneira a própria ideia de educação trai o seu potencial mimético, que está contido em seu próprio conceito. Para tanto, devemos partir da ideia de que a educação se encontra alicerçada por dois princípios fundamentais: a educação escolar, que não deixa de ser instrumento social para adaptação dos indivíduos ao padrão pré-estabelecido de pensamento; e a formação – *Bildung* – que pressupõe uma relação com o conhecimento num sentido da cultura universal, que não se restrinja a saberes técnicos, ideia de educação calcada nos valores libertários da revolução francesa, que tende à crítica da divisão de classes (LUKÁCS 2009a, 2009b).

O sujeito total adorniano parece se referir ao indivíduo que se forma autonomamente, pelo desenvolvimento de suas qualidades particulares, pela experiência com a realidade e não pelo ensino tradicional escolar. Este indivíduo é representado pela tradição do romance de formação (*Bildungsroman*), especialmente pelo livro *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister* (1795-1796), de Goethe. Este ideal de indivíduo da *Bildung* é ambíguo, pois não deixa de pertencer à burguesia e acaba por representar o seu movimento de ascensão, como classe dominante, que almejava a mesma experiência educacional que apenas a aristocracia possuía. No entanto, este indivíduo também é crítico das instituições burguesas, já que não se

conforma com a educação técnica à qual estava sujeito, por pertencer a tal classe. Portanto, parece-nos que o ideal de experiência explorado pelo *Bildungsroman* se aproxima de uma tentativa de ressurgimento da ideia de *mimesis* no interior do conceito de educação.

5.2 A *Bildung* como educação mimética não realizada

A proximidade do conceito de *mimesis* com relação à *Bildung* pode ser pensada a partir da etimologia da palavra alemã. *Bildung* tem em sua raiz a palavra *Bild* (imagem), e, em sua origem, possuía significados que correspondiam a referências visuais, como “imitação” e “reprodução”, só posteriormente o termo tomou sentido relativo à forma (MAAS, 2000). Apesar de tal conceito ter se consolidado pela influência da Revolução Francesa, e pelos ideais do Iluminismo francês, formou-se como um termo particularmente alemão. O termo se desenvolveu, assim, a partir da ideia de imitação, da ação de moldar e adaptar uma imagem para que esta se aproxime de algo que lhe é alheio. Poderíamos afirmar que a diferença essencial da concepção específica de *Bildung* é oriunda desse significado regional da língua, pois o termo “formação”, ou “cultura”, do português, por exemplo, tem origem na ideia de dar forma ou cultivar algo, o que sugere a criação: moldagem de algo próprio, não à imagem de uma coisa exterior. O fato de o termo ter se consolidado a partir dos ideais da Revolução Francesa, não elimina a influência do significado original da palavra (MAAS, 2000). O termo se transformou, seguramente, com a influência iluminista, mas a integração semântica entre a formação, à qual o peso da reivindicação por igualdade tendia, e a imitação, que se refere ao seu sentido original, possibilitou o surgimento de um conceito totalmente novo, que aproxima o aprendizado da ideia de *mimesis* grega.

Poder-se-ia dizer, então, que a *Bildung* remete ao conceito grego, mas que este conceito ressurgiu dentro de outro contexto, permeado por outra influência histórica, e que traz consigo um significado diferente para a atualidade em que se encontra. Se a ideia de edificação e *mimesis* se encontram no conceito de *Bildung*, o sujeito que se formaria a partir dessa concepção é o que daria base para a ideia de indivíduo e de sujeito total que Adorno defende em sua obra. Este indivíduo está intrinsecamente ligado a uma forma de

conhecimento que se oponha à razão subjetivista, e que abarque em seu interior a necessidade da experiência. De tal modo, o conceito de experiência (*Erfahrung*), se contrapõe à forma de experiência burguesa, a vivência (*Erlebnis*), pois esta se caracteriza pelo vínculo com o mundo exterior pelo formato da propriedade, do sujeito que compreende o outro pela sua posição particular e relativista, tendendo à obsessão de deixar a sua marca no mundo (Benjamin, 1985). A *Erfahrung*, pelo contrário, pressupõe a ideia de sujeito que se engaja no mundo, e sua forma de engajamento não é a da propriedade, mas de transformação de seu interior. A diferença essencial é, então, que a *Erlebnis* determina um tipo de sujeito pronto que torna tudo que lhe surge mais parecido com a sua imagem, enquanto na *Erfahrung*, se daria espaço ao sujeito que entra em contato com a realidade sem impor a sua visão de mundo a ela, que se deixe tocar, se absorver e, se ao mesmo tempo se transforma, o outro também é transformado. Esta forma de experiência se mostra como possibilidade nos romances do gênero *Bildungsroman*.

Para abordar esse tema, não faremos uma leitura imanente da obra *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*, de Goethe, obra monumental, que engendra o gênero e representa o seu estilo em seu momento mais elevado. Não seria possível analisá-la no curto espaço e tempo desta dissertação de mestrado, contudo, valemo-nos de dois ensaios sobre a obra de Gyorgy Lukács, que influenciou muito o pensamento de Adorno, abordando a relação entre os pensadores. Segundo o Lukács de *A teoria do romance*, o livro *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister* tematiza justamente a relação entre interior e exterior. Para ele esta questão se coloca como “a reconciliação do indivíduo problemático, guiado pelo ideal vivenciado, com a realidade concreta” (Lukács, 2009a, p. 138). Essa relação é complexa, não se deixa apaziguar por caminhos harmônicos. Seu pano de fundo é o contexto histórico, em que o indivíduo se caracteriza por uma definição aleatória, não representa distinção, escolhido casualmente, pois sua principal forma é a de um indivíduo que encarna o destino de sua classe. Todavia, ao mesmo tempo, se no primeiro plano se desenrola a ascensão da burguesia, por causa disso, o romance coloca em relevo as questões sociais: a divisão de classes é imanente à sua constituição. Então, a rebelião do indivíduo é inserida como problematização da realidade que não é nem um pouco harmoniosa, e, por isso, essa relação não poderia ser.

Cabe pensar, então, que relação é essa, que se desenrola de forma processual nos acontecimentos do romance; para Lukács, esta se expressa pela ideia de educação. Ela não representa, porém, a educação estritamente burguesa, aquela enclausurada pelo saber especializado, mas uma educação que favorece a maturidade, cujo conteúdo é

um ideal da humanidade livre, que concebe e afirma todas as estruturas da vida social como formas necessárias da comunidade humana, mas ao mesmo tempo vislumbra nelas apenas o pretexto para efetivar essa substância essencial da vida, apropriando-as assim não em seu rígido ser-para-si jurídico-estatal, mas antes como instrumentos necessários de objetivos que as excedem. (LUKÁCS, 2009a, p. 140).

Dessa forma, a sociedade, fazendo parte do livro, tal como uma personagem, é expressa pela relação entre os indivíduos que se formam mutuamente. Tal sociedade ganha relevo, portanto, pelo prisma dessa interação com e entre as personagens, exprimindo a possibilidade de um tipo de experiência que, para ser concretizada, se vale da sociedade, ao mesmo tempo em que a supera. O fracasso lhes é inerente, seu ideal de educação é o que Hegel desenvolve em forma de filosofia. É necessário passar pelas experiências que são necessariamente falíveis, pois a realidade frustra incansavelmente a necessidade subjetiva de se realizar no mundo. Então, esta trama complexa entre experiência individual e sociedade se configura como a problemática que se desdobra pelo livro. Para Lukács, tal problema tem a necessidade de mostrar o momento da expressão desse ideal de humanidade livre, no interior da sociedade e como parte dela, tendendo a transcendê-la, já que essa possibilidade não se concede a todos; ao mesmo tempo em que mostra a fragilidade dessa relação, a inevitável solidão, que demonstra a fraqueza daquele que não consegue resistir e se integra à sociedade, se fechando em seu mundo particular.

