

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO**  
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas  
Departamento de Sociologia  
Programa de Pós-Graduação em Sociologia

IGOR LULA PINHEIRO SILVA

**EXPOSIÇÃO DIALÉTICA EM THEODOR W. ADORNO**  
conceito, expressão e imagem

Versão Corrigida

SÃO PAULO – SP  
2023

IGOR LULA PINHEIRO SILVA

**EXPOSIÇÃO DIALÉTICA EM THEODOR W. ADORNO**

conceito, expressão e imagem

Versão Corrigida

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo como requisito para obtenção do título de Doutor em Sociologia.

**Orientador:** Prof. Dr. Laurindo Dias Minhoto.

**Bolsa:** Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

SÃO PAULO – SP  
2023

## ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA DISSERTAÇÃO/TESE

### Termo de Anuência do (a) orientador (a)

**Nome do (a) aluno (a):** Igor Lula Pinheiro Silva

**Data da defesa:** 22/08/2023

**Nome do Prof. (a) orientador (a):** Laurindo Dias Minhoto

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento ao Sistema Janus e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 11/09/2023



---

(Assinatura do (a) orientador (a))

IGOR LULA PINHEIRO SILVA

## EXPOSIÇÃO DIALÉTICA EM THEODOR W. ADORNO

conceito, expressão e imagem

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo como requisito para obtenção do título de Doutor em Sociologia.

**Orientador:** Prof. Dr. Laurindo Dias Minhoto.

**Bolsa:** Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

### MEMBROS DA BANCA EXAMINADORA

---

**Presidente e Orientador:** Prof. Dr. Laurindo Dias Minhoto.  
Universidade de São Paulo (USP / FFLCH).

---

**Membro Titular:** Prof. Dr. Eduardo Altheman Camargo Santos.  
Universidade de São Paulo (USP / FFLCH).

---

**Membro Titular:** Prof. Dr. Antonio Ianni Segatto.  
Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (UNESP / FCLAr).

---

**Membro Titular:** Prof. Dr. Luiz Antônio Calmon Nabuco Lastória.  
Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (UNESP / FCLAr).

SILVA, Igor Lula Pinheiro.

Exposição dialética em Theodor W. Adorno: conceito, expressão e imagem / Igor Lula Pinheiro Silva — 2023.  
136f.

Tese (Doutorado em Sociologia) — Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (USP / FFLCH, Campus de São Paulo). Departamento de Sociologia. Programa de Pós-Graduação em Sociologia.

Orientador: Prof. Dr. Laurindo Dias Minhoto.

1. Primazia do objeto. 2. Crítica imanente. 3. Negatividade.

I. Título.

Em memória de Maria,  
que me deu um nome.

## **AGRADECIMENTO**

à Caroline, Antonio, Laurindo, Rafael e João  
que acreditaram no momento  
quando eu já não.

Não é que o passado lança sua luz sobre o presente ou que o presente lança sua luz sobre o passado; mas a imagem é aquilo em que o ocorrido encontra o agora num lampejo, formando uma constelação. Em outras palavras: a imagem é a dialética na imobilidade. Pois, enquanto a relação do presente com o passado é puramente temporal e contínua, a relação do ocorrido com o agora é dialética – não de natureza temporal, mas imagética. Somente as imagens dialéticas são imagens autênticas, isto é, não arcaicas, e o lugar onde as encontramos é a linguagem.

Walter Benjamin, *Passagens*.



**RESUMO:** A tese discute a natureza da exposição dialética em Adorno mediante sua própria experiência histórico-filosófica, que compreende os sucessivos intentos das correntes críticas do idealismo e do materialismo no sentido de conceber uma forma adequada de exposição conceitual do objeto, a controvérsia entre positivismo e dialética na sociologia e os processos políticos, culturais e econômicos das sociedades modernas especialmente relacionados ao contexto social de devastação material e espiritual da Europa por ocasião das duas grandes guerras mundiais.

**Palavras-chave:** Primazia do objeto. Crítica imanente. Negatividade.

**ABSTRACT:** The thesis discusses the nature of Adorno's dialectical exposition by means of his own historical-philosophical experience, which comprehends the successive attempts of idealist and materialist criticism in the sense of conceiving an adequate form of conceptual exposition of the object, the controversy between positivism and dialectics in sociology, and the political, cultural, and economic processes of modern societies especially related to the social context of material and spiritual devastation of Europe on the occasion of the two great world wars.

**Keyword:** Primacy of the object. Immanent critique. Negativity.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>12</b>
<b>I. METAFÍSICA E DIALÉTICA.....</b>	<b>23</b>
Encruzilhada de magia e positivismo.....	23
Mimese mortuária.....	28
Construção especulativa.....	36
<b>II. TOTALIDADE E HISTÓRIA .....</b>	<b>51</b>
O todo é o não verdadeiro.....	51
Pensar em constelações.....	56
Arquétipo e imagem histórica.....	63
<b>III. ENSAIO E MÉTODO.....</b>	<b>67</b>
Natureza e cultura.....	67
Verdade e beleza.....	73
Verdade e linguagem.....	77
Primazia do objeto.....	82
<b>IV. MITO E RAZÃO.....</b>	<b>88</b>
Ciência, técnica e progresso.....	88
Autoconservação do eu idêntico.....	92
Coerção mítica da razão esclarecida.....	102
<b>V. CIVILIZAÇÃO E BARBÁRIE.....</b>	<b>110</b>
Princípio de não identidade.....	110
Formação de massa.....	114
Modelos críticos.....	120
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>129</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....</b>	<b>131</b>

## INTRODUÇÃO

Quem diz muito que vai não vai e, assim como não vai, não vem. Quem de dentro de si não sai vai morrer sem amar ninguém. O dinheiro de quem não dá é o trabalho de quem não tem. Capoeira que é bom não cai e, se um dia ele cai, cai bem.

Vinícius de Moraes, *Berimbau*.

Hoje em dia, curiosamente, inclusive entre os intelectuais declaradamente vinculados à teoria crítica da sociedade, cuja institucionalização disciplinar no ensino universitário deixa sua própria herança à teoria, parece não haver mais interesse enfático pela dialética como método de exposição conceitual, embora muito se debata sobre a natureza crítica da teoria. Nas últimas décadas, verifica-se que um número expressivo de trabalhos têm convergido e contribuído para a “transformação da teoria crítica da sociedade em uma teoria tradicional da crítica”, processo em que ela perde contato com o objeto e se torna um discurso autorreferente (CAUX, 2021, p. 37). Tão logo em seu nascimento, na primeira metade do século XX – portanto, quando tomada em sentido mais restrito –, pelo menos desde a publicação do ensaio *Teoria tradicional e teoria crítica* (1937) de Max Horkheimer, o constante desafio para o exercício de uma teoria crítica da sociedade tem consistido precisamente em incluir a autorreflexão histórica da teoria, como autocrítica de si mesma, sem perder de vista o conteúdo da crítica, o objeto da teoria, a sociedade, que deve estar sempre presente no espírito como condição e razão da crítica social. Mesmo em um sentido mais amplo de teoria crítica, que remete a Immanuel Kant e à publicação da *Crítica da razão pura* (1781), o termo já incluía a reflexividade da razão em relação a si mesma, como sujeito e objeto da crítica. Como a teoria crítica, em seus vários sedimentos históricos de significação, contém essa autorreflexividade, ela sempre esteve virtualmente sujeita a “confundir-se, sobretudo quando se transforma em tradição institucionalizada, com uma autotematização que esquece daquilo em razão do que o tematizado existe” (CAUX, 2021, p. 18). Porquanto a teoria crítica contém, simultaneamente, a reflexão do objeto e sua autorreflexão dialeticamente orientadas, não seria a tarefa mais produtiva tentar estabelecer limites absolutamente bem demarcados para seu âmbito de competência, como interno ou externo, imanente ou transcendente, positivo ou negativo, uma vez que o trabalho de mediação dissolve a aparência de dualidade ao desvelar a constituição recíproca de sujeito e objeto, eu e mundo, forma e conteúdo, aparência e

essência, aspectos que são apreensíveis apenas dialeticamente como momentos de um movimento da coisa em seu próprio conceito: justamente “a reflexão autonomizada não é um excesso de reflexão, mas ela mesma uma reflexão interrompida” (CAUX, 2021, p. 19).

Caux (2021) diagnostica a transformação da teoria crítica da sociedade em uma teoria tradicional da crítica não apenas a partir da comparação entre Theodor W. Adorno e Axel Honneth, com eventuais comentários a respeito de Jürgen Habermas, mas também da análise de três trabalhos recentes, publicados por Robin Celikates (2009), Titus Stahl (2013) e Rahel Jaeggi (2014). No entanto, em vez de seguir com a discussão sobre a atual situação da teoria crítica da sociedade na obra de seus diversos representantes contemporâneos, faremos aqui, na verdade, apenas um percurso em Adorno, para quem crítica imanente de formações espirituais e de fenômenos culturais significa “compreender, na análise de sua conformação e de seu sentido, a contradição entre sua ideia objetiva e aquela pretensão de coincidir com a realidade, nomeando o que expressa, em si, a consistência e a inconsistência dessas figuras em face da constituição da existência” (ADORNO, 1998a, p. 23). Na busca relativamente ociosa pelos sentidos assumidos pelo termo crítica no interior da expressão teoria crítica ao longo das sucessivas gerações de intelectuais, a mediação dialética, em vez de interceder, é mais propriamente capaz de “intraceder” – se for permitida aqui a invenção da palavra –, e revelar que a imanente tem seu aspecto transcendente, assim como o momento positivo contém o negativo, mediante os tão afamados movimentos de *aufheben* (uma espécie de saltar para além de si mesmo) e *umschlagen* (um certo virar do avesso), não apenas porque, a certa altura, a crítica pode sempre apontar para a possibilidade de superação [*Aufhebung*] da atual configuração do objeto, mas também porque o próprio crítico dialético da cultura acaba por se movimentar no equívoco de participar e não participar de sua dinâmica cultural, ao abdicar tanto do “culto ao espírito” quanto da “hostilidade contra o espírito”, compreendendo conceitualmente a interversão [*das Umschlagen*] da cultura como não cultura (ADORNO, 1998a, p. 25). Quando em determinado momento de sua trajetória intelectual Adorno caracterizou como negativa sua concepção de dialética, não foi porque a dialética, até então, tenha sido simplesmente positiva e, portanto, nunca tenha acolhido o negativo, mas apenas porque não o fez suficientemente. A expressão dialética negativa se apresenta como uma espécie de tautologia não tautológica, paradoxalmente produtiva, que enfatiza a exigência materialista de pensar o não idêntico. Também a caracterização da crítica como imanente não indica uma mera oposição rígida a outro tipo de crítica considerada transcendente, mas uma ênfase na quase completa submersão social do crítico cultural, especialmente quando este

julga pensar apenas objetivamente seu objeto, como se estivesse fora dele e não tomasse parte na mesma dinâmica cultural. É por isso que “a teoria crítica não pode admitir a alternativa entre colocar em questão, a partir de fora, a cultura como um todo, submetida ao conceito supremo de ideologia, ou confrontá-la com as normas que ela mesma cristalizou. Quanto à decisão de adotar uma postura imanente ou transcendente, trata-se de uma recaída na lógica tradicional, criticada na polêmica de Hegel contra Kant: todo e qualquer método, que determina limites e se mantém dentro dos limites de seu objeto, suplanta, justamente por isso, esses limites” (ADORNO, 1998a, p. 21-22). É na relação com seu objeto que estão postas as condições, configurações e metamorfoses possíveis da crítica: “o não ser a dialética um método independente de seu objeto impede sua apresentação como um para si” (ADORNO, 1999, p. 119). Algo que, sem dúvida, abre espaço para a questão decisiva: mas, afinal, que objeto é esse? Em Adorno, trata-se daquele objeto deixado por Karl Marx e Friedrich Engels no âmbito da crítica da economia política: a sociedade burguesa, as relações de dominação postas na reprodução ampliada do capital, as formas de vida danificada sob condições capitalistas; mas, além do objeto, de ambos também recebeu a dialética, hoje lembrada quase exclusivamente como tema de comentário.