A tensão dessa relação está, para Lukács, na necessidade que Goethe acaba enfrentando de expor tal experiência de humanidade livre a partir da sociedade que não permite sua realização. Nesse impasse, Goethe acaba criando uma objetividade baseada na diferença do estamento, com a possibilidade que a aristocracia concede de se manifestar a personalidade frente à sociedade irracional, utilizando-se da ironia, portanto. Com esse desenvolvimento, consegue se manter fiel ao preceito de realismo do romance, mas gera uma solução que não se fecha completamente na sua coerência interna, acaba por se contradizer:

Apesar dessa ressalva irônica, o estamento é elevado a uma altura de substancialidade à qual é incapaz de igualar-se internamente: em sua moldura, ainda que restrita a um círculo limitado, deve despontar uma floração cultural ampla e abrangente, capaz de assimilar em si a solução dos mais variados destinos individuais; sobre o mundo delimitado e construído pela nobreza, portanto, há de derramar-se algo do brilho aproblemático da epopeia. (LUKÁCS, 2009a, p. 148).

Desse modo, a partir dessa leitura de Lukács, podemos afirmar que a *Erfahrung* que se esboça no *Wilhelm Meister*, o cânone do *Bildungsroman*, só poderia ser definida como paradoxal. Pois ao mesmo tempo em que ela deve ser referida necessariamente ao contexto

social, não pode ser realizada plenamente no seio desse plano: configura-se como problematização e redenção; mas não escapa ao signo social ao qual está circunscrita, pois acaba cedendo à positividade da ideia que só pode se fixar enquanto promessa, como possibilidade de transformação. Não se pode deixar de notar que tal ideia se desdobra pela obra de Adorno, como marca de sua crítica veemente e irrevogável à sociedade. Talvez a crítica que Lukács faz, no prefácio de 1962 à *Teoria do Romance*, aos filósofos da Escola de Frankfurt, em especial Adorno, tenha a marca da responsabilidade dessa influência, além de sua própria mudança teórica após a Revolução Russa. Lukács escreveu outro ensaio sobre *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*, em 1936, neste o autor já tomava outra postura devido à influência do Partido Comunista. Assim, é possível perceber a diferença na abordagem do romance comparando-se ambos os textos. No segundo ensaio, Lukács lança um olhar mais “otimista” com relação ao livro de Goethe. A sua análise segue relativamente a mesma sequência de elementos analisados, mas muda o tom geral.

O pensamento, como um todo, não segue o mesmo rigor de interpretação acerca da construção interna da obra, o momento utópico da nobreza é pensado a partir do contexto histórico: justifica-se pela influência esperançosa da Revolução Francesa, num período de transição histórica que teria gerado e possibilitado o traço irreal do romance. Assim, a tendência da leitura lukácsiana posterior à *Teoria do Romance* parece ser direcionada a valorizar a imagem dessa humanidade reconciliada, que não se realiza na sociedade capitalista, mas não deixa de existir de forma específica na sociedade. Sua perspectiva, então, vê a esperança aparecer nessa imagem, mesmo que ela seja idealizada, pois

O brilho das esperanças na renovação da humanidade, que a Revolução Francesa desperta nos melhores contemporâneos de Goethe, produz no *Wilhelm Meister* o caráter social de sua realização, aquela “ilha” de homens excelentes que transformam esses ideais em prática na sua vida e cuja natureza e conduta de vida hão de se tornar um embrião do futuro. (LUKÁCS, 2009b, p. 597).

Assim, a imagem utópica, essa “ilha” que Goethe cria, na qual está inserido o potencial de realização da personalidade individual no mundo, lugar que não fica nem na sociedade real, nem numa criação fantasiosa da realidade, não representa mais um choque formal de seu desenvolvimento. Este momento utópico se explica pela determinação histórica, uma influência que, porém, para Lukács, escaparia do concreto, pois tentaria ser posta no interior da sociedade burguesa. Entretanto, esta realidade criada, precisa ser mantida em seu mundo irreal como modelo para a sua superação. Por conseguinte, a perscrutação da obra, como crítica imanente, é preterida pela referência ao contexto que lhe é externo e pela expressão da

interioridade do autor: seu estilo não se trataria “de uma pretensa ‘maestria’ técnica do escrever. A superior cultura do modo de configuração de Goethe baseia-se antes numa superior cultura da vida mesma, do modo de viver, das relações entre os homens.” (LUKÁCS, 2009b, p. 600).

Portanto, percebe-se a diferença crucial da posição tomada pelo Lukács do segundo ensaio com relação ao pensamento de Adorno. Pois, não se poderia, a partir de seu pensamento, tomar uma imagem como ideal de humanidade a ser alcançada, mesmo que este ideal não seja pensado como alheio à sociedade ou inserido em algum momento dela. Não há a possibilidade de se dizer exatamente como seria uma realidade em que já não se baseasse a sociedade na divisão de classes. Não há como prever tal descrição, apenas insistir em sua possibilidade nos momentos fugidios, que não estão estanques no percurso em que os indivíduos se inserem, mas se mantém pela aparência social. Nenhuma imagem pode ser fixada, portanto, como o índice da humanidade livre, como expectativa do sujeito a se formar. Pois não existem traços “das melhores tendências da humanidade, que sempre se mostram ativas nos melhores exemplares da espécie” (LUKÁCS, 2009a, p. 597), que já não estejam mediados pela sociedade como um todo. Tentar forjar uma síntese destes elementos cria automaticamente uma “ilha”, pois não se poderia definir conceitualmente o que tais características são, apenas experimentá-las enquanto momento efêmero do particular vivido; não se deixam explicar, portanto.

Muito provavelmente se poderia especular que a experiência como um todo do *Wilhelm Meister* se estabelece como indicação da *Erfahrung*, como vislumbre do que esta teria sido e de como poderia ser. Porém, é nos gestos kafkianos que esses elementos de potencialidade se expressam, já que não se deixam idealizar, ou mensurar como imagem pronta da humanidade, mas expressam o brilho da transformação. Igualmente, este sujeito total, fruto da formação que se dá na sociedade, mas tende à sua dissolução, não pode ser descrito, apenas indicado. Entretanto, o conceito de *Erfahrung*, apesar de também não estar efetivado socialmente, guarda o potencial dessa existência, no sentido do experimentar pelo movimento, pelo percorrer os caminhos concretos do mundo real, sem se conformar com as estruturas abstratas e fechadas da sociedade, trafegar pelas suas entranhas. Essa ideia se põe em oposição à reclusão do indivíduo que se retira da sociedade e se contenta com a submissão na solidão. Há motivos para pensar nos romances de Kafka como continuidade da tradição do *Bildungsroman*, como tensão entre interior do sujeito e realidade exterior, e no processo dos diversos momentos pelos quais o personagem busca o inalcançável. Mas essa experiência

kafkiana se caracteriza pelo movimento entre interior coisificado e angustiante que encontra dentro de si o lado objetivo mais coercitivo da sociedade. Poderiam, nesse sentido, talvez, serem pensados como “romances de (de)formação” (*Missbildungsroman?*).

O que queremos determinar aqui com essa referência à literatura de Kafka é que o delineamento desse sujeito total não pode ser dado de forma definitiva. Só pelo momento particular do gesto e da extrema desarticulação do eu coercitivo, já mediados pelo todo, mas conservados em sua figura específica, pode se vislumbrar algo da possibilidade da definição antipredicativa da *Bildung*. Desse modo, não se deve dizer que há um ideal exato de formação, que se pusesse em contraposição à condição da perda da experiência e a determinação do conhecimento pautado pela *semiformação* (*Halbbildung*). Por isso que Adorno não dá uma descrição definitiva de *Bildung*, a não ser como posição de resistência e crítica perante a ideologia social, dando-lhe a configuração de campo de forças.

Podemos observar traços da concepção de *Bildung* nos textos publicados em *Educação e Emancipação*, transcritos durante os anos de 1960. Neles, a questão da educação e da *Bildung* são elaborados dentro do contexto específico em que o autor se encontrava, pois se tratam de transcrições de entrevistas e transmissões em rádio, mas, ao mesmo tempo, se expande para uma concepção muito mais abrangente. A partir de sua experiência específica com estudantes que desejavam seguir a carreira docente, Adorno chama a atenção para a dificuldade que o formato de educação especializada representa para a formação sólida do docente, contrapondo que existe a necessidade de uma abordagem voltada à *Bildung*. Nesse contexto, o filósofo se volta à concepção de *Bildung*, como formação universal e oposta à lógica do conhecimento mecânico, voltado ao pensamento superficial, o decorar conteúdos prontos, ao mesmo tempo em que percebe a falta de inclinação do todo social a propiciar outra forma de desenvolvimento intelectual. Então, Adorno coloca o problema da formação num plano muito mais abrangente do que a educação convencional, segundo ele, a *Bildung* não corresponde nem mesmo ao

esforço, mas sim à disposição aberta, à capacidade de se abrir a elementos do espírito, apropriando-se de modo produtivo na consciência, em vez de se preocupar com os mesmos unicamente para aprender, conforme prescreve um clichê insuportável. Se não fosse pelo meu temor em ser interpretado equivocadamente como sentimental, eu diria que para haver formação cultural [*Bildung*] se requer amor; e o defeito certamente se refere à capacidade de amar. (ADORNO, 1995, p. 64).

Vemos, nessa passagem do texto “A filosofia e os professores”, um esboço da ideia de *Bildung*, como um momento de crítica, em que o conhecimento se contrapõe à ideia tradicional de educação: o ato de aprender. Nesse contexto, a crítica se dirige à educação, não só em seu sentido escolar, como num contexto geral da abordagem do conhecimento. Não podemos deixar de pensar aqui que este modelo é o que predomina na forma mais ampla da educação no Brasil, principalmente se levamos em conta a forma de avaliação pelo vestibular. Mas esta é outra questão, que não trataremos de forma tão imediata, apenas apontamos à semelhança entre as ideias levantadas por Adorno, do “aprender”, “decorar”, como formas falíveis de educação, e a premissa do exame de vestibular no nosso contexto. Devemos, antes de tudo, considerar que o tom da totalidade dos textos de *Educação e Emancipação* se inscreve no interior do empenho de Adorno em desenvolver uma concepção própria de educação, cuja expressão mais direta se dará em “Educação – para quê?”. Neste, o conteúdo se destinará a aproximar a educação à ideia de *Bildung* e à crítica social, que estaria pressuposta nela. Porém, o autor se divide muitas vezes em uma concepção de certa forma contingente da *Bildung* e o esforço de se alicerçar a ideia geral de educação à sua concepção. Se, como Adorno defende, a falta de capacidade de amor está relacionada à possibilidade da *Bildung*, e a condição para a existência desse amor “se situa numa fase precoce do desenvolvimento infantil” (ADORNO, 1995, p. 64), então não seria algo possível de se desenvolver na formação escolar ou pelo pensamento social em geral, ficando circunscrito ao acaso das experiências individuais da criança.

Mas, o que Adorno está querendo dizer com “capacidade de amor” nesse contexto? Certamente não parece ser uma definição romantizada e idealizada dessa ideia. Em outro texto sobre educação, “Educação após Auschwitz”, Adorno associa a frieza das pessoas em sociedade com a incapacidade de amar, salientando que a dificuldade de se amar é uma via de mão dupla: não se pode amar aquele que não tem a capacidade de amar. O individualismo e a incapacidade de identificação com o outro foi um dos motivos para que Auschwitz fosse possível. Porém, a questão não está centrada no ato de “pregar o amor”, pois “a sua pregação é vã: ninguém teria inclusive o direito de pregá-lo, porque a deficiência de amor, repito, é uma deficiência de *todas* as pessoas, sem exceção, nos termos em que existem hoje.” (ADORNO, 1995, p. 134). Portanto, é uma questão da sociedade, e o fato de se pregar o amor em um contexto em que o amor não é possível, torna a pregação ideológica. Assim, “dar mais calor humano às crianças é artificial e por isso acaba negando o próprio calor” (ADORNO, 1995, p.

135), e, portanto, o amor instituído socialmente “combina com o que é impositivo, opressor, que atua contrariamente à capacidade de amar” (ADORNO, 1995, p. 135-136).

Se a *Bildung* corresponde à capacidade de amar, e esta é privada a todos, e mesmo na tentativa de restituí-la, acaba-se a falseando, como é possível a existência dessa *Bildung*? Talvez, o amor só possa ser realmente restituído pelo pensamento que reconhece a frieza, e não tenta negá-lo, então, seria necessário “ajudar a frieza a adquirir consciência de si própria, das razões pelas quais foi gerada” (ADORNO, 1995, p. 136), no âmbito da educação. Portanto, se seguirmos esta argumentação, podemos dizer que está na base da predisposição à *Bildung* que o semiformado tenha a sua sensibilidade transformada, para que chegue à autoconsciência de seu pertencimento à sociedade, e a necessidade de se pensar criticamente a respeito de sua lógica interna, compreender como funciona o sistema que impede a sua capacidade (e a de todos) de amar. Este momento de autoconsciência daria base para o fortalecimento da sua disposição para o conhecimento, que pressupõe a ânsia por buscar um conteúdo que seja mais profundo acerca do que se vive, que rompa a barreira da aparência do que existe, culminando na posição de resistência frente às determinações coercitivas da sociedade. Mas este passo já está dificultado pelo contexto social, pelo qual o indivíduo está mediado, já está interiorizado nele o pensamento superficial, que faz parte da forma com a qual a sociedade funciona.

Todavia, seria preciso, para Adorno, que a própria instituição, no caso do texto sobre “Os professores e a filosofia”, a universidade, desse condições para que a autoconsciência exista e para que os sujeitos possam se transformar. No que tange a docência, Adorno é muito enfático quanto à necessidade da *Bildung*, sendo muitas vezes exagerado em suas críticas aos estudantes que querem dar aula, como no seu imperativo do rigor linguístico contra aqueles que mantêm traços do dialeto de sua região. Porém, compreendemos que sua posição se refere à precariedade da relação com a linguagem, na qual muitas vezes se caracteriza como um elemento puramente instrumental, que pouco tem a ver com o que se quer dizer de fato pela lógica interna do discurso filosófico. Entretanto, não é possível entender a necessidade de uma noção de “urbanidade”, em oposição a uma linguagem que apareceria como “modo extraterritorial em relação à formação cultural” (ADORNO, 1995, p. 67). Esta ideia parece estar compreendida no contexto especificamente alemão, muito provavelmente também influenciada pelo contexto nazista (tão veementemente repudiado pelo filósofo, que defendeu que o dever de evitar o seu retorno precisava ser postulado como o imperativo da educação). Este momento histórico estava ainda muito próximo e presente, se considerarmos que os

alunos da Universidade de Frankfurt cresceram sob a influência nazista nas décadas anteriores aos anos de 1950-60, período em que Adorno lecionou nessa universidade, depois de seu retorno da emigração nos EUA.

Portanto, poder-se-ia propiciar a existência da *Bildung* socialmente, pois esta forma de formação se contrapõe ao pensamento utilitário e padronizado, tendendo, assim, à mudança da própria condição da experiência: “A auto-reflexão e o esforço crítico são dotados por isso de uma possibilidade real, a qual seria precisamente o contrário daquela dedicação férrea pela qual a maioria se decidiu. Esta encontraria a formação cultural e a filosofia” (ADORNO, 1995, p. 69). Aqui, porém, Adorno trata da *Bildung* no contexto específico da formação dos professores. No entanto, a *Bildung* se baseia numa condição de conhecimento universal, ou seja, pensar além do padrão científico do conhecimento, que se impõe como exigência de conteúdos, metas preestabelecidas a bater, matérias que se aprende apenas como instrumento reificado de objetivos práticos em sociedade. No que tange à *Bildung*, ao contrário, para Adorno, não pode haver normas prontas que determinem a base da educação, pois isto iria contra a própria premissa de pensamento crítico, que se pressupõe a partir da autorreflexão e da disposição para o conhecimento. Sendo assim, a educação, que tenha em seu bojo a ideia de *Bildung*, não deveria pressupor um ideário antecipado como guia de ensino, mas deve estar em sua base o questionamento do pensamento, dos conceitos que se dão como prontos em sociedade, mas que não são de forma alguma evidentes se pensados a partir de seus fundamentos. Exemplos disso são os próprios conceitos de *educação* e *Bildung*, segundo Adorno.