Quando a teoria lança luz sobre as necessárias metamorfoses na crítica, digamos, da ideologia, deve-se ter em vista que não se trata de mudanças apenas na forma da crítica, mas também na forma da própria ideologia, pois é o movimento desta que oferece a cada passo a possibilidade àquela, de tal modo que a ideologia só pode ser compreendida no “movimento histórico desse conceito, que é, ao mesmo tempo, o da coisa” (ADORNO & HORKHEIMER, 1973, p. 185). Que a crítica tenha tanta participação na dinâmica histórica quanto seu objeto, é algo passível de ofuscação precisamente porque o conceito da coisa ainda conserva sua relação objetiva com aquilo que, em outros tempos, era entendido apenas por ideias, o domínio transcendente das formas universais sobre o mundo fenomênico das aparências. Na configuração da antiguidade, a teoria das ideias de Platão expressava sem disfarce a cisão real da sociedade, o direito exclusivo de contemplação do reino eterno das essências por parte daqueles homens que estavam dispensados do trabalho físico, esse sortilégio que recaía apenas sobre os outros, e cujos produtos eram desfrutados na forma de privilégio. Somente muito tempo depois, na modernidade, a ideologia passou a ser concebida como uma falsa consciência, reflexo especular, produzida não mais ao largo, mas ao longo do processo social, em que a realidade aparece à consciência como uma imagem invertida. Nesse momento, até mesmo o conceito de ideologia está virtualmente sujeito a se tornar ideológico. Os diversos

comentários de Adorno, espalhados aqui e ali, a respeito do processo filosófico instaurado por Francis Bacon contra os *ídola*, vão justamente por esse caminho. Embora não a chamasse por esse nome, ao esboçar os traços distintivos do moderno conceito de ideologia, com seu ataque aos preconceitos coletivos, aos “ídolos” do passado metafísico, aos quais a razão ainda estaria de alguma maneira submetida, Bacon se tornaria também sua presa, por “atribuir a falsa consciência a um caráter constitutivo dos seres humanos ou a seu agrupamento em sociedade de um modo geral” (ADORNO & HORKHEIMER, 1973, p. 186). Dessa forma, a abordagem baconiana prescinde das condições concretas de vida que produzem a ofuscação e a justifica como uma tendência natural da consciência vulgar, contra a qual quase nada podem os raros espíritos esclarecidos. Contudo, e isso é o que mais interessa aqui,

a sociologia não é uma ciência do espírito. Os seus problemas não são, primordialmente, ou em sua essência, problemas da consciência ou mesmo do inconsciente dos seres humanos que compõem a sociedade. Ela se refere, sobretudo, à relação ativa entre o ser humano e a natureza, assim como às formas objetivas de associação entre seres humanos, não reintegráveis no espírito como estrutura interior do Homem (ADORNO & HORKHEIMER, 1973, p. 127).

Não por coincidência, quando entram em cena a troca de equivalentes e a economia concorrencial, ideologia se torna sinônimo de justificação. Na fase liberal da burguesia, ideologia era teoria. Por isso, quando Marx e Engels expuseram a ideologia alemã no livro homônimo, tinham por objeto a filosofia idealista alemã, que, a seu modo, era cúmplice da sociedade, cujas forças materiais e intelectuais permitiam tanto a formulação dessa teoria quanto a superação real daquela configuração social ainda injusta. Nesse contexto, o conteúdo da ideologia ainda era indispensável a sua crítica, na medida em que era negação da realidade [*Wirklichkeit*] e estava em contradição com a configuração atual da sociedade. Apenas nessa configuração moderna da coisa, “a crítica da ideologia é, no sentido hegeliano, negação determinada, confronto de entidades espirituais com sua realização, e pressupõe a distinção do verdadeiro e do falso no juízo de valores, assim como a pretensão de verdade no objeto da crítica” (ADORNO & HORKHEIMER, 1973, p. 192). Nos primórdios da sociedade burguesa, a ideologia assumiu a forma da intransparência das relações de poder. Na França, em suas primeiras décadas de formação, ainda faltava à mais nova ciência da sociedade o órgão responsável por sua apreensão. A sociologia de Émile Durkheim foi incapaz de enxergar e

penetrar conceitualmente o véu ideológico da sociedade industrial e, fatalmente, padeceu da mais profunda cegueira. Como se mimetizasse o gesto baconiano, Durkheim defendeu obstinadamente o objeto sociológico e a própria objetividade científica no campo da sociologia contra o senso comum arraigado em preconceitos coletivos, contra o psicologismo e contra o subjetivismo. O fato social foi entendido como “*toda maneira de fazer [agir, sentir, pensar e ser], fixada ou não, suscetível de exercer sobre o indivíduo uma coerção exterior; ou ainda, toda maneira de fazer que é geral na extensão de uma sociedade dada e, ao mesmo tempo, possui uma existência própria, independentemente de suas manifestações individuais*” (DURKHEIM, 2007, p. 13). A primeira e também mais fundamental regra do método durkheimiano é “*considerar os fatos sociais como coisas*” (DURKHEIM, 2007, p. 15). Na interpretação de Adorno, como em nenhum modo subjetivo de comportamento isolado o mecanismo objetivo da sociedade se deixa apreender adequadamente, Durkheim reconheceu a objetividade científica como uma universalidade abstraída de um vasto conjunto de condutas subjetivas e descartou precisamente a objetividade social que determina não apenas os modos subjetivos de comportamento, mas também as condições de formulação das questões sociológicas. Durkheim apresenta uma teoria substancial da consciência coletiva e, ao pesar a realidade social na metódica balança tarada pela estatística, compreendeu o espírito objetivo de uma coletividade como valor médio, permanecendo na esfera dos fatos psicológicos que justamente contesta em nome da supremacia sociológica da universalidade estatística. No livro sobre a divisão do trabalho social, Durkheim destaca que

o conjunto das crenças e dos sentimentos comuns à média dos membros de uma mesma sociedade forma um sistema determinado que tem vida própria; podemos chamá-lo de *consciência coletiva* ou *geral*. Sem dúvida, ela não tem por substrato um órgão único; ela é, por definição, difusa em toda a extensão da sociedade; mas tem, ainda assim, características específicas que fazem dela uma realidade distinta. De fato, ela é independente das condições particulares em que os indivíduos se encontram: eles passam, ela permanece [...]. Do mesmo modo, ela não muda a cada geração, mas liga umas às outras as sucessivas gerações. Ela é, pois, bem diferente das consciências particulares, conquanto só seja realizada nos indivíduos. Ela é o tipo psíquico da sociedade, tipo que tem suas propriedades, suas condições de existência, seu modo de desenvolvimento, do mesmo modo que os tipos individuais, muito embora de outra maneira (DURKHEIM, 1999, p. 50).



Considerado dessa forma, Adorno observa uma reificação do espírito coletivo que, apesar de corresponder ao estado de coisas tratado, acaba também por conformar especularmente o próprio método durkheimiano com seu *chosisme*. A reificação do objeto amplificada pelo método reificado reforçaria a tendência da própria sociedade de ocultar suas mediações para proclamar a identidade e a perenidade daquilo que está apenas em aparência dado imediatamente. Especialmente hoje, nenhum sociólogo estaria dispensado da reflexão teórica acerca da relação entre os dados imediatos e o processo social total, porém faltou a Durkheim o “órgão para captar o estado de referência recíproca dos momentos antagônicos uns sobre os outros” (ADORNO, 2003b, p. 240). Mas, aqui, estamos diante de uma teoria tradicional, no sentido visado por Horkheimer. No prefácio à primeira edição de *As regras do método sociológico* (1895), Durkheim reconheceu que, de fato, seu método não possui nada de revolucionário: “num certo sentido, é até essencialmente conservador, pois considera os fatos sociais como coisas cuja natureza, ainda que dócil e maleável, não é modificável à vontade”; de acordo com ele, “bem mais perigosa é a doutrina que vê neles apenas o produto de combinações mentais, que um simples artifício dialético pode, num instante, subverter de cima a baixo!” (DURKHEIM, 2007, p. XIII). Contudo, o conceito durkheimiano de fato social acaba sendo enfaticamente apologético, pois transpõe sem mediações para a teoria “a opacidade e a dolorosa estranheza do social”, impondo-as de volta ao indivíduo “na máxima metódica: você não deve compreender” (ADORNO, 2003b, p. 240). Ao assumir uma forma especular ideológica, a sociologia de Durkheim recua no processo do esclarecimento, justamente quando duplica a sociedade na teoria como um mito persistente, como destino do indivíduo. Afinal, “só podemos ser tentados a superar os fatos, seja para explicá-los, seja para dirigir seu curso, na medida em que os julgamos irracionais. Se forem inteiramente inteligíveis, eles bastam à ciência e à prática: à ciência, pois não há motivo para buscar fora deles suas razões de ser, à prática, pois seu valor útil é uma dessas razões” (DURKHEIM, 2007, p. XIV). Com isso, incorpora-se demoniacamente na teoria dos fatos sociais algo que é próprio à experiência social. O método se torna presa da sociedade reificada. Aquilo que acontece socialmente ao indivíduo permanece tão incompreensível para ele quanto sempre o foi, mas “precisamente essa incompreensibilidade deveria ser compreendida pela ciência em vez de adotada como seu próprio princípio” (ADORNO, 2010, p. 240). O que Durkheim enxerga como o objeto por excelência da sociologia, a impenetrabilidade da norma e a inexorabilidade das sanções, não deveria ser nenhum critério de procedimento metodológico, pois somente corresponde ao “aspecto central da sociedade como objeto, fenômeno

persistente do antagonismo” (ADORNO, 2010, p. 240). Ironicamente, embora trate os fatos sociais como coisas, Durkheim captura apenas a expressão espiritual do antagonismo e o “descreve de maneira passiva em vez de desenvolvê-lo a partir do conceito da coisa” (ADORNO, 2010, p. 240). Por isso, ele incorre em ideologia, ao introduzir por contrabando no método a ofuscação do objeto como seu princípio e critério de análise. Em uma formulação provocativa, Adorno observa que, “mediante o instrumentário conceitual, o em si não mediado do espírito coletivo se torna tão sacrossanto como apenas os australianos pesquisados gostariam que fosse” (ADORNO, 2010, p. 240). Durkheim reflete a sina da sociedade que tende a se socializar por completo, a qual, ao “penetrar todos os indivíduos, força um tipo de identidade negativa do universal e do particular”, mas “apenas pelos extremos, seus dois polos, ela pode ser compreendida”; uma dialética de extremos, indivíduo e sociedade, que Durkheim rasga em dois, tomando por teoria o que é mera fisionomia social (ADORNO, 2021, p. 99). No trabalho de mediação dialética, o caráter contraditório dos conceitos sociológicos não é, portanto, considerado erro conceitual, muito menos descartado em prol de uma univocidade pacífica que, no máximo, concede lugar ao conflito na fórmula inócua e inofensiva do “por um lado; por outro lado”, mas, sim, apreendido como indício do caráter contraditório do objeto sociológico, da sociedade mesma.

Na transição para o mundo administrado, quando arrefecidas as guerras mundiais, precisamente as aparências, talvez muito mais do que na época de Durkheim, ainda conformam o problema da ideologia. Não mais porque elas simplesmente ofuscariam as essências, ocultando a verdade, mas especialmente porque passaram a ser percebidas numa identidade imediata com a realidade social: “ideologia, hoje, significa sociedade como aparência” (ADORNO, 1998a, p. 21). No capitalismo tardio, a verdade [*Wahrheit*] e o perceber [*Wahrnehmen*] assumem uma nova forma de contradição, em que “a aparência de liberdade torna a reflexão sobre a não liberdade incomparavelmente mais difícil do que antes”, quando esta aparecia sem disfarce, conquanto justificada na teoria (ADORNO, 1998a, p. 10). No mundo pós-guerra, a ideologia não é mais negação, mas afirmação do existente. As dificuldades encontradas na crítica da ideologia foram postas novamente na metamorfose da coisa: a sociedade se torna “mais transparente do que nunca” (ADORNO, 2003a, p. 117).

Apenas muito ocasionalmente, mediante os mais embaraçosos equívocos, a sociologia francesa se mostrou aparentemente permeável ao pensamento dialético. Tal foi o desastroso caso de Georges Gurvitch em *Dialética e sociologia* (1962), obra preparada a partir de um curso ministrado na Sorbonne entre 1960 e 1961, na qual defendeu a cientificidade da

sociologia com base num inadulterado empirismo radical e em cinco procedimentos operatórios fundamentais do método dialético. Nos seguintes termos, ele apresenta seu complexo e ambicioso projeto de livrar a sociologia do dogmatismo para fazê-la figurar de uma vez por todas no rol das revolucionárias ciências do Homem:

O objetivo deste livro consiste em mostrar que Dialética e Empirismo só podem contribuir para libertar a sociologia do dogmatismo e para torná-la científica sob a condição de se unirem. Daí surgem algumas expressões que causarão surpresa em função de sua necessária complexidade, como, por exemplo, “Hiperempirismo dialético” (expressão que introduzimos há cerca de dez anos) ou “Dialética empírico-realista”, fórmula à qual este livro recorre com frequência (GURVITCH, 1987, p. 9).

Ao contrário de Durkheim, Gurvitch, sim, pretende contribuir com uma verdadeira revolução na metodologia das ciências humanas, a partir desses dois “termos extremamente perigosos”; ele explica: “*Dialética e Empirismo* tiveram um destino comum. Seu sentido verdadeiro e sua vocação sofreram deformações no decorrer de sua longa história” (GURVITCH, 1987, p. 9). Ele advoga a favor da necessidade de depurar cada um dos conceitos existentes, seria preciso esfregá-los bem até arrancar todas as camadas da inconveniente sujeira histórica depositada por “interpretações filosóficas arbitrárias”, para que assim transpareça de maneira clara e distinta seu lustroso sentido imaculado (GURVITCH, 1987, p. 11). Antes de qualquer coisa, pois “a dialética só tem sentido como uma espécie de depuração prévia”, é necessário mais uma vez, como se mimetizasse o gesto durkheimiano, afastar todos os preconceitos e prenoções (GURVITCH, 1987, p. 18). Dessa forma, o verdadeiro empirismo poderá ser visto como algo que não se reduz “a esta ou aquela interpretação particular da experiência”, caracterizando-se de modo muito mais abrangente do que tudo até então discutido (GURVITCH, 1987, p. 11). Não se trata da “apologia das sensações isoladas e de sua combinação mecânica, em Condillac; da reflexão que guia as sensações por intermédio das associações, em Locke e Hume; ou da glorificação dos ‘fatos dados e observados’ em uma indução científica, em Mill e em outros positivistas”; também não se trata meramente da “‘experiência imediata’, seja ela religiosa (James), afetiva (Rauth e Scheler), ‘noética’ (Husserl) ou existencial (Heidegger, Jaspers e seus seguidores franceses) (GURVITCH, 1987, p. 11). Ao movimento histórico do conceito, que deveria ser percebido também como da coisa, Gurvitch opõe a experiência efetiva, justamente o em si não mediado

da experiência social, com a qual ele identifica a dialética, não apenas como método, mas também – e isso com razão – como movimento real. Não que ele prescindia da mediação, apenas seu sentido não foi expresso em conformidade com a filosofia hegeliana, quando a reconhece como nível intermediário entre o específico e o geral, entre o imediato e o construído: “a experiência efetiva que opomos a essas interpretações filosóficas arbitrárias, quer se tome a experiência vivida, a experiência cotidiana ou a experiência construída, é sempre *mediata* em diversos graus. Trata-se de esferas *intermediárias* entre o imediato e o construído, que nos permitem penetrar na complexa trama das ‘mediações do imediato’ e das ‘imediações do mediato’” (GURVITCH, 1987, p. 11). Na verdade, Gurvitch se viu obrigado a negar a mediação dialética – na forma como a história e a linguagem a prescreveram – por respeito ao sentido primordial da dialética, como depuração conceitual, uma vez que “a inspiração primeira da dialética autêntica é a demolição de todos os conceitos adquiridos” (GURVITCH, 1987, p. 9). E tal como o empirismo, a própria dialética foi, então, submetida a uma exaustiva revisão rigorosa e radical: eis o segredo oculto na assim chamada “*dialeitização da dialética*” (GURVITCH, 1987, p. 10). Gurvitch não gostaria de se tornar presa da ideologia, incapaz de penetrar o véu místico da realidade e dos conceitos: “os fatos sociais”, ele bem sabe, não são “como flores do campo, [que] só esperam ser colhidos”, pelo contrário, “toda ciência busca o oculto” (GURVITCH, 1987, p. 11). É por isso que, “previamente, é preciso admitir francamente que todas as dialéticas historicamente conhecidas, incluindo-se as mais concretas (as de Proudhon e Marx), não puderam evitar tornar-se dialéticas consoladoras e apologéticas, fossem elas ascendentes ou descendentes, positivas ou negativas. Todas elas foram domesticadas – é verdade que em diferentes graus – por pontos de vista dogmáticos, aceitos de antemão” (GURVITCH, 1987, p. 11). Após inventariá-las todas, Gurvitch acaba por descartá-las, varrendo para o lado toda a história, para começar seu trabalho fresquinho do início, de acordo com o sentido verdadeiro do movimento revolucionário: girar sempre de volta para o mesmo lugar. Afinal, “para frutificar plenamente, o método dialético só pode ser, repetimo-lo, *uma purificação, uma rude prova, um ordálio* que, mediante fogo purificador, elimina toda tomada de posição filosófica e científica prévia” (GURVITCH, 1987, p. 175). A partir daí, surgem os seus – não limitativos – “cinco procedimentos operatórios nos quais se manifesta o método dialético: a complementaridade dialética; a implicação dialética mútua; a ambiguidade dialética; a polarização dialética; e a reciprocidade de perspectiva” (GURVITCH, 1987, p. 177). O manual de Gurvitch poderia ser mais verdadeiramente chamado e muito melhor apreciado sob o claro e distinto nome: *As regras do método dialético*

*em sociologia*. A primeira e também mais fundamental regra do método gurvitchiano fica estabelecida desde o princípio: ser “sempre negação” (GURVITCH, 1987, p. 29). Pois, de fato, sem espaço para qualquer presença afirmativa do passado no presente e muito menos para o encontro do ocorrido com o agora, seu método acaba por operar rigorosamente a sistemática negação dos conceitos, das categorias, das teorias e, sem o saber, especialmente da exposição, anulando em cada sentença a expressão da coisa que deveria ser apresentada. É assim que ele deseja “facilitar a colaboração fecunda de todos os ramos da ‘ciência do Homem’, sob a dupla presidência da sociologia e da ciência da história”, e ainda gostaria “de ler, no frontispício da futura *Casa das Ciências do Homem*, esta divisa: ‘Apenas os dialéticos entram aqui’” (GURVITCH, 1987, p. 13). Contudo, na tentativa de renovação dos conceitos por meio da recusa de seu conteúdo histórico, portanto, ao recusar o desdobramento inteligível da coisa e, inevitavelmente, anular o trabalho de mediação dialética, não se consoma apenas a negação da crítica imanente em particular, mas também de qualquer forma de reflexão do objeto e autorreflexão da teoria. Com a idolatria de determinadas imagens primevas, petrificadas e encapsuladas nos conceitos, Gurvitch assina de antemão a própria excomunhão de um templo do saber dialético com cuja fundação gostaria de contribuir, pois, aqui, também estamos diante de uma teoria tradicional, no sentido visado por Horkheimer, um pensamento em que ainda não se expressou o impulso incontido de pensar a si mesmo no pensar da coisa. Não que o bom dialético esteja imunizado contra cair em ideologia; a questão, na verdade, é que, como o bom capoeira, quando ele cai, cai bem. Nenhuma dessas observações configura um esforço de estabelecer qualquer pensamento como privilegiado por determinada capacidade subjetiva ou dom especial, embora fosse recomendado aos positivistas um esforço renovado de abandonar a compreensão de sua incompreensão como mística complicação obscura posta por outros, mediante a qual expressam sua hostilidade tanto contra a filosofia quanto contra qualquer pensamento enfático, mas apenas uma recomendação de prudência aos “sociólogos [que] querem obstinadamente se livrar do próprio passado, contra o que este costuma se vingar” (ADORNO, 1999, p. 113).

O foco da controvérsia entre positivismo e dialética na sociologia do tempo de Adorno está precisamente situado no fato de que, para o primeiro, “a sociedade é, em ampla medida, a consciência ou a inconsciência média a ser obtida estatisticamente de sujeitos socializados e que agem socialmente, e não o meio [*Medium*] em que estes se movimentam”, o nexo imanente de suas formas objetivas de associação; enquanto que “a objetividade da estrutura, para os positivistas uma relíquia mitológica, é, segundo a teoria dialética, o *a priori* da razão

subjetiva cognoscente”, a qual necessita de autorreflexão para se tornar esclarecimento (ADORNO, 1999, p. 117-118). Ainda hoje, a sociologia pode se beneficiar, não somente no campo de estudos da ideologia, com o desenvolvimento de uma real permeabilidade à dialética como método crítico de exposição conceitual, a qual não entra em disputa com quaisquer métodos de pesquisa empírica, mas promove uma salutar autorreflexão não apenas da teoria, como também de seu objeto.

Nesse panorama, o que se apresenta a seguir, a exposição dialética em Adorno, tem ao menos dois sentidos: como conteúdo, é uma interpretação do tema na obra do autor, na qual enfatizamos imprescindibilidade da dialética em seu exercício de teoria crítica da sociedade; como forma, é uma tímida tentativa de expor conceitualmente suas várias facetas mediante a construção de imagens de pensamento. No escopo desta tese, apesar de realmente não se restringir a isso, pintamos Adorno como um compositor de imagens e, ao mesmo tempo, um iconoclasta, no interior do pensamento conceitual, com esperança de que tal interpretação seja autorizada por sua pena. Embora o texto siga não rigorosamente certa linha cronológica de seus trabalhos, não há necessariamente uma passagem linear de um momento a outro. O argumento não se constrói dedutivamente a partir de um suposto princípio fundamental do método dialético nem indutivamente pelo encadeamento lógico de muitos elos em uma cadeia de pensamentos perfeitamente concatenados. Na verdade, cada seção nomeada já deve apresentar uma imagem em miniatura do todo.

Resta acrescentar que as traduções citadas ao longo da tese, por vezes, sofreram alguma modificação de nossa autoria. Na ausência de edições em português de algumas das obras consultadas, responsabilizamo-nos pela tradução integral das passagens citadas diretamente no corpo do texto. Com isso, passemos, então, à outra margem do Reno, onde coisas e palavras como positivismo e dialética foram refletidas e transmitidas em seus verdadeiros nomes.

## I. METAFÍSICA E DIALÉTICA

Quem o mais profundo pensou, ama o mais vivo.

Friedrich Hölderlin, *Sócrates e Alcibiades*.

### Encruzilhada de magia e positivismo

A verdade é indiferente ao ser humano: isso revela a tautologia como sendo a única forma acessível da verdade. Porque buscar a verdade também significa rubricar com exatidão, isto é, subordinar corretamente os casos individuais a um conceito existente. Aqui, porém, o conceito é um feito que nos pertence, tal como as épocas passadas. Subsumir o mundo inteiro em conceitos precisos significa tão somente enfileirar as coisas particulares sob as formas de relação mais gerais e primordialmente humanas: sendo assim, os conceitos só *atestam* aquilo que introduzimos neles e que, mais tarde, procuramos novamente sob eles – o que, no fundo, também é uma tautologia.

Friedrich Nietzsche, *Fragmento Póstumo*.