Na *Teoria da Semiformação*, Adorno aprofunda a sua concepção sobre a *Bildung*, que aparece mais multifacetada e relacionada à ideia de semiformação (*Halbbildung*), que é a formação que predomina em sociedade. O foco geral do ensaio parece se dirigir à questão de Lukács sobre o *Wilhelm Meister* de Goethe: como se pautar pelo conceito que sugere um ideal de humanidade que não existe na realidade sem cair numa utopia? Tal questão está intimamente ligada à extrema ambivalência da profissão docente, que, talvez seja, por isso, a mais prazerosa e ao mesmo tempo angustiante de todas as profissões. Ao mesmo tempo em que a possibilidade de se transformar a educação está ligada à sociedade como um todo, no âmbito particular, é possível existirem momentos de interação com o outro que transcendam as determinações do todo e tendam à *Bildung*. Ao mesmo tempo, essas experiências que não sucumbem totalmente à *Halbbildung*, estão já inseridas num contexto de extenuante processo de desgaste perante a sociedade. Por isso é que, segundo Adorno (2010), as reformas

educacionais são necessárias e ao mesmo tempo irrelevantes do ponto de vista social, podendo até mesmo servir como um processo mais brando de adaptação, e por isso, menos propenso a despertar a consciência com relação à sociedade.

Então, é no próprio embate do campo de forças em que as formas flexíveis que a *Bildung* pode tomar, nesse contexto repressivo, que seu âmago se encontra. A *Bildung* surge como integrada à realidade social, como *Halbbildung*, enquanto forma subjetiva de apropriação da cultura. Da mesma forma, sempre que se tenta distanciar da cultura geral e se manter fiel à origem burguesa da *Bildung*, de forma isolada, perde a universalidade de seu conceito e se metamorfoseia em *Halbbildung*, produzindo a adaptação social. Mas na construção filosófica do conceito, se mantêm os momentos de tensão necessários para a sua força. Referindo-se a Kant, Schiller, mas, principalmente, a Hegel e Goethe, Adorno coloca a duplicidade central da *Bildung* como “obter a domesticação do animal homem mediante sua adaptação interpares e resguardar o que lhe vinha da natureza, que se submete à pressão da decrepita ordem criada pelo homem” (ADORNO, 2010).

Seria possível, nessa leitura, pensar no *Wilhelm Meister*? No momento em que o personagem principal entra para o teatro, não com a finalidade da profissão específica, mas como percurso de sua própria formação, e, no entanto, não se contenta com a realidade e com a personalidade dos colegas atores? Ou, seja, tentando apaziguar os seus desejos, usa o teatro como forma de adaptar seu “animal homem”; ao mesmo tempo, na atividade dramática, os desejos são domesticados pelo aguçar dos sentidos, o trabalho com o corpo, mantendo estes desejos, em outro nível de expressão: à ordem humana, que já se demonstra em decadência. Dessa ideia, que remete à sublimação em Freud, Adorno preserva a necessidade de não se sobrepujar um momento ao outro. Freud teria mostrado justamente que, quando se hipostasia um dos lados, há a regressão à barbárie.

Em outra circunstância, Adorno alude à utopia da *Bildung* goetheana, em seu idealizado mundo aristocrático, e como essa ideia acaba por gerar o seu próprio contrário: “O sonho da formação – a libertação da imposição dos meios e da estúpida e mesquinha utilidade – é falsificado na apologia de um mundo organizado justamente por aquela imposição.” (ADORNO, 2010, p. 14). Mas, a *Bildung* se mantêm como antítese da *Halbbildung*, pois “é ainda a formação cultural tradicional, mesmo que questionável, o único conceito que serve de antítese à semiformação socializada, o que expressa a gravidade de uma situação que não conta com outro critério, pois se descuidou de suas possibilidades” (ADORNO, 2010, p. 18).

Esta *Bildung* não pode se deixar perder como utopia, pois faz parte do mundo, assim, a consciência de sua existência nessa realidade é necessária, e ela já está degradada nela. Pensá-la como um pano de fundo ideal, falsifica-a, pois glorifica o mundo inglório. Sua necessidade é a necessidade de sua superação (no sentido de *aufhebung*, superar conservando), em direção a uma *Bildung* liberta.

A partir da leitura feita por Adorno, a *Bildung* parece ser a única promessa de educação, da mesma forma que não se firma como educação, e acaba perdendo seu brilho substancial. Pois em sua outra ponta dialética, não mais nos confins da burguesia aristocrática em que ela se torna separada da realidade, ou da cultura ignóbil dos nazistas e burgueses elitistas, a *Bildung* permanece um privilégio. Por permanecer privilégio, acaba perdendo muito de sua potencialidade, e, no entanto, conservar-se como forma de possibilidade de outra perspectiva social, como momento do espírito que não se contenta com o que está dado de forma imediata e se lança ao desconhecido. A divisão, nesse contexto, acaba se ratificando, pois a *Bildung* deve se contrapor à semiformação à qual todos estão sujeitos, nesse movimento de recusa, ela automaticamente é excluída da realidade da maioria, restando-lhe a elite conformada que só goza de seu status e deleite particular, e a elite inconformada, que se volta aos estudos para entender a realidade.

O ressentimento é parte fundamental da *Halbbildung*, pois, segundo Adorno, na consciência dos semiformados sempre está presente a impossibilidade da experiência necessária para a *Bildung*, mas de forma inconsciente. Tal ideia da experiência se expressa como necessidade para a consciência elaborar algo mais duradouro, numa realidade que prima pela constante efemeridade. A memória se mostra, então, como seu principal elemento (como na experiência hegeliana, cuja memória [*Erinnerung*] é indispensável para o percurso da consciência). O que Adorno mostra aqui é a impossibilidade da *Bildung* quando há a privação dos elementos básicos para que ela exista, experiência e conceito; se não há o desenvolvimento de tais elementos, a relação com a *Bildung* acaba perdendo a força.

A experiência – a continuidade da consciência em que perdura o ainda não existente e em que o exercício e a associação fundamentam uma tradição no indivíduo – fica substituída por um estado informativo pontual, desconectado, intercambiável e efêmero, e que se sabe que ficará borrado no próximo instante por outras informações. (ADORNO, 2010, p. 33).

Essa ideia parece muito atual e justifica a dificuldade de muitos, que querem buscar um conhecimento mais aprofundado da realidade, mas acabam aceitando o *status quo* sem ao menos perceberem que o fazem. A ideia de qualquer conhecimento um pouco mais complexo

que o que se está acostumado gera repulsa. Esse vazio de profundidade tem consequências políticas, pois leva a posições que geralmente são baseadas na ideia do “bom senso” e numa confiança demasiada na opinião e no julgamento irrefletido. A capacidade da memória está em declínio, esta, que é a base para a experiência necessária à *Bildung*. Portanto, como a *Halbbildung* “se liga, apesar de tudo, a categorias tradicionais, a que ela já não satisfaz, a nova figura da consciência sabe inconscientemente de sua própria deformação.” (ADORNO, 2010, p. 34).

Todavia, frente a esta dificuldade que a experiência em declínio gera e toda a exposição da condição deteriorada da *Bildung* em sociedade, a questão da posição frente a esta realidade se faz necessária. Adorno coloca de forma mais clara, na *Teoria da Semiformação*, a dualidade entre crítica e resignação. Por um lado, não se pode ignorar que o espaço da educação está totalmente determinado pela sua inserção nessa realidade, não sendo possível ver resultados relevantes nas reformas escolares: “O conhecimento dos abusos sociais da semiformação confirma que não é possível mudar isoladamente o que é produzido e reproduzido por situações objetivas dadas que mantêm impotente a esfera da consciência.” (ADORNO, 2010, p. 37). Por outro, esta determinação não deve causar a aceitação dos fatos, e deve-se insistir em mudanças sociais que privilegiem o desenvolvimento da *Bildung*, como formação mais abrangente, como “conhecimento cultural em si”.