Numa muito comentada carta de Adorno a Walter Benjamin, datada do dia 10 de novembro de 1938, há uma observação – na verdade, muito mais uma reprovação de Adorno –, a respeito da exposição dialética no conjunto de ensaios benjaminianos sobre a obra de Charles Baudelaire, que pode ser ponderada com cuidado e tomada de maneira mais abrangente no trabalho de interpretação dos fenômenos culturais: “o tema teológico de chamar as coisas pelo nome” não deve se tornar uma “apresentação estupefata de meras facticidades” (ADORNO & BENJAMIN, 2012, p. 403). É justamente nessa carta que, em termos drásticos, Adorno situa o trabalho de Benjamin na “encruzilhada de magia e positivismo” (ADORNO & BENJAMIN, 2012, p. 403). Chamar as coisas por seus verdadeiros nomes é uma das ambições filosóficas mais antigas. Os diálogos de Platão atestam que são poucos os mortais dotados das capacidades necessárias para tanto. Assim como é necessário um artesão para produzir um determinado objeto, também é necessário um determinado tipo de artesão, uma espécie de legislador [*nomotheta*], para forjar um nome. Um bom luthier, por exemplo, tem técnica e discernimento necessários para produzir um excelente instrumento musical, sendo capaz de intuir a forma ou ideia [*eidós*] que deverá ser retirada da

matéria bruta, não segundo suas preferências e caprichos, mas tal como ela é por natureza. E assim também deve fazer quem fabrica nomes. Cada produtor deve saber para quem está produzindo determinado objeto e plasmar a matéria segundo as necessidades de quem o utilizará, adaptando sua substância e função. Supondo que seja produzido um bandolim – que deverá ser conforme o bandolim intuído –, o luthier precisará discernir suas circunstâncias de uso, julgando se será necessário um artefato simples para uso em pequenas rodas de choro ou, então, elaborado com características próprias à execução em grandes concertos; inclusive, considerando quais obras serão performadas pelo músico, para poder determinar se será preciso um instrumento de 8 ou 10 cordas. E quem poderá julgar se o instrumento composto em madeira é adequado à forma intuída, o luthier ou o músico? Platão nos dá a resposta inequívoca: em qualquer arte, será sempre aquele que emprega o objeto. A capacidade de julgar a qualidade de um determinado objeto cultural pressupõe o conhecimento de sua natureza. No *Crátilo*, Sócrates advoga que o mesmo ocorre com a língua. Uma proposição que suscita prontamente questões em torno de quem será capaz de julgar as qualidades dos nomes em uma determinada língua. Certamente, a resposta a esse enigma não poderia ser simplesmente: “quem sabe falar essa determinada língua!”, assim como não é qualquer instrumentista que pode julgar a construção de um instrumento. Em todo caso, somente quem faz bem é capaz de bem julgar. O bom instrumentista, nosso bandolinista exemplar, sabe tocar bem o bandolim e, por isso, também é capaz de apreciar um bandolim bem construído. No que toca à língua, ocorre algo semelhante. Não basta falar de qualquer maneira, é preciso falar bem, com técnica e discernimento ao perguntar e responder, e quem o faz saberá julgar se um nome tem a forma adequada e qual foi a forma intuída pelo *nomotheta* ao conformar sons e sentidos, avaliando em cada caso se ele “inscreveu a forma do nome que convém a cada coisa nas sílabas, quaisquer que sejam elas” (PLATÃO, 1988, p. 111 [390a6-8]). Sem dúvida, esse é o dom dialético, como confirma Hermógenes em resposta à pergunta do irrepreensível Sócrates: “e a quem sabe perguntar e responder dás outro nome que não seja o de dialético?” (PLATÃO, 1988, p. 112 [390c11]). Quem pensa dialeticamente é capaz de captar o *logos* e encontrar o nome capaz de expressá-lo da maneira mais apropriada. Em sua ausência, é também capaz de criá-lo com técnica e discernimento, produzindo um nome verdadeiramente adequado à essência nomeada, mas, nesse caso, sob o risco de ser compreensível apenas a ele e, na melhor das hipóteses, aos demais amigos das formas.

Embora a comparação aparentemente disparatada entre bandolins e nomes possa suscitar certo horror nos filólogos mais perspicazes, ao delatar uma abordagem reificada e



genuinamente burguesa da linguagem, segundo a qual os nomes são meros instrumentos, na verdade, trata-se aqui de algo sensivelmente distinto, uma compreensão da linguagem muito mais como o meio [*Medium*] do que um meio [*Mittel*]. Uma comparação dessa natureza estabelece muito mais uma relação de semelhança do que de identidade entre ambos. Desde os primeiros escritos de juventude, o pensamento de Benjamin é marcado por uma reflexão que procura alternativas àquelas filosofias que estabelecem uma relação instrumental com a linguagem. Ele também se move a seu modo no âmbito de uma teoria das ideias ou formas. Sua tentativa de salvar a linguagem nomeadora de uma concepção instrumental se torna mais evidente quando ele chega à formulação da seguinte pergunta: o que, afinal, comunica a linguagem do ser humano? À qual ele mesmo ensaia uma resposta: “ela comunica a essência espiritual que lhe corresponde. É fundamental saber que essa essência espiritual se comunica na língua e não *por meio* da língua” (BENJAMIN, 2013b, p. 52). Benjamin fala de uma essência espiritual e de uma essência linguística cuja identidade não é absoluta. Assim como em Platão, a questão colocada é de caráter eminentemente metafísico. Trata-se de saber se e, então, em que medida, uma determinada essência espiritual é necessariamente também uma essência linguística. Disso depende a comunicabilidade da verdade,

pois na linguagem é assim: *a essência linguística das coisas é sua linguagem*. A compreensão da teoria da linguagem depende da capacidade de levar essa asserção a um grau de clareza que elimine qualquer aparência de tautologia. Essa proposição não é tautológica, pois significa que aquilo que é comunicável em uma essência espiritual é sua linguagem. Tudo repousa nesse “é” (que equivale dizer “é imediatamente”). – Não se trata de dizer que aquilo que em uma essência espiritual é comunicável *se manifesta* mais claramente na sua língua, [...] mas que esse elemento *comunicável* é a linguagem mesma sem mediações (BENJAMIN, 2013b, p. 53).

A partir dessa asserção, entende-se que a linguagem nomeadora do ser humano comunica imediatamente e em alguma medida a essência linguística de uma determinada essência espiritual, o seu *logos*. Isso só é possível porque o comunicável em uma essência espiritual é exatamente aquilo em que ela se comunica: a linguagem mesma. Nesse sentido, toda linguagem comunica a si mesma em si mesma. A condição de possibilidade para a comunicação de conteúdos espirituais – e, no limite, da verdade – é a linguagem de maneira imediata em sua imanência. Em uma formulação mais rigorosa e sintética, Benjamin diz que a linguagem “é, no sentido mais puro, o meio [*Medium*] da comunicação” (BENJAMIN, 2013b,

p. 53). Assim é possível desembaraçar os termos e desfazer a confusão. O termo *Mittel* designa sempre um elemento intermediário, mais especificamente, um determinado meio para se alcançar algum fim, caracterizando uma relação instrumental em que algo é necessariamente utilizado como ferramenta. Qualquer ferramenta humana de trabalho pode ser considerada um meio [*Mittel*] na posição intermediária entre sujeito e objeto. Assim, um martelo pode ser entendido como um meio [*Mittel*] pelo qual um ferreiro trabalha a forma de um metal. Já o termo *Medium*, que pode ser igualmente traduzido como meio, designa algo totalmente diferente, enfatizando especificamente a própria substância e a condição de possibilidade para a realização de algo em sua imanência. Alternativamente, a palavra *Medium* poderia ser traduzida como mídia, justamente pelo fato de enfatizar o suporte formal que possibilita a realização imanente de um determinado conteúdo. Assim, mídias como o CD ou DVD, que realizam o suporte formal de conteúdos sonoros e imagéticos, ilustram com alguma precisão esse caráter do conceito de *Medium* que orienta a reflexão benjaminiana sobre a linguagem, pois o conteúdo nunca é acessado por meio delas, mas sempre nelas mesmas imediatamente. Nessa configuração da questão, nada se coloca em uma posição intermediária entre sujeito e objeto. Conceber a linguagem como o meio [*Medium*] da comunicação é a tentativa benjaminiana de salvá-la de uma concepção instrumental que a entende como mera ferramenta para a realização do discurso de um sujeito, enfatizando, por um lado, a imanência linguística da verdade e, por outro, a imediatez que determina seu caráter mágico.

A imediatez de toda comunicação espiritual é exatamente caracterizada por Benjamin como mágica: “se quisermos chamar de mágica essa imediatez, então o problema originário da linguagem será a sua magia” (BENJAMIN, 2013b, p. 54). Para que essa relação entre magia e imediatez estabelecida por Benjamin se torne um pouco mais clara, pode ser fecundo recorrer a mais um exemplo aparentemente disparatado. Então, consideremos apenas por um instante uma típica apresentação de mágica, na qual um mágico astuto retira um coelho branco de sua elegante cartola negra em frente aos espectadores. A primeira providência tomada pelo mágico é se certificar de que o público acredite piamente em sua cartola vazia. A magia acontece no aparecimento imediato do dócil animal. Todos estão cientes de que existem diversas maneiras de se criar uma engenhosa estrutura por meio da qual um coelho possa sorratamente aparecer de dentro de uma simples cartola, como se fosse de modo instantâneo, espontâneo e imediato. Entretanto, o truque de mágica consiste precisamente no ocultamento de todas e quaisquer mediações do processo, na expressão imediata do fenômeno

como tal, o seu aparecer repentino, quando pronunciadas as palavras mágicas. O que desconcerta o entendimento é a convicção de que coelhos não são produzidos nos recônditos de cartolas nem brotam na numinosa matéria sonora da composição silábica, contrariamente aos sucessivos atos de criação encontrados no livro bíblico Gênesis, em que Deus evocou todas as coisas para a existência na fórmula mágica “haja x, e x se fez”. Os espectadores suspeitam que o coelho foi sub-repticiamente colocado dentro da cartola em algum momento do truque, mas os olhos fazem crer que ele efetivamente surgiu, ou melhor, autoproduziu-se de maneira instantânea, espontânea e imediata na cartola como pura mágica, produzindo uma ilusão [*Schein*] necessária. Considerando essa impressão dos sentidos, a cartola poderia ser perfeitamente concebida como o meio [*Medium*] da produção do coelho. Esse exemplo trivial serve apenas ao propósito de indicar que a magia em qualquer fenômeno – seja ele linguístico, religioso ou, até mesmo, econômico – consiste na aparência [*Schein*] de instantaneidade, espontaneidade e autoprodução, apreendida sem quaisquer mediações. Pode ser surpreendente que Adorno tenha lembrado dessa “boa e resoluta teoria especulativa” de Benjamin para confrontar um trabalho tardio considerado de caráter insuficientemente dialético, como foi o conjunto de ensaios sobre Baudelaire (ADORNO & BENJAMIN, 2012, p. 404). Mas quem costuma pensar e dialogar com seriedade bem sabe que indicações sobre a presença de especulação, magia, misticismo, mitologia, positivismo – e assim por diante – em um determinado pensamento sempre remetem a algo verdadeiramente presente na exposição da coisa, sem pretender ser uma mera forma de zombaria para desqualificar o interlocutor e anulá-lo mediante uma negação abstrata. Uma boa e resoluta especulação opera a negação determinada e, mesmo no âmbito do pensamento metafísico, conserva aquele aspecto mimético que tanto interessa a Adorno, por seu assemelhar-se a outro sem identidade ou subsunção – justamente aquilo que permite o mover-se com cautela no cruzamento de essências e fatos, cartografado em diálogo com Benjamin.

## Mimese mortuária

Sim, talvez tenham razão.  
Talvez em cada coisa uma coisa oculta more,  
Mas essa coisa oculta é a mesma  
Que a coisa sem ser oculta.  
Na planta, na árvore, na flor  
(Em tudo que vive sem fala  
E é uma consciência e não o com que se faz uma consciência),  
No bosque que não é árvores mas bosque,  
Total das árvores sem soma,  
Mora uma ninfa, a vida exterior por dentro  
Que lhes dá a vida;  
Que floresce com o florescer deles  
E é verde no seu verdor.  
No animal e no homem entra,  
Vive por fora por dentro.  
É um já dentro por fora.  
Dizem os filósofos que isto é a alma,  
Mas não é a alma: é o próprio animal ou homem  
Da maneira como existe.  
E penso que talvez haja entes  
Em que as duas coisas coincidam  
E tenham o mesmo tamanho.  
E que estes entes serão os deuses,  
Que existem porque assim é que completamente se existe,  
Que não morrem porque são iguais a si mesmos,  
Que podem mentir porque não têm divisão  
Entre quem são e quem são,  
E talvez não nos amem, nem nos queiram, nem nos apareçam  
Porque o que é perfeito não precisa de nada.

Alberto Caeiro, *Sim, talvez tenham razão.*

Em seu curso sobre metafísica, ministrado na Universidade de Frankfurt em 1965, Adorno destacou que “a metafísica se comporta de tal maneira que é extremamente difícil não apenas afirmar qual é propriamente seu objeto – não apenas no sentido de que a existência desse objeto é questionável e ela própria o problema cardinal da metafísica –, mas também no sentido de que é muito difícil até mesmo dizer o que é a metafísica independentemente do ser ou não ser de seu objeto” (ADORNO, 1998b, p. 9). Torna-se patente que a história da metafísica, como conhecida em suas raízes platônica e aristotélica, é marcada pela reiterada tentativa de fundamentação de uma ciência que se engana constantemente em relação ao seu objeto. Que a busca pelo ser das coisas seja sua preocupação primordial, configurando-o como o mais puro e elevado objeto já concebido pela razão, e, no entanto, seus procedimentos

garantam sua total elisão, não dissimula certa ironia contida em seus mais variados esforços. Nietzsche, um dos mais ferrenhos adversários do pensamento metafísico, situava jocosamente todo o campo dessa disciplina no “mundo detrás” [*Hinterwelt*], e os metafísicos, por sua vez, chamava-os de *Hinterwelter*, sugerindo a existência de um mundo por trás deste que podemos conhecer mediante os sentidos: “atrás do mundo dos fenômenos, deveria haver um mundo escondido, [...] verdadeiramente real, permanente, imutável, que existe em si mesmo, um mundo de essências, que seria tarefa da filosofia desvendar e revelar” (ADORNO, 1998b, p. 11). Com efeito, a necessidade de filosofia surgiu como sintoma de profundas cisões na experiência humana. Diversas dualidades, tais como eu e mundo, sujeito e objeto, forma e conteúdo, matéria e espírito, conformaram a linguagem filosófica e determinaram suas questões. E, nesse sentido,

todo pensamento metafísico se move no espaço entre o *logos* e a *physis*, e de tal maneira que o privilégio é emprestado ao *logos* em detrimento da *physis*. Do ponto de vista negativo, é justamente este detrimento que informa a evolução do pensamento metafísico; tudo se passa como se a *physis* devesse ser descartada, a fim de que o *logos* chegasse a ser plenamente ele mesmo – e tal foi realmente o programa que se propôs explicitamente o idealismo da etapa final da metafísica: o diferente do ser deve ser integralmente absorvido pelo ser – no caso de Hegel, pelo Espírito –, porque só assim o ser pode realmente ser em toda a sua soberania (BORNHEIM, 1977, p. 26).

Essa é uma das muitas versões filosóficas da contradição entre essência e aparência. No âmbito da metafísica, o *logos* foi concebido como medida do real, algo que perpassa e transcende os entes particulares e finitos, encarado como a realidade pensada virtualmente em seu mais alto grau de perfeição. Tal modo de pensar implica que as coisas em suas manifestações sensíveis só despertam interesse na medida em que participem do absoluto ou carreguem em si traços dele. Nessa configuração, o aspecto irredutível do concreto, particular, finito e contingente é recalcado e relegado ao esquecimento, de maneira que “o problema crucial da Metafísica está no modo como ela recusa a finitude do finito” (BORNHEIM, 1977, p. 27). Somente após muitos séculos, a filosofia, as ciências particulares e a psicanálise encontraram fecundidade nesse subalterno espaço de reflexão e passaram a se ocupar dessa dimensão esquecida do real, a assim chamada escória do mundo dos fenômenos, tal como proclamada por Freud. Tudo se passa agora como se a elisão dos temas enredados na trama da finitude, como a história, o corpo, a sociedade e o inconsciente, tendesse a ser superada. De

fato, Hegel foi o responsável por explodir a forma abstrata da metafísica tradicional com o movimento histórico, mas não é no seio do idealismo alemão que se consuma – para usar uma formulação benjaminiana – o derretimento daquele “deserto de gelo da abstração para alcançar definitivamente o filosofar concreto”, muito embora seja em seu cerne racional que se acenda a chama para tanto (ADORNO, 2009, p. 7-8). Como uma força que já vivia na dinâmica imanente da consciência mítica dos gregos antes do período clássico, a dialética encontrou morada no âmago da metafísica desde o nascimento da filosofia. Na antiguidade clássica dos gregos, a dialética se apresentava quase exclusivamente como um método do pensar e conversar, daquele perguntar e responder com técnica e discernimento, ainda na indissociação arcaica de arte e ciência exercidas com disciplina. Em Platão, é possível encontrar diversas faces da dialética, e cada uma delas se relaciona a seu modo com a questão da participação do sensível no inteligível. No *Sofista*, encontramos a seguinte passagem:

*ESTRANGEIRO*: Passemos agora aos outros, aos Amigos das Formas, e ainda aqui traduza-nos tu a sua resposta. *TEETETO*: Assim farei. *E.*: Vós separais o devir do ser e a ele vos referis como sendo distintos, não é? *T.*: Sim. *E.*: E é pelo corpo, por meio da sensação, que estamos em relação com o devir; mas pela alma, por meio do pensamento, é que estamos em comunhão com o ser verdadeiro, o qual dizeis vós, é sempre idêntico a si mesmo e imutável; enquanto que o devir varia a cada instante. [...] *T.*: É certo. *E.*: Mas como? Por Zeus! Deixar-nos-emos, assim, tão facilmente, convencer de que o movimento, a vida, a alma, o pensamento não têm, realmente, lugar no seio do ser absoluto; que ele nem vive nem pensa e que, solene e sagrado, desprovido de inteligência, permanece estático sem poder movimentar-se? *T.*: Na verdade, estrangeiro, estaríamos aceitando, assim, uma doutrina assustadora! *E.*: Admitiremos então que ele tem inteligência e não tem vida? *T.*: Como admiti-lo? *E.*: Mas, afirmando nele a presença de uma e outra poderemos negar que tenha tais presenças numa alma? *T.*: De que outra forma poderia tê-las? *E.*: Teria, então, inteligência, vida e alma, e ainda que animado, permaneceria estático sem mover-se de nenhuma maneira? *T.*: Seria absurdo!, ao que me parece. *E.*: Temos, pois, de conceder o ser ao que é movido e ao movimento. *T.*: Como negá-lo? *E.*: Do que se segue, Teeteto, que se os seres são imóveis, não há inteligência em parte alguma, em nenhum sujeito e para nenhum objeto. *T.*: Certamente. *E.*: Por outro lado, se admitirmos que tudo está em translação e em movimento, excluiríamos a própria inteligência do número dos seres. *T.*: Como? *E.*: Haverá jamais, a teu ver, permanência de estado, permanência de modo e permanência de objeto onde não houver repouso? *T.*: Nunca. *E.*: E, faltando essas condições, crês que exista a inteligência ou que jamais tenha existido, em alguma parte? *T.*: Certamente não. *E.*: Ora, se há alguém a quem devemos combater com todas as forças do raciocínio é quem, eliminando a ciência, o pensamento claro ou a inteligência, a esse preço afirma uma tese qualquer. *T.*: Muito bem! *E.*: Ao filósofo, pois,

e a quem quer que coloque este bem acima de todos, parece prescrever-se uma regra absoluta: recusar a doutrina da imobilidade universal que professam os defensores ou do Uno ou das formas múltiplas, bem como não ouvir aos que fazem o ser mover-se em todos os sentidos. É preciso que imite as crianças que querem ambos ao mesmo tempo, admitindo tudo o que é imóvel e tudo o que se move, o ser e o Todo, ao mesmo tempo. *T.*: É a pura verdade (PLATÃO, 1972, p. 177-179 [248a-249d]).

Platão conduz ao reconhecimento da mediação dialética a partir dessa intersetivação, um certo virar do avesso do conceito, na descoberta da reversão do estático em dinâmico e do dinâmico em estático, segundo a própria natureza contraditória do ser. Contudo, a certa altura, o equívoco sob as palavras precisa de resolução para se reconquistar a harmonia dos elementos: o negativo precisa ser integrado ao *logos*. A proposição do Estrangeiro recoloca em questão problema do ser como simultaneamente móvel e imóvel, mas o ser acaba “posto como um terceiro termo cuja natureza é diferente daquela do Movimento e daquela do Repouso” (DIXSAUT, 2021, p. 137-138). Para conceber a participação do múltiplo no uno, do móvel no imóvel, a solução é buscada no aspecto predicativo da linguagem e na relação possível entre ser e não ser. Quando se diz “o homem é bom”, atribui-se algo ao ser do homem, de modo que, pela própria atribuição, concebe-se uma diferença essencial entre o “ser homem” e o “ser bom”. Por princípio, todos os predicados são ensimesmados e não se identificam completamente entre si nem com o sujeito. No entanto, a realidade das coisas revela que alguns atributos estabelecem relações naturais e necessárias entre si e com o sujeito, que alguns convêm a outros, tornando possível a comunicação entre o sujeito e os predicados, uma participação de uns nos outros. Essa participação seria regulada por leis. Platão oferece o exemplo da morfologia das palavras. Existem letras que podem se relacionar entre si e outras que não, as vogais desempenham seu papel de articular esse relacionamento, e há um conjunto de regras para tais relações. Na composição musical, também existem leis de consonância e dissonância, sons que convêm relacionar e sons que não convêm relacionar. A conclusão de Platão é de que deve haver também uma ciência, talvez a mais importante de todas as ciências, que se ocupe das relações do real em sua totalidade:

*ESTRANGEIRO*: Muito bem. Desde que os gêneros, como conviemos, são eles também mutuamente suscetíveis de semelhantes associações, não haverá necessidade de uma ciência que nos oriente através do discurso, se quisermos apontar com exatidão quais os gêneros que são

mutuamente concordes e quais os outros que não podem suportar-se, e mostrar mesmo, se há alguns que, estabelecendo a continuidade através de todos, tornam possíveis suas combinações, e se, ao contrário nas divisões, não há outros que, entre os conjuntos, são os fatores dessa divisão? *TEETETO*: Certamente é necessária tal ciência que é, talvez, a suprema ciência? *E.*: Que nome, então, daríamos a essa ciência, Teeteto? Por Zeus, não estaremos, sem o sabermos, dirigindo-nos para a ciência dos homens livres e correndo o risco, nós que procuramos o sofista, de haver, antes de encontrá-lo, descoberto o filósofo? *T.*: Que queres dizer? *E.*: Dividir assim por gêneros, e não tomar por outra, uma forma que é a mesma, nem pela mesma uma forma que é outra, não é essa, como diríamos, a obra da ciência dialética? *T.*: Sim, assim diríamos. *E.*: Aquele que assim é capaz discerne, em olhar penetrante, uma forma única desdobrada em todos os sentidos, através de uma pluralidade de formas, das quais cada uma permanece distinta; e mais: uma pluralidade de formas diferentes umas das outras envolvidas exteriormente por uma forma única repartida através da pluralidade de todas e ligada à unidade; finalmente, numerosas formas inteiramente isoladas e separadas; e assim sabe discernir, gêneros por gêneros, as associações que para cada um deles são possíveis ou impossíveis. *T.*: Perfeitamente. *E.*: Ora, esse dom, o dom dialético, não atribuirás a nenhum outro, acredito, senão àquele que filosofa em toda pureza e justiça. *T.*: Como atribuí-lo a outrem? *E.*: Eis, pois, em que lugar, agora ou mais tarde, poderemos encontrar o filósofo se chegarmos a procurá-lo. Ele próprio é difícil de ser visto com bastante clareza. Mas essa dificuldade não é a mesma para ele e para o sofista. *T.*: Como assim? *E.*: Este se refugia na obscuridade do não-ser, aí se adapta à força de aí viver; e é à obscuridade do lugar que se deve o fato de ser difícil alcançá-lo plenamente, não é verdade? *T.*: Ao que parece. *E.*: Quanto ao filósofo, é à forma do ser que se dirigem perpetuamente seus raciocínios, e é graças ao resplendor dessa região que ele não é, também, de todo fácil de se ver. Pois os olhos da alma vulgar não suportam, com persistência, a contemplação das coisas divinas. *T.*: É uma explicação tão verossimilhante quanto a primeira (PLATÃO, 1972, p. 184-185 [253b-254b]).