Assim, se este fechamento das possibilidades dadas no campo específico da educação se deixa penetrar na consciência social e se estabelecer como fato dado e sem solução, então a perspectiva de mudança perde a força, e a potencialidade da crítica volta contra si mesma. O caso da educação pública, em nossas escolas, é emblemático nesse sentido, uma verdadeira situação de impasse. Todos sabem que a educação pública é precária no Brasil, a começar pelos salários absurdamente baixos que se paga aos professores, dentre inúmeros problemas estruturais. Perto do resto, o aumento do salário seria somente um incentivo a se permanecer num trabalho estafante – quando não humilhante –, não a solução, diga-se de passagem. Pelo menos se tratando do contexto das escolas da rede estadual de São Paulo, a tendência que se tem a rebaixar a escola pública torna-se parte da condição de sua permanência na precariedade. Pois, os alunos que entram numa escola pública de má fama (há escolas com boa fama, mas são muito poucas, a maioria em bairros centrais da cidade), já esperam uma educação de baixa qualidade, em que não haja esforço a ser realizado.

Nos veículos de comunicação, a imagem que se transmite das escolas públicas é sempre a de acontecimentos pontuais extremos, que não deviam ocorrer, mas não representam a realidade cotidiana das escolas. Quando ocorrem greves de professores, ou ocupações das escolas pelos estudantes secundaristas, como ocorreram em 2015, com ampla adesão e resultados expressivos, e continuam acontecendo, a posição dos veículos de comunicação é, geralmente, contrária aos movimentos. Essa situação de crítica sem um viés mais profundo da situação causa reações regressivas, como as propostas do “Projeto Escola sem Partido”²³, ou a “Reforma do Ensino Médio”²⁴, que prometem piorar a situação já precária da educação. Além disso, a escola pública é muitas vezes um lugar de passagem antes ou durante o subemprego, já que a universidade está mais que distante. Então, nem tudo nas escolas deve ser repudiado, muitos alunos têm interesse e vontade de conhecer. Muitos vão para estudar e estudam, dá-se aula, desenvolvem-se projetos, enfim, não é tão ruim quanto a imagem que se pinta. Mas é tão ruim quanto, pois estes momentos representam o problema mais geral, não a regra; todavia, o cotidiano também está determinado pelo momento geral. O impasse aqui gira em torno dessa questão: *a crítica, que assume a lógica da sociedade, ratifica o que é criticado ao invés de transformar.*

A questão é complexa, pois, não se pode deixar de lado a crítica da sociedade como um todo, mas, essa crítica não deve ser realizada em prol da paralisia e de “subscrever complacentemente o que se supõe ser inevitável” (ADORNO, 2010, p. 38). A crítica deve se colocar a favor da superação das questões criticadas, não como forma de aceitação do que está dado, frente à impossibilidade da transformação – talvez esta ideia devesse ser mais pensada e discutida no âmbito educacional. Por isso é que se torna importante perceber que, apesar da determinação da totalidade social, há momentos que não são subsumidos ao todo coercitivo, e que é necessário, também, o tensionamento dos problemas pela especulação de como estes

²³ Nome pelo qual ficou conhecido um conjunto de projetos de lei que determinam que os professores não podem fazer afirmações ideológicas em sala de aula, que já foi aprovado no estado do Alagoas. O projeto surgiu a partir do Movimento Escola Sem Partido, mas não corresponde exatamente às suas reivindicações. O movimento sugere que os professores usam a sala de aula para disseminar ideologia política de esquerda, e que é preciso fixar listas dentro das salas de aula determinando o que os professores não devem falar, para que os alunos possam controlá-los.

²⁴ Medida Provisória que alteraria a LDB (Lei de Diretrizes e Bases) e a lei do FUNDEB (Fundo de Manutenção e Desenvolvimento da Educação Básica e de Valorização do Profissional da Educação), proposta anunciada em 22/09/2016 pelo Governo Federal, que define uma reforma para o ensino médio. Uma das mudanças seria tornar optativas as disciplinas de artes, educação física, filosofia e sociologia no ensino médio. Isto diminuiria ainda mais possibilidade de uma formação com base cultural, como pressupõe o conceito de *Bildung*. A proposta gerou reação contrária de muitos educadores, estudantes e movimentos sociais, e até o momento da redação desta dissertação não se sabe se será realmente aprovada.

poderiam se transformar. Contudo isso não significa que se deva alicerçar a confiança na educação a partir de uma cultura que não existe, na ideia de *Bildung* que não faz parte da sociedade, ou determinar regras de conteúdo a serem abordados, essa alternativa se mostra pouco efetiva.

Então, a *Bildung* deve se relacionar de outra forma com a cultura, mas manter algo do que ela era, partir de uma ideia de base, a não determinação fixa do plano da cultura: “Seria de apontar para uma situação em que a cultura nem fosse sacralizada, conservada em seus restos, nem eliminada, mas que se colocasse além da oposição entre cultura e não cultura, entre cultura e natureza.” (ADORNO, 2010, p. 38). O que Adorno evoca aqui, então, é justamente a lógica da *mimesis*, e de seu conceito da arte enquanto expressão da natureza através de sua construção interna. Seria necessário, dessa forma, pensar sobre a *Bildung* dentro de seu complexo próprio, os elementos culturais que são próprios das experiências formativas de aspecto universal e não restrito, e, nesse sentido, aproximar-se da realidade social atual.

Não se poderia reduzir tudo o que existe à sua própria origem, às relações econômicas, que possuem predominância sobre as outras, pois as questões seriam congeladas numa relação não dialética entre práxis e espírito. Isto estagnaria a interpretação por um prisma único. Há aqui, portanto, uma tensão entre determinação objetiva e determinação subjetiva da sociedade, a primeira tenderia a identificar e submeter tudo o que aparece pelo plano das determinações da ideologia social, enquanto a segunda alegaria uma autodeterminação do plano subjetivo, que, então, sem perceber as mediações sociais, se torna ideologia. Entre esta dupla acepção de interpretação, não é possível tomar partido de nenhuma, mas manter a tensão, dando prioridade a uma quando a outra prevalecer. Daí a necessidade de se pensar a *Bildung*, como parte do espírito que não pode ser totalmente determinado. Ela se desenvolve autonomamente, mas, nessa autonomia, demonstra sua relação imanente com a sociedade.

A *Bildung* pressupõe, pela autonomia da experiência intelectual, a realização da autorreflexão do sujeito. Como abertura para expressar os seus desejos, e, ao mesmo tempo, desfrutar do conteúdo espiritual frutos da ação humana, seria possível a transformação da sensibilidade e o contato com o pensamento que se expande para além dos limites da contemplação. Há, nesse caminho, a necessidade de se compreender o desenvolvimento do espírito como parte da realidade social. Assim como o indivíduo rompe com a ilusão de autonomia, também percebe a relação entre o legado do conhecimento com o plano histórico.

Mas sua heteronomia é um passo para chegar à autonomia, numa individualidade que se propusesse como resistência ao que existe de injusto na sociedade.

Tal ideia se mantém atual na nossa sociedade, em que a experiência parece se esvaír numa abrangência ainda maior. Se pensarmos que a semiformação (*Halbbildung*) se manifesta como a determinação do pensamento em geral, como formação (*Bildung*) em sua face deteriorada pela racionalidade social, assim como a indústria cultural, que faz circular produtos e ideias que se diluem nas relações petrificadas e conformadas dos sujeitos que consomem suas mercadorias em série, podemos dizer que não há grande mudança no contexto atual, talvez apenas na forma de dominação; entretanto a dominação permanece. Nesse sentido, é relevante notar algumas diferenças que se expressam entre os conceitos centrais do autor no desenrolar de sua obra. O conceito de indústria cultural é um deles. Há uma mudança percebida por Adorno no modo de operação da indústria cultural entre 1944, quando ele e Horkheimer cunharam o termo, no ensaio mais divulgado deles (“Indústria cultural: o esclarecimento como mistificação das massas”), muito provavelmente; e 1969, na *Teoria Estética*.