Apenas dialeticamente Platão concebe o exercício do pensamento verdadeiramente filosófico. A dialética é o procedimento que orienta o pensamento contra as manipulações sofisticadas da verdade e promove o discernimento das formas em sua relação com o *logos*. Se o sofista se move na obscuridade do não ser, vinculando-se convenientemente, na argumentação, a qualquer forma em meio à multiplicidade, segundo as circunstâncias, o filósofo se dirige precisamente ao ser, à unidade superior que agrega e absorve todo negativo. Embora a teoria da comunicação dos gêneros reconheça a relação necessária do ser um com o ser outro, Platão não é capaz de assumir a tensão e abrigá-la no conceito como um conflito em suspenso, pois o ser mesmo não pode ser o não ser ao mesmo tempo e, contraditoriamente,



permanecer e não permacecer, uno e múltiplo, móvel e imóvel. O que surge como solução para o problema das ambiguidades e equívocos sob o conceito de ser é a permanência e a unidade de um terceiro termo superior, mesmo quando “apenas como pressentido, como pré-dito e não-pensado” (BENOIT, 2017, p. 304). Trata-se precisamente de ora pressupor “uma forma única desdobrada em todos os sentidos, através de uma pluralidade de formas, das quais cada uma permanece distinta”, ora visar essa unidade a partir de “uma pluralidade de formas diferentes umas das outras envolvidas exteriormente por uma forma única repartida através da pluralidade de todas” (PLATÃO, 1972, p. 184 [253d]). A unidade pressuposta ou visada inevitavelmente assume a forma afirmativa da totalidade, como identidade das partes subsumidas, partes que são apreciadas sempre parcialmente, apenas na qualidade de participantes de outra forma mais abrangente, que estabelece ora a continuidade de um em todos, ora a continuidade de todos em um.

Em seu curso de introdução à dialética, ministrado na Universidade de Frankfurt em 1958, Adorno recupera uma passagem, grifada e cuidadosamente comentada, de seu volume pessoal do diálogo *Fedro*, na qual é possível encontrar outra face da dialética platônica:

*SÓCRATES*: Parece-me que o resto é realmente um jogo para se divertir, mas, dentre o que foi proferido ao acaso, há um certo par de formas cujo poder não é sem interesse, se é que se pode captá-lo por meio de uma arte. *FEDRO*: E quais são? *S.*: Reunir em uma única ideia coisas dispersas aqui e ali, abarcando-as em uma visão de conjunto, a fim de tornar evidente, definindo cada coisa, aquilo que em cada caso pretende-se ensinar. [...] *F.*: Mas o que tens a dizer sobre a outra forma, Sócrates? *S.*: O ser capaz de separar de novo em espécies e segundo as articulações naturais, e tentar não despedaçar as partes, à maneira de um mau açougueiro. [...] Pois bem, eu mesmo de fato sou um amante, ó Fedro, de tais divisões e reuniões, que tornam capaz de falar e pensar. E, se penso que qualquer outro é apto a olhar para o uno e para o múltiplo como entidades naturais, persigo-o “no encalço de seus passos, como de um deus”. E, por certo, aos que são capazes de executá-lo – se trato-os corretamente ou não, só um deus há saber – chamo-os por enquanto de dialéticos (PLATÃO, 2016, p. 124-125 [265c8-266c1]).

Com essa passagem, Adorno tinha em vista ressaltar algumas características muito especiais do pensamento dialético desde a época clássica dos gregos, nomeadamente: sua capacidade de posicionar a coisa no centro do campo de forças da teoria, sem tomar por outra uma forma que é a mesma nem pela mesma uma forma que é outra, expondo seu movimento

real e apresentando sua natureza com técnica e discernimento, pois, embora atribua prevalência às ideias como substrato da verdade, em detrimento dos fenômenos mutáveis e efêmeros, Platão não concebia uma dialética alheia ao mundo sensível. A dialética platônica é uma doutrina para o ordenamento correto de conceitos, que se realiza em um duplo movimento, ascendendo do mundo fenomênico dos particulares ao mundo inteligível dos universais e, em seguida, subdividindo cada coisa da maneira mais adequada, ao seguir suas articulações naturais sem causar prejuízos às partes que compõem o objeto. Divisão e união, análise e síntese, estes são os movimentos exigidos por Platão para uma compreensão teórica correta. Nesse sentido, Adorno entende a dialética platônica como “um pensar que não se contenta com a ordem conceitual, mas que realiza a arte de corrigir a ordem conceitual mediante o ser dos objetos” (ADORNO, 2017a, p. 10). Não obstante, ele também observa, a propósito da ideia de história natural, que,

em Platão, o próprio mundo dos fenômenos permanece propriamente rompido. Ele está abandonado, porém, é visivelmente dominado pelas ideias. No entanto, as ideias não tem nenhuma participação nele, e como não tem nenhuma participação no movimento do mundo, por esse estranhamento do mundo da experiência humana por parte das ideias, as ideias são deslocadas forçosamente para debaixo das estrelas, para poderem se manter de alguma forma frente a essa dinâmica. Elas se tornam estáticas: coaguladas. Porém, isso já é a expressão de um estado de consciência em que a consciência perdeu sua substância natural como imediatez. No momento de Platão, a consciência já caiu na tentação do idealismo: o espírito banido do mundo e estranho à história chega a *absolutez* [*Absolutheit*] ao preço da vivacidade [*Lebendigkeit*] (ADORNO, 2018b, p. 480).

A inflação da construção especulativa é a prática mais antiga do idealismo, mediante a qual aquilo que é vivo perde vivacidade, precisa ser mortificado e, então, conceitualmente embalsamado, para poder figurar no museu natural do espírito. A famigerada aversão de Platão à poesia consiste precisamente na recusa da faculdade mimética do espírito: “aqui entre nós (porquanto não ireis contá-lo aos poetas trágicos e a todos que praticam a mimese), todas as obras dessa espécie se me afiguram ser a destruição da inteligência dos ouvintes, de quantos não tiverem como antídoto o conhecimento da sua verdadeira natureza” (PLATÃO, 2001, p. 449 [*Rep.*, X, 595a]). Não apenas a tragédia, como também toda a poesia épica, padeceria desse venenoso aspecto mimético. Na *Poética*, Aristóteles fala em detalhes sobre a natureza da mimese nas artes, e uma de suas formas de expressão é justamente a “exposição

de imagens”, como acontece na pintura e na epopeia, embora esta última coloque em questão também a mimese sonora, dada sua natureza musical, com a presença de instrumentos melódicos e canto (ARISTÓTELES, 2017, p. 41 [1447a15-20]). O poeta épico, ao ser inspirado pela Musa, estabelece uma relação de verosimilhança com a verdade. Ele não canta a verdade em si, mas algo parecido com a verdade. As imagens de pensamento na poesia são similares, mas não idênticas à verdade. O verossímil não é a verdade, embora verdadeiro – indício daquela participação de predicados. Nietzsche comenta a esse respeito que “o *imitar* é, a propósito, o oposto do *conhecer*, já que este justamente não pretende fazer valer nenhuma transposição, mas reter a impressão sem metáfora e sem consequências”, tornando-a coagulada, petrificada: “por meio de conceitos, a impressão é capturada e isolada, e, depois de morta e esfolada, é mumificada e conservada como conceito” (NIETZSCHE, 2007, p. 80). Ironicamente, Platão não contava com o seguinte: “a *ratio*, que recalca a mimese” como elemento irracional no mito, “não é simplesmente seu contrário”, ela é “a mimese do que está morto” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 55). Afinal, “ter a alma separada e posta à parte do corpo, não é esse o sentido exato da palavra morte?” (PLATÃO, 1972, p. 71 [*Fédon*, 64c]). De fato, as contradições entre forma e conteúdo, espírito e matéria, essência e aparência são tão indivisíveis da linguagem filosófica quanto as ondas do mar, mas nem por isso devem ser consideradas como invariantes e sem história, já que, para os modernos, “o processo [dialético] não é apenas um processo do pensamento, mas também, e isso é bom Hegel, um processo nas coisas mesmas” (ADORNO, 2017b, p. 37). Contudo, em vez de fazer justiça à finitude do finito, a dialética hegeliana introduz ainda mais sutilezas metafísicas, sem alcançar definitivamente o filosofar concreto. Cabe ainda rastrear as devidas “intrações” de imitar em conhecer – e vice-versa – no trabalho de mediação dialética.

## Construção especulativa

Desse *logos*, sendo sempre, são os homens ignorantes tanto antes de ouvir como depois de o ouvirem; todas as coisas vêm a ser segundo esse *logos*, e ainda assim parecem inexperientes, embora se experimentem nestas palavras e ações, tais quais eu exponho, distinguindo cada coisa segundo a natureza e enunciando como se comporta.

Heráclito de Éfeso, *Fragmentos* [I].

Palavras como reflexão, especulação e espelhamento foram reponsáveis pelos mais desastrosos desentendimentos em relação à dialética. Elas reintroduzem uma série de questões em torno do aspecto mimético da teoria, na medida em que sugerem uma forma de repetição, “uma duplicação da coisa, a mesma em modo duplo, na diferença consigo mesma”, sendo que a “repetição é mimese, e a magia procede mimeticamente” (HOLZ, 2003, p. 14). Na arte, ao projetar o ser como totalidade, a ação mimética tenta tornar sensorialmente presente algo que está efetivamente ausente, característica que a conduz ainda mais para perto do fetichismo, quando este é entendido como produção de substitutos para o verdadeiro objeto do desejo. Quando perguntamos a uma criança “cadê o miau?”, não estamos em busca da essência oculta do bichano, seu *logos*, mas antecipando sua manifestação sensível com o desejo de torná-lo efetivamente presente. Platão deprecia a mimese praticada pelos dramaturgos e poetas épicos porque ela seria responsável por oferecer meras “cópias” da verdade, seu similar no simular. No entanto, a questão é mais complicada do que parece, pois uma ação mimética conserva sua relação objetiva com a coisa copiada, ao recriá-la em uma projeção de totalidade. As imagens no escudo de Aquiles, que Homero descreve no canto XVIII da *Iliada* mediante a técnica conhecida como écfrase, expõem objetivamente o mundo em sua totalidade. A écfrase é um procedimento eminentemente retórico, um recurso narrativo, que consiste na descrição de uma imagem mediante palavras. Essa descrição não se restringe à mera reprodução do caráter coisal e estático da composição imagética, mas procura restituir da maneira mais vívida e detalhada possível o encadeamento de acontecimentos encerrados nela. Na *Iliada*, a écfrase homérica é realizada na contemplação de uma série de imagens forjadas por Hefesto no novo escudo de Aquiles – prodígio de ver! Movido pela perniciosa ideia de Nestor, embora ditosa seja a persuasão de um amigo, Pátroclo, insciente do porvir, veste com consentimento a armadura do irrepreensível Aquiles e lidera a tropa dos mirmidões em uma batalha contra os

troianos, na qual ele morre uma morte amarga na ponta da lança de Heitor. A ninfa do mar, Tétis, mãe de Aquiles, após acolhê-lo nos braços em pranto lutuoso pelo amado Pátroclo, parte em direção ao Olimpo e dirige uma súplica a Hefesto, para que ele forje armas divinas, tornando o filho invulnerável na ocasião de sua vingança em combate contra Heitor. O ferreiro supremo sabe que, embora possa salvar Aquiles da lança de Heitor, nada pode contra o oráculo do excelso Zeus, e “/462 respondendo-lhe [a Tétis] assim falou o famoso deus ambidestro: /463 ‘Anima-te. Que tais coisas não te apoquentem o espírito. /464 Prouvera que eu fosse capaz de assim o [Aquiles] esconder longe /465 da morte dolorosa, quando sobrevier o terrível destino, /466 do mesmo modo como serão dele belas armas, tais que /467 as admirará quem no futuro dentre muitos homens as vir!’” (HOMERO, 2013, p. 535 [Il., XVIII, v. 462-467]). Ao dizer tais coisas, Hefesto