Enquanto no primeiro texto, escrito durante a Segunda Guerra nos Estados Unidos, os autores inclinam-se à crítica da indústria cultural de forma extrema, e salientam que ela não pode ser considerada uma produção dos seus consumidores, mas que a escolha dos consumidores já esta pré-determinada e manipulada pela própria indústria, na *Teoria Estética*, esta ideia aparece em outra perspectiva. Nesta, Adorno mostra a impossibilidade de se criticar a indústria cultural, por perceber a existência de obras que apresentavam tendência a mostrar a realidade social ao invés de manter a aparência, mas, também, o próprio caráter ideológico desta começa a aparecer e se coloca em prol de sua autodissolução. A indústria cultural se expande ao mesmo tempo em que agrega em si a sua crítica. Contudo, como precisa se manter como produção da ideologia, sua produção se estreita e não pode mais ser pensada como *produção* enfaticamente. Pois, em sua constante reprodução, agrega-se o fermento do seu desaparecimento, e, essa instabilidade mesma, gera uma vacuidade permanente:

Os produtos da indústria cultural, ainda mais uniformizados e estandardizados, do que alguma vez o poderá ser algum dos seus amadores, teriam o direito de ao mesmo tempo impedir essa identificação, para a qual tendem. A questão sobre o que a indústria cultural traz aos homens, é, certamente, demasiado ingênua e o seu efeito muito menos específico do que o sugere a forma da interrogação. A época vazia preenche-se com o vazio, não produz falsa consciência, só a que já existe permanece dificilmente tal qual é. (ADORNO, 2008, p. 370).

Esta citação parece alcançar a nossa atualidade, na qual a indústria cultural se mantém como produção da subjetividade, mas não mais na forma da “produção”, pois, o que está em jogo é a não permanência de sua própria forma de determinação, ela engloba a sua crítica em si e essa crítica já é hipostasiada em determinação subjetiva. Assim, o vazio ao qual se refere Adorno na passagem, é uma produção autoimposta pela ideia da fragmentação da dominação e não fixação dos indivíduos em determinações alheias: as determinações já estão impostas em sua própria expressão autônoma. Essa ideia está de acordo com a análise do neoliberalismo, feita por Pierre Dardot e Christian Laval, em *A nova razão da mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*, escrito em 2009, logo após a crise de 2008. No livro, os autores abordam a história e a teoria do neoliberalismo, cujos primórdios remontam aos anos de 1930. Não entraremos com detalhes na análise teórica do livro, que demandaria um aprofundamento da influência da teoria de Michel Foucault, especialmente do curso *Nascimento da biopolítica*, no qual os autores baseiam seu plano de análise, partindo da ideia da racionalidade política como “razão governamental” (DARDOT; LAVAL, 2016); porém, cremos ser possível aproximar as ideias resultantes da análise realizada ao tema deste trabalho. A ideia central do livro se vale da premissa de que o controle social se dá diretamente nas formas mais próprias de ação dos sujeitos em sociedade, não sendo necessária uma coerção externa aos indivíduos.

Assim, pela autonomia dos sujeitos, seria já posta em prática a dominação da racionalidade neoliberal. Essa racionalidade, então, traz em seu bojo um novo tipo de sujeito, o “sujeito-empresa” ou “neosujeito”, que se encarna numa forma de indivíduo que não se fixa, que não se prende a normatividades, cujo conhecimento é determinado pela lógica da valorização do eu, como elemento para aumentar a sua competitividade com relação aos outros indivíduos no mercado de trabalho. Esse sujeito é pautado pelo estado de constante busca pela satisfação, com o ideal do máximo desempenho e gozo em todos os momentos de sua vida. De tal modo, não se fixa em normas de conduta, tem a fantasia de dominar tudo, e poder tudo. Nele não está interiorizada apenas essa “‘fluidez’ dos ideais, mas também uma fantasia de onipotência sobre as coisas e os seres. Pelas palavras-ferramenta a disposição dos indivíduos e de seus interesses, palavras que se confundem com as próprias coisas, eles têm poder sobre tudo.” (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 369).

Assim, poderíamos dizer, concordando com a ideia contida na análise de Dardot e Laval, que a racionalidade neoliberal se aproxima da mudança de diagnóstico na filosofia de Adorno com relação a indústria cultural, no final dos anos de 1960. Talvez, naquele momento,

já se pudesse ver traços do surgimento de uma nova ideologia que não se basearia em normas específicas de conduta, mas elevaria a falta de norma ao máximo, e essa falta se concretizaria em determinação: o que não se fixa em nada, pode tudo. Portanto, o papel da indústria cultural é muito mais sutil e fragmentado, o seu próprio status estandardizado se volta ao indivíduo como aquele que pode tudo, desde que siga os meios para alcançar os seus próprios objetivos, entretanto, esta ultraidealização do indivíduo já está determinada pela ideologia. Os sujeitos permaneceriam mediados, mas em seu próprio “eu coercitivo”, pois, ao agir pelo que lhe aparece como vontade própria, se aliena na racionalidade social.

É como se o estereótipo da indústria cultural, que nunca pôde ser realizado pelos indivíduos empíricos, pois estes sempre são melhores que os estereótipos, encontrasse agora a forma mais eficaz de determinação, a fragmentação de uma ideia única. Todos podem ser o que quiserem, do jeito que quiserem, enquanto participam dessa ultravalorização de si, da competição, do ideal de indivíduo-empresa. Nesse contexto, a *Bildung* se torna crítica no sentido de possibilitar uma base formativa que não seja pautada pela instrumentalização dos conhecimentos, que tem o objetivo de aumentar o status social, mas que fomente a relação com o conhecimento baseada na tradição e no seu valor em si. A ideia da formação universal é algo que em si vai contra qualquer premissa do neoliberalismo, ou seja, a ideia de que o conhecimento não é próprio a ninguém, mas faz parte do contexto muito mais abrangente, que remete ao que há de comum a todos, ao ideal de igualdade, de uma humanidade livre.

Caberia pensar, talvez, que a possibilidade de uma concepção de formação cultural – cujo princípio se valesse da crítica social, da autoconsciência, isto é, da percepção pelo indivíduo de seu pertencimento ao contexto em que está para, então, criticá-lo – está presa à necessidade de se basear na extraterritorialidade do arcabouço cultural universal. Esta extraterritorialidade, por não ser possível imediatamente, é alçada ao plano do ideal: a utopia de quem se vê como nômade, mas permanece turista. No ideal do nômade, aquele que não se atém a nenhum lugar específico, mas vive de forma plena as experiências que lhe aparecem, está gravada uma esperança que se fixa no imaginário social, mas que é permanentemente frustrada pela forma do valor de troca e da posse.

O nômade, porém, também encarna a falta de regras, normas específicas, ele seria livre no sentido de “fazer o que quiser”; mesmo assim, estaria determinado por sua vontade, que não é livre. A ideia de nomadismo só chegaria a sua realização se fosse possível ser nômade em seu lugar próprio, acolher em si os sofrimentos do mundo. Nesse contexto, nada se

assemelha mais à ideia de liberdade do que *não pertencer pertencendo*. Um lugar que permite a ideia de experiência do todo na particularidade do espaço, seria a própria *Bildung*, como possibilidade do contato com a cultura que não se justifica na chave da valorização pessoal, mas que expande as perspectivas internas do sujeito, que atualmente se fecha em seu mundo efêmero e próprio.

Essa *Bildung* não se deixa libertar de sua carcaça revestida de aristocracia, a camada menos interessante da possibilidade da *Bildung* em *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*, de Goethe, porém, a mais real quando se trata do contato com a cultura. Revestindo-se de erudição, a arte e as ciências humanas, principalmente a filosofia, afastam-se cada vez mais das pessoas reais para permanecerem presas em círculos fechados. Num mundo em que todos estão sujeitos às determinações ideológicas, não podemos esquecer que não há, porém, igualdade de fato. No plano educacional, a cultura é dificilmente relevante no contexto das determinações às quais os estudantes devem corresponder, que sempre aparecem como obrigações para evitar o fracasso. Às avaliações ditam o ritmo da cobrança e das demandas por satisfação que serão naturalizadas na fase adulta da vida. Há de se considerar que desde o ensino básico até a pós-graduação, a cobrança por desempenho toma proporção de imperativo categórico. Deve-se considerar ainda o clima de competitividade e de autocontrole que são internalizados nos estudantes do ensino médio, e, mais ainda, da pós-graduação, que têm de aprender a jogar o jogo do microcosmos do mundo administrado. Pois a pós-graduação se tornou uma indústria de conteúdos, que ficou conhecida como capitalismo acadêmico.

Seria muito relevante que nós, todos que fazemos parte desse ambiente hostil, nos posicionássemos contra esta situação absurda, mas a verdade é que é muito difícil fugir das amarras do autocontrole acadêmico. Isto gera depressão, pois as pessoas são geridas em um ambiente em que não se deveria controlar com a impessoalidade de uma empresa (ARANTES, 2016, s/ página), e o fracasso da sociedade é o fracasso do próprio indivíduo, não só em sua percepção; também ganha substância no contexto do reconhecimento por mérito, no qual as pessoas se tornam números ou são julgadas dentro das categorias APROVADAS / REPROVADAS. No entanto, nesse domínio da impessoalidade, fica muito mais evidente o que é a sociedade, uma máquina de manipulação de pessoas como coisas, e a própria cultura não escapa de seus tentáculos.

6 Conclusão

O presente trabalho orientou-se pelo conceito de experiência na filosofia de Theodor W. Adorno, e seus diversos momentos convergem por esta perspectiva. O caminho percorrido até aqui se estendeu da perspectiva mais puramente teórica do conceito, sua determinação enquanto parte da teoria do conhecimento, para, posteriormente, ser expandida pelos contextos mais concretos da arte e da educação. Mas seu princípio restrito à teoria do conhecimento não isolou o conceito, já que, na filosofia de Adorno, o pensamento filosófico não permanece circunscrito ao isolamento. Pela condição do conceito de experiência no seu método conscientemente herético, esgueiram-se tentáculos na direção da crítica social. Seu pensamento não deixa de permanecer, de certa forma, autônomo, já que é nessa autonomia que se faz possível transcender seu isolamento e se consolidar enquanto crítica. O mote de que a filosofia permanece viva, pelo seu momento de realização ter se esvaído, refere-se justamente à possibilidade de se ampliar as questões teóricas para que não se perca a possibilidade crítica da filosofia, que, submetida aos padrões sociais, se realiza somente enquanto método científico, perdendo a sua relevância em si.

Assim como podemos falar de teoria do conhecimento e a necessidade de se formular um método que dê conta dos desafios gerados pela própria história da filosofia, também podemos falar do conhecimento como base para a crítica social, pois é na preocupação com o mais fundamentalmente teórico que se encontra o reverberar da práxis. O método é, antes de tudo, uma forma de se pensar adequadamente o conteúdo, e nisso o obscuro Hegel foi preciso. Pois, se há algo que não se deve voltar mais atrás, depois de Hegel, é justamente essa consciência especulativa de se dirigir à história, ao caminho da consciência que se torna cada vez menos abstrato quanto mais se afasta da imediatidade dos sentidos, como base imprescindível para o conhecimento. O movimento histórico dá dinâmica, assim, à potencialidade da ciência especulativa.

Mas, em Adorno, essa ideia ganha vida de forma mais intensa e definida. Seu método se volta à possibilidade de transformação histórica, contrapondo-se à ideia de que a própria filosofia deveria transformar a realidade, como Marx pensou. Mas Marx não se resignou às filosofias conformistas, que se limitavam a interpretar os grandes filósofos do idealismo, articulando apenas teoria vazia, enquanto a história clamava por ser expressa no conceito

traído de humanidade. Conceito que não se apreende pela lógica tradicional, pela embrutecida lei do mais forte e da sobrevivência que se alimenta da sociedade com a ascensão da burguesia. Ele deu voz ao não-idêntico que não pode ser compreendido de forma direta, mas que pode instigar uma revolução. Se não é possível necessariamente se racionalizar a possibilidade da transformação, é possível sentir a sua necessidade. Em seu domínio, a razão bruta e solipsista acaba se tornando um espaço de reprodução do comportamento racional da sociedade, que se torna irracional por supervalorizar os meios técnicos de realização de sua finalidade e perde totalmente a necessidade de realizar tal *telos*, fixando-se em seus procedimentos padronizados e normativos. O holocausto foi o ápice dessa razão.

Se a experiência não se quer deixar desaparecer totalmente da face da terra, precisaria voltar ao seu âmago de construção teórica – com a autoconsciência de sua mediação social – e compreender-se a partir de dentro, para se implodir epistemologicamente. Eis a necessidade interna do percurso deste trabalho. Com base nisso, podemos dizer que a experiência se transforma, muda conforme as mudanças da realidade histórica. Se o conceito de experiência está em transformação conforme as mudanças objetivas, e nesse movimento não se deixa fixar como definitivo, não poderíamos dar uma definição estática dele. Ele se deixa transparecer em seus diferentes contornos, em sua amplitude de relações.

Em sua relação com a arte, a experiência se nutre de uma perspectiva racional que não se adapta aos padrões sociais, ela se cinde na possibilidade de pensar a realidade, no esforço de dizer o que não pode ser dito. O que a arte diz não se deixa fixar numa moral, ou numa conclusão fechada, mas impele ao que não define, não determina, não cabe na identidade do todo; abre-se à ideia de que há algo para além de sua pontual manifestação, algo que a paisagem natural expressa pelo seu silêncio. Mas a arte não se contenta com a pura imitação da natureza sensível, se relaciona com esta através de sua racionalidade interna: uma construção que ousa não dominar a natureza como instrumento; expressa a sua vida no interior de seu nexos lógico. Esse momento de liberdade no interior da arte está contido no conceito de *mimesis*. Os gestos kafkianos retomam esse momento de indefinição, de enigma, que impele o pensamento a não se fixar no presente. Também não direciona a imagem da liberdade para algo fora de si, que geraria uma concepção deteriorada e conformista do momento que se vive, em retrospectiva. Permite a percepção da liberdade em meio à não liberdade, que clama por se efetivar de modo concreto.

A linguagem em Kafka se assemelha à filosofia adorniana, que se esforça por, na autoconsciência de sua forma, não se fixar em nada de definitivo, apenas na fluidez do devir, na experiência com momentos dos objetos que lhe aparecem. Nesse movimento, a própria linguagem precisa se transformar, para não se restringir à forma comunicativa que impera socialmente. Assim, a experiência com o texto adorniano é absorvida pelo não se conformar com o que aparece na relação com a sociedade, mas é somente na insistência da crítica e com os momentos que não se encaixam no padrão de racionalidade que é possível a percepção de algo que não tem lugar na atualidade. Dessa forma, a crítica ganha força muito mais na forma de apresentação filosófica do que necessariamente na transmissão do conteúdo. É claro que o conteúdo se imiscui ao plano formal de maneira decisiva, construindo com a forma a expressão pretendida.