/474 lançou para o fogo bronze renitente e estanho /475 e ouro precioso e prata. Logo em seguida colocou /476 sobre o suporte uma grande bigorna; com uma das mãos /477 pegou num martelo ingente; com a outra, nas tenazes. /478 Fez primeiro um escudo grande e robusto, /479 todo lavrado, e pôs-lhe à volta um rebordo brilhante, /480 triplo e refulgente, e daí fez um talabarte de prata. /481 Cinco eram as camadas do próprio escudo; e nele /482 cinzelou muitas imagens com perícia excepcional. /483 Nele forjou a terra, o céu e o mar; /484 o sol incansável e a lua cheia; /485 e todas as constelações, grinaldas do céu: /486 as Plêiades, as Híades e a Força de Oríon; /487 e a Ursa, a que chamam Carro, /488 cujo curso revolve sempre no mesmo sítio, fitando Oríon. /489 Dos astros só a Ursa não mergulha nas correntes do Oceano. /490 E fez duas cidades de homens mortais, /491 cidades belas. Numa havia bodas e celebrações: /492 as noivas saídas dos tálamos sob tochas lampejantes /493 eram levadas pela cidade; muitos entoavam o canto nupcial. /494 Mancebos rodopiavam a dançar; e no meio deles /495 flautas e liras emitiam o seu som. As mulheres /496 estavam em pé, cada uma à sua porta, maravilhadas. /497 Mas o povo estava reunido na ágora; pois surgira aí /498 um conflito e dois homens discutiam a indenização /499 por outro, assassinado. Um deles afirmava ter pagado tudo, /500 em declarações ao povo; o outro negava-se a aceitar o que fosse. /501 Ambos ansiavam por ganhar a causa junto do juiz. /502 O povo incitava ambas as partes, a ambas apoiando. /503 Os arautos continham o povo; mas os anciãos /504 estavam sentados em pedras polidas no círculo sagrado, /505 segurando nas mãos os cetros dos arautos de voz penetrante. /506 Com eles se levantavam e julgavam um de cada vez. /507 Jaziam no meio dois talentos de ouro, para serem dados /508 àquele dentre eles que proferisse a sentença mais justa. /509 Mas por volta da outra cidade estavam dois exércitos, /510 refulgentes de armas. Duas alternativas lhes aprovaram: /511 ou destruir a cidade, ou então dividir tudo em dois, /512 todo o patrimônio que continha a cidade aprazível. /513 Os sitiados não queriam e armavam-se para uma emboscada. /514 As esposas amadas e as crianças pequenas guardavam /515 em pé a

muralha, e com elas os homens já idosos. /516 Os outros saíam, liderados por Ares e Palas Atena, /517 ambos de ouro e de ouro revestidos, belos /518 e altos nas suas armas, como deuses que eram, /519 salientes no meio dos outros; os homens eram menores. /520 Quando chegaram aonde lhes pareceu fácil a emboscada, /521 num rio que servia de bebedouro para todos os rebanhos, /522 aí se posicionaram, revestidos de fulvo bronze. /523 Depois saíram dois vigias para longe da hoste, /524 à espera de verem chegar as ovelhas e bois de chifres recurvos, /525 que chegaram depressa. Atrás deles seguiam dois pastores, /526 deleitando-se ao som da flauta. Não pressentiram o dolo. /527 Ao verem-nos contra eles se atiraram os soldados e depressa /528 cortaram o acesso às manadas de bois e aos belos rebanhos /529 de ovelhas brancas e em seguida mataram os pastores. /530 Mas os sitiadores ouviram a grande confusão dos bois, /531 sentados à frente dos lugares da assembleia, e logo montaram /532 nos seus cavalos de patas leves e chegaram depressa. /533 Posicionando-se, combateram junto das correntes do rio, /534 e arremeteram uns contra os outros com lanças de bronze. /535 Com eles estava a Discórdia e o Tumulto e o Destino fatal, /536 que agarrava num homem vivo e recém-atingido e noutra /537 incólume; e a outra já morto arrastava por entre a turba pelos pés. /538 A veste que levava aos ombros estava vermelha de sangue humano. /539 Participavam na luta e combatiam como homens vivos, /540 e arrastavam os cadáveres dos mortos uns dos outros. /541 Pôs também uma leira amena, terra fecunda, /542 ampla e três vezes arada; nela muitos lavradores /543 conduziam as juntas para aqui e para acolá. /544 Quando davam a volta ao chegarem à meta do campo, /545 acoirava um homem a pôr-lhes nas mãos uma taça /546 de vinho doce como mel. E os lavradores davam a volta /547 nos sulcos, desejosos de atingir o termo do fundo lavradio. /548 A terra negrejava para trás, semelhante a terra arada, /549 embora fosse de ouro! Deveras fabricou uma maravilha. /550 Pôs também uma propriedade régia, onde trabalhavam /551 jornaleiros, segurando nas mãos foices afiadas. /552 Alguns molhos caíam no chão na carreira do alfange, /553 outros por homens eram atados com palha torcida. /554 Três atadores estavam presentes; porém por trás /555 rapazes recolhiam as paveias e traziam-nas nos braços, /556 sempre à disposição. O rei em silêncio no meio deles /557 assistia à ceifa em pé, de cetro na mão, jucundo no coração. /558 À distância debaixo de um carvalho, os arautos preparavam a refeição, /559 desmanchando o grande boi que tinham sacrificado. Com muita /560 cevada branca as mulheres polvilhavam o jantar dos jornaleiros. /561 Pôs ainda uma vinha bem carregada de cachos, /562 bela e dourada. Negras eram as uvas /563 e segurou-as em toda a extensão com esteios de prata. /564 Estendeu em volta uma trincheira azul e ao redor uma sebe /565 de estanho. Uma só vereda lá ia dar, pela qual caminhavam /566 os vindimadores, quando era altura de vindimar a vinha. /567 Virgens e mancebos com ingênuos pensamentos o fruto /568 de sabor de mel transportavam em cestos entretecidos. /569 No meio deles um rapaz dedilhava com amorosa saudade /570 a lira de límpido som; na sua voz aguda e delicada entoava /571 o canto dedicado a Lino; e os outros com sintonizado estampido /572 seguiam na dança de pés saltitantes com uivos de alegria. /573 Fez também uma manada de bois de chifres direitos. /574 As vacas fê-las de ouro e de estanho; com mugidos /575

se apressavam do estábulo para a pastagem, para junto /576 do rio cheio de murmúrios e do canavial ondulante. /577 De ouro eram os boieiros que acompanhavam os bois, /578 quatro ao todo; e seguiam-nos nove cães de patas rápidas. /579 Mas dois medonhos leões entre o gado que ia à frente /580 agarravam um touro de urros profundos, que mugia alto /581 ao ser arrastado. Perseguiam-no os cães e os mancebos. /582 Os leões tinham já rasgado o couro do enorme boi /583 e devoravam as vísceras e o negro sangue, enquanto em vão /584 os boieiros os afugentavam, incitando os cães velozes. /585 Porém estes tinham medo de morder os leões, /586 mas ficaram ali ao pé, ladrando e desviando-se aos saltos. /587 Fez também o famoso deus ambidestro /588 uma pastagem situada num belo vale, grande pastagem /589 de brancas ovelhas, com redis, toldados casebres e currais. /590 Um piso para a dança cinzelou o famoso deus ambidestro, /591 semelhante àquele que outrora na ampla Cnossos /592 Dédalo concebeu para Ariadne de belas tranças. /593 Mancebos e virgens que valiam muitos bois /594 dançavam, segurando os pulsos uns dos outros. /595 Elas estavam vestidas de pano fino, mas eles vestiam /596 túnicas bem tecidas, suavemente luzidias de azeite. /597 Elas levavam belas grinaldas, mas eles traziam adagas /598 de ouro, que pendiam de talabartes de prata. /599 Eles corriam com pés expertos e grande era a facilidade, /600 tal como quando um oleiro experimenta sentado /601 a roda ajustada entre as suas mãos, a ver se gira — /602 ou então corriam em filas, uns em direção aos outros. /603 Uma multidão numerosa observava a dança apaixonante, /604-5 deslumbrada; e dois acrobatas no meio deles rodopiavam /606 para cima e para baixo, eles que lideravam a dança. /607 Colocou ainda a grande força do rio Oceano, /608 à volta do último rebordo do escudo bem forjado. /609 Mas depois que forjou o escudo grande e robusto, /610 forjou para Aquiles uma couraça mais luzente que o fogo; /611 e forjou um elmo pesado, ajustado às tēmporas, /612 belo e bem lavrado; e por cima pôs um penacho dourado. /613 Forjou ainda cnēmides de estanho moldável. /614 Depois que fabricou todas as armas o famoso deus ambidestro, /615 pegou nelas e depositou-as à frente da mãe de Aquiles. /616 Como um falcão saltou ela do Olimpo coberto de neve, /617 levando da parte de Hefesto as armas refulgentes (HOMERO, 2013, p. 536-540 [Il., XVIII, v. 474-617]).

Na écfrase do escudo de Aquiles, o Homero realiza, por assim dizer, uma representação (discursiva) da representação (imagética), uma espécie de tradução ou transposição de linguagens, na qual aquilo que está representado na linguagem muda e estática das figuras adquire voz e expressão modificada, conforme uma linguagem discursiva que transmite movimento e produz um complexo de sensações nos ouvintes. Mas o mundo não está meramente representado nele por meio de imagens, o escudo é o espelho do mundo, onde este se encontra exposto em sua verdade. A écfrase desempenha um papel fundamental na produção de vivacidade naquilo que é matéria da narração. É certo que, sem o recurso da

écfrase, as imagens trabalhadas na poesia épica, em geral, e no poema homérico, em especial, já são expostas pelo narrador de forma vívida, configurando uma mimese e não o acontecimento de fato. No entanto, desde o princípio, tais imagens já aparecem aos ouvintes como elemento dinâmico no poema, de modo que a astúcia da écfrase consiste em emular um processo no qual aquilo que está morto parece temporariamente adquirir vida aqui e agora. Não se trata apenas de narrar algo para dar expressão de vida na contemplação, isto é, de fazer parecer como se estivesse vivo por meio da narração, mas de trazer algo à vida com o uso da palavra na narração. Portanto, a écfrase revela o poder, talvez insuperável, da palavra humana, da linguagem nomeadora, na recriação e transmissão da memória, na condição de algo com aparência eminentemente viva, cuja reanimação depende sobremaneira da habilidade e performance do poeta. Essa forma de mimese não se confunde com a produção da mesmice. Trata-se de uma ação genuína de recriação na contemplação, e, certamente, “a dialética inclui também a relação entre ação e contemplação” (ADORNO, 1998a, p. 20). Na forja de Hefesto, reflexivamente, Homero recria e contempla o mundo em sua totalidade.

Assim como a écfrase, a mediação dialética só é possível em um determinado meio de reflexão, nunca é realizável por meio de algo. A mediação dialética tem propriedades miméticas. O prefácio à *Fenomenologia do espírito* (1807) contém uma das passagens mais conhecidas e comentadas em que Hegel destaca o trabalho de mediação na compreensão do devir do todo em cada uma de suas formas particulares de aparição:

O todo é o verdadeiro. Mas o todo é somente essência que se completa através de seu desenvolvimento. Sobre o absoluto, deve-se dizer que é essencialmente *resultado*, que só no *fim* é o que é em verdade; e sua natureza consiste justamente nisso, em ser algo efetivo, em ser sujeito ou *vir-a-ser-de-si-mesmo*. Pode parecer contraditório que o absoluto deva ser concebido essencialmente como resultado, mas basta um pouco de reflexão para dissipar essa aparência de contradição. O começo, o princípio ou o absoluto, como primeiro se enuncia imediatamente, é apenas o universal. Assim, se digo: “*todos os animais*”, essas palavras não podem valer por uma zoologia, do mesmo modo que as palavras divino, absoluto, eterno etc. não enunciam o que está contido nelas; – tais palavras só expressam de fato a intuição como algo imediato. Aquilo que é mais do que uma palavra dessas, a transição, mesmo para uma proposição, contém um *tornar-se-outro* que deve ser retomado, é uma mediação. Mas é isso que se torna abominável, como se fazer uso dela fosse renunciar ao conhecimento absoluto, senão para dizer que a mediação não é nada de absoluto e que não tem lugar no absoluto (HEGEL, 2014, p. 33-34).



Hegel aponta para a possibilidade de compreensão do imediato e sua superação como devir do todo, um movimento em que o objeto realiza uma espécie de salto para além de si mesmo mediante um processo de totalização. A verdade só se torna concreta em sua especificação no movimento histórico, e a mediação dialética é responsável pelas várias transições das formas da experiência abrigadas no conceito, tornado-as acessíveis ao saber da consciência e criando para ela uma sucessão de impressões, sem que a seguinte seja uma simples anulação da anterior, pois há a conservação do que foi superado, como indício de potencialidades e tendências anteriormente apenas latentes. O movimento do todo revela cada um de seus momentos como particular, limitado, parcial, específico e interdependente dos demais. A partir da totalidade, é possível não a negação abstrata, mas determinada, do imediato, produzindo o todo como seu desdobramento, seu resultado. Essa sucessão de um momento a outro da experiência não se apresenta como uma passagem contínua, mas como ruptura e dissolução de extremos. O falso é momento do verdadeiro: “a negação determinada rejeita as representações imperfeitas do absoluto, os ídolos”, não simplesmente “opondo-lhes a ideia que não podem satisfazer”, mas conduzindo-as à verdade na “confissão de sua falsidade” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 32). Na reflexão do objeto, especulativamente, a filosofia hegeliana projeta o ser como totalidade em uma crítica imanente, muito embora, em alguma medida, especular também implique “pressupor” [*praesupponere*] – um desses cultismos do renascimento com ostensiva influência eclesiástica –, que designa o ato de “por antes por baixo”. E, sem dúvida, o gesto hegeliano é antecipar na cabeça pensante aquilo que há de vir a ser na realidade [*Wirklichkeit*] fora dela, quando supõe o verdadeiro conhecimento da realidade [*Realität*] no *logos*, expondo como um todo o jogo de forma e conteúdo, de sujeito e objeto, de dentro para fora, de baixo para cima, e vice-versa, cercando o ser em todos os sentidos. A especulação não se caracteriza como tarefa ociosa de quem “pensa futilmente sem compromisso”, mas uma forma de “autorreflexão crítica do entendimento, sua limitação e sua correção”, que “se despoja de sua própria limitação, adquirindo assim objetividade” (ADORNO, 1999, p. 113-114). Embora a categoria de totalidade conserve seu sentido apologético e dogmático, mais realçado na metafísica tradicional, na exposição dialética hegeliana, no entanto, ela adquire um caráter eminentemente crítico justamente por não se constituir como mera afirmação, uma vez que, no devir do todo, com o trabalho de mediação dialética, está também contida a formação e o desenvolvimento do particular em sua individuação no processo total da negação: “a categoria de mediação é crítica imanente” (ADORNO, 1999, p. 183).

A teoria crítica da sociedade cunhou uma assinatura própria quando Marx e Engels realizaram a crítica imanente do próprio sistema filosófico hegeliano, cujo cerne abriga a forma mais elaborada da construção especulativa que distingue o idealismo alemão:

Poucas palavras serão suficientes para caracterizar a construção especulativa de um *modo geral*. [...] Quando, partindo das maçãs, das peras, dos morangos, das amêndoas reais eu formo para mim mesmo a representação geral “*fruta*”, quando seguindo adiante, *imagino* comigo mesmo que a minha representação abstrata “*a fruta*”, obtida das frutas reais, é algo existente fora de mim e inclusive o *verdadeiro* ser da pera, da maçã etc., acabo esclarecendo – em termos *especulativos* – “*a fruta*” como a “*substância*” da pera, da maçã, da amêndoa, etc. Digo, portanto, que o essencial da pera não é o ser da pera, nem o essencial da maçã é o ser da maçã. Que o essencial dessas coisas não é sua existência real, passível de ser apreciada pelos sentidos, mas sim o ser abstraído por mim delas e a elas atribuído, o ser da minha representação, ou seja, “*a fruta*”. É certo que meu entendimento finito, baseado nos sentidos, distingue uma maçã de uma pera e uma pera de uma amêndoa, contudo minha razão especulativa considera essa diferença sensível algo não essencial e indiferente. Ele vê na maçã *o mesmo* que na pera e na pera *o mesmo* que na amêndoa, ou seja, “*a fruta*”. As frutas reais e específicas passam a valer apenas como frutas *aparentes*, cujo ser real é “*a substância*”, “*a fruta*” (MARX, 2011a, p. 72).

Apresentada sob tal luz, a construção especulativa, da qual já era solidária a filosofia platônica, mostra-se na contramão do materialismo histórico, pois, em vez de alcançar e acolher conceitualmente uma rica multiplicidade de determinações reais, satisfaz-se no espírito com a redução do objeto à identidade abstrata com sua representação conceitual. A construção especulativa, que transforma em unidade conceitual o que há de mais concreto, para poder compreender o conteúdo real da coisa, deveria, então, retornar do abstrato para o concreto, para a multiplicidade que permanece acessível aos sentidos. A certa altura, seria preciso abrir mão, renunciar, abdicar da abstração para voltar ao concreto. No entanto, quem apenas especula faz sua renúncia apenas do modo que pode fazê-la, especulativamente. Eis o gesto hegeliano. O raciocínio é repleto de sutilezas metafísicas:

Se a maçã, a pera, a amêndoa, o morango, na verdade, não são outra coisa senão “*a substância*”, “*a fruta*”, cabe perguntar: como é que “*a fruta*” por vezes se apresenta a mim na condição de maçã e por outras na condição de pera ou amêndoa? De onde provém essa *aparência* de *variedade*, que contradiz de modo tão sensível a minha intuição

especulativa da *unidade*, “da substância”, “da fruta”? Isso provém, responde o filósofo especulativo, do fato de que “a fruta” não é um ser morto, indiferenciado, estático, mas sim um ser vivo, diferenciado, dinâmico. A diferença entre as frutas profanas não é importante apenas para o *meu* entendimento sensível, mas o é também para “a própria fruta”, para a razão especulativa. As diferentes frutas profanas são outras tantas manifestações da vida da “fruta *una*”, cristalizações plasmadas “*pela* própria fruta”. Na maçã, por exemplo, “a fruta” adquire uma existência maçãica, na pera uma existência pêrica. Não devemos mais dizer, portanto, como dizíamos do ponto de vista da substância, que a pera é “a fruta”, que a maçã ou a amêndoa etc., é “a fruta”, mas sim que a fruta se apresenta na condição de pera, na condição de maçã ou amêndoa, e as diferenças que separam entre si a maçã da amêndoa ou da pera são, precisamente, distinções entre “a *própria fruta*”, que fazem dos frutos específicos outras tantas fases distintas no processo de vida “da fruta” em si. “A fruta” já não é mais, portanto, uma unidade carente de conteúdo, indiferenciada, mas sim uma unidade na condição de “*totalidade*” das frutas, que acabam formando uma “*série organicamente estruturada*”. Em cada fase dessa série, “a fruta” adquire uma existência mais desenvolvida e mais declarada, até que finalmente, na condição de “síntese” de todas as frutas, ao mesmo tempo, é a *unidade* viva que contém cada uma das frutas dissolvida em si, de modo que é capaz de engendrar cada uma delas como, por exemplo, cada um dos membros do corpo se dissolve constantemente no sangue ao mesmo tempo em que é constantemente engendrado por ele (MARX, 2011a, p. 73-74).

Aos filósofos chamados idealistas, amplamente recriminados por marxistas de todas as vertentes e gerações devido à persistência tenaz do aspecto especulativo na teoria, interessa especialmente esse suposto caráter produtivo da razão, o engendramento do particular, do finito e do contingente a partir do absoluto. Nesse processo, a razão especulativa reencontra todos os objetos reais de maneira modificada, como objetos dotados de uma nova significação mágica: “frutas que brotam do éter de teu próprio cérebro e não do solo material, que são encarnações ‘da fruta’, do *sujeito absoluto*” (MARX, 2011a, p. 74). Com a transformação da substância em sujeito, o que se reencontra como o ser mais real não é o mundo sensível, não são os objetos concretos, antes repelidos como parte da escória do mundo dos fenômenos, não são mais nem sequer meras aparências, formas sensíveis, uma vez que agora são compreendidos como momentos vitais do próprio absoluto e, portanto, habitam o mesmo mundo inteligível, partilham da mesma essência metafísica, eles mesmos tornados abstrações. A construção especulativa não somente estabelece a universalidade conceitual do objeto, como também encara a existência das particularidades como autoatividade do sujeito absoluto no desdobramento e reconhecimento de si mesmo:

O homem comum não acredita estar dizendo nada de extraordinário quando diz que existem maçãs e peras. Mas o filósofo, quando expressa essas existências de maneira especulativa, diz algo *extraordinário*. Ele realizou um milagre, ele engendrou os *seres naturais* reais, maçã, pera etc., a partir do *ser intelectual* irreal, “a fruta”; ou seja, ele *realizou* essas frutas a partir de seu *próprio intelecto abstrato*, que ele representa para si mesmo como um sujeito absoluto fora de si – no caso concreto como “a fruta” – e, em cada existência que ele expressa, realiza um ato de criação (MARX, 2011a, p. 74-75).

Por certo, o mundo é percebido e conhecido a partir de suas formas de aparição, “mas não somos única e exclusivamente a causa de seu aparecer” (NIETZSCHE, 2007, p. 88). Nessas passagens, ao acompanhar pacientemente o pensamento horticultor de Marx, reconhece-se a expressão de uma nova forma de autorreflexão da consciência, na qual se reconfiguram os antigos problemas em torno da velha contradição entre ser e pensar. Os fiéis amantes do pensamento puro poderiam argumentar que, com isso, o materialismo histórico não faria nada diferente da sofística, nada mais do que enaltecer as meras formas sensíveis de aparição da verdade em detrimento da unidade inteligível produzida no conceito, ao idolatrar o historicamente produzido sem reconhecer a prevalência das estruturas fundamentais do ser, por conseguinte, privando a filosofia de todo critério universal e necessário. E, em parte, isso é verdade. O critério universal e necessário, que se encontra sempre pressuposto no espírito como fundamento da existência, cai por terra quando as ideias, as representações e as próprias formas da consciência são percebidas em seu íntimo entrelaçamento com o material, tal como o trabalho e a linguagem os prescreveram com determinadas cifras e códigos, muito antes da reflexão conceitual entrar em ação. E, em parte, também é não verdade. A idolatria não emerge justamente devido à renúncia a qualquer ato de criação a partir de trás ou além deste mundo, pois o verdadeiro ponto de partida e chegada da teoria, o ser humano real, “não é um ser abstrato, acorçado fora do mundo. O ser humano é o *mundo do ser humano*, o Estado, a sociedade” (MARX, 2013a, p. 151). Assim, não se forma nenhuma mágica imagem do absoluto que deva ser aceita e venerada:

Totalmente ao contrário da filosofia alemã, que desce do céu à terra, aqui se eleva da terra ao céu. Quer dizer, não se parte daquilo que os homens dizem, imaginam ou representam, tampouco dos homens pensados, imaginados e representados para, a partir daí, chegar aos homens de carne e osso; parte-se dos homens realmente ativos e, a partir de seu processo de vida real, expõe-se também o

desenvolvimento dos reflexos ideológicos e dos ecos desse processo de vida. Também as formações nebulosas na cabeça dos homens são sublimações necessárias de seu processo de vida material, processo empiricamente constatável e ligado a pressupostos materiais. A moral, a religião, a metafísica e qualquer outra ideologia, bem como as formas de consciência a elas correspondentes, são privadas, aqui, da aparência de autonomia que até então possuíam. Não têm história, nem desenvolvimento; mas os homens, ao desenvolverem sua produção e seu intercâmbio materiais, transformam também, com esta sua realidade, seu pensar e os produtos de seu pensar. Não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência. No primeiro modo de considerar as coisas, parte-se da consciência como do indivíduo vivo; no segundo, que corresponde à vida real, parte-se dos próprios indivíduos reais, vivos, e se considera a consciência apenas como *sua* consciência (MARX, 2007, p. 93).

No contato com o objeto, em sua observação atenta e penetrante, a razão autônoma perde a si mesma, mas para ganhar algo outro que não sua própria manifestação, quando permite que o não idêntico ingresse no conceito e renuncia à autossuficiência da construção especulativa. O trabalho