Esta expressão se coloca, dessa maneira, como algo que escapa ao plano familiar de pensamento, mostra-se como perturbador, como o que exige ao leitor se adentrar em seu outro universo linguístico; afastando-se da sua própria sobriedade, acostumada a se adaptar aos esquemas de clareza e distinção, classificação, quantificação, instrumentalização, expressões da racionalidade técnica a qual nos conformamos nos longos anos de educação escolar. Não que tais elementos devam ser abolidos do pensar, mas eles acabam tornando o conhecimento mais afastado dos objetivos para os quais tais ideias foram estabelecidas: um pensamento afastado da superstição e mais próximo da verdade. A educação, assim, numa concepção abrangente de formação dos homens, em sua experiência como um todo, não deveria estar presa ao pensamento social que se expande como totalitário e mantém a sociedade como ela está. A *Bildung*, ou formação cultural, aparece aqui como possibilidade de contraposição desse pensamento e como resistência, através da relação entre cultura e natureza (*mimesis*). Pela *Bildung* há a possibilidade da experiência como forma de relação com a realidade que não se limite a tornar tudo igual ao pensamento da identidade, mas que permita aos homens se absorverem e se realizarem no seu contexto, expandindo a condição da sensibilidade em prol da transformação.

Referências

ADORNO, Theodor. “O fetichismo na música e a regressão na audição”. In: *Coleção Os Pensadores*. Tradução de Luiz João Baraúna, revista por João Marcos Coelho. Abril Cultural: 1980.

_____. “Experiências científicas nos Estados Unidos”, “Progresso”, “Sobre sujeito e objeto”, In: *Palavras e Sinais: Modelos Críticos 2*. Tradução de Maria Helena Ruschel com supervisão de Álvaro Valls. Petrópolis: Vozes, 1995.

_____. “Anotações sobre Kafka”, “Caracterização de Walter Benjamin”. In: *Prismas: crítica cultural e sociedade*. Tradução de Augustin Wernet e Jorge de Almeida. São Paulo: Editora Ática, 1998.

_____. “A posição do narrador no romance contemporâneo”, “O ensaio como forma”. In: *Notas de Literatura I*. Tradução de Jorge de Almeida. São Paulo: Editora 34, 2003.

_____. *Minima Moralia*. Tradução de Gabriel Cohn. Rio de Janeiro: Beco do Azougue Editorial, 2008a.

_____. *Teoria Estética*. Tradução de Artur Morão. Reimpressão de Março de 2012. Lisboa: Edições 70, 2008b.

_____. *Dialética Negativa*. Tradução de Marco Antonio Casanova. São Paulo: Jorge Zahar Editor, 2009a.

_____. *Filosofia da nova música*. Tradução de Magda França. São Paulo: Perspectiva, 2009b.

_____. “Teoria da Semiformação”. In: PUCCI, Bruno; ZUIN, Antônio A. S.; LASTÓRIA, Luiz A. Calmon Nabuco (orgs.). *Teoria crítica e inconformismo: novas perspectivas críticas de pesquisa*. Campinas: Autores Associados, 2010.

_____. *Educação e Emancipação*. Tradução de Wolfgang Leo Maar. 6ª reimpressão. São Paulo: Editora Paz e Terra, 2011.

_____. *Introducción a la dialéctica*. Buenos Aires: Eterna Cadencia Editora, 2013a.

_____. *Três estudos sobre Hegel*. Tradução de Ulisses Razzante Vaccari. São Paulo: Editora Unesp, 2013b.

_____. *A atualidade da filosofia*. Tradução de Bruno Pucci. Disponível em: <http://adorno.planetaclix.pt/tadorno3.htm>, acesso em: 11 de Abril de 2016a.

_____. *Résumé sobre indústria cultural*. Tradução de Carlos Eduardo Brandão Machado. Disponível em: adorno.planetaclix.pt/tadorno17.htm, acesso em: 11 de Abril de 2016b.

ADORNO, Theodor; BENJAMIN, Walter. *Correspondência, 1928-1940*. Tradução de José M. M. de Macedo. São Paulo: Editora Unesp, 2012.

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento: Fragmentos Filosóficos*. Tradução de Guido Antonio de Almeida. São Paulo: Jorge Zahar Editor, 1985.

ARANTES, Paulo. *Hegel: A ordem do tempo*. São Paulo: Hucitec, 2000.

_____. *Capitalismo acadêmico*. Disponível em: <https://www.docdroid.net/h82g/capitalismo-acadmico-reviso-final.pdf.html>, acesso em: 30 de Outubro de 2016.

ARISTÓTELES. *Poética*. In: *Coleção Os Pensadores*. Tradução de Baby Abrão. Editora Nova Cultural, 2004.

BENJAMIN, W. “O narrador”; “A obra de arte na época de sua reprodutibilidade técnica”; “Franz Kafka: a propósito do décimo aniversário de sua morte”; “Sobre o conceito da História”. In: *Obras Escolhidas: Magia e Técnica, Arte e Política*. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. 14ª reimpressão. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.

_____. “Prólogo epistemológico-crítico”. In: *Origem do drama trágico alemão*. Tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. Tradução de Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo Editorial, 2016.

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

FOSTER, Roger. *Adorno: the recovery of experience*. Albany: State University of New York Press, 2007.

FREUD, Sigmund. “Totem e Tabu”. In: *Obras completas*, volume 11. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

GATTI, Luciano. *Constelações: Crítica e verdade em Benjamin e Adorno*. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. “Do conceito de *mimesis* no pensamento de Adorno e Benjamin”. In: *Perspectivas*. São Paulo, v. 16, p. 67-86, 1993.

_____. *História e narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, 2013.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

_____. *Ciência da Lógica: (excertos)*. Tradução e seleção de Marco Aurélio Werle. Barcarolla: São Paulo, 2011.

_____. *Enciclopédia das ciências filosóficas: em compêndio (1830): volume I: a ciência da lógica*. Tradução de Paulo Meneses com a colaboração de Pe. José Machado. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

_____. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de Paulo Meneses; com a colaboração de Karl-Heinz Effen e José Nogueira Machado. Petrópolis/RJ: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014.

HEIDEGGER, Martin. *Caminhos de Floresta*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1998.

HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003.

HYPOLITE, Jean. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito*. São Paulo: Discurso editorial, 1999.

JAY, Martin. *A imaginação dialética: História da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais 1923-1950*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

KAFKA, Franz. *O Processo*. Tradução de Modesto Carone. Rio de Janeiro: O Globo; São Paulo: Folha de São Paulo, 2003.

_____. *O castelo*. Tradução de Modesto Carone. 4ª reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. *Essencial Franz Kafka*. Tradução, seleção e comentários de Modesto Carone. 1ª reimpressão. São Paulo: Penguin Classics; Companhia das Letras, 2011.

LUKÁCS, Gyorgy. *A Teoria do Romance*. Tradução de José Marcos Mariano de Macedo. São Paulo: Editora 34, 2009a.

_____. “Posfácio”. In: GOETHE, Johann Wolfgang von. *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*. Tradução de Nicolino Simone Neto. 2ª Edição, 2ª reimpressão. São Paulo: Editora 34, 2009b.

_____. *História e Consciência de Classe: estudos sobre a dialética marxista*. Tradução de Rodnei Nascimento. 2ª Edição. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

MAAS, Wilma Patricia M. D. *O cânone mínimo: O Bildungsroman na história da literatura*. São Paulo: Editora Unesp, 2000.

MAAR, Wolfgang Leo. “Adorno, semiformação e educação”. *Educ. Soc.*, Campinas, vol. 24, n. 83, p. 459-476, 2003.

MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Tradução de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013a.

_____. *O Capital: Livro I: crítica da economia política*. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo Editorial, 2013b.

MARX, Karl; Engels, Friedrich. *A ideologia alemã*. Tradução de Rubens Enderle, Nélcio Schneider, Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. *Manifesto comunista*. Tradução de Álvaro Pina e Ivana Jinkings. São Paulo: Boitempo, 2010.

MÜLLER-DOOHM, Stefan. *Adorno: A Biography*. Cambridge: Polity Press, 2009.

O'CONNOR, Brian. *Adorno's Negative Dialectics: Philosophy and the Possibility of Critical Rationality*. Cambridge: The MIT Press, 2004.

SAFATLE, Vladimir. *Grande Hotel Abismo: por uma reconstrução da teoria do reconhecimento*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

ŽIŽEK, Slavoj. *Menos que nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2013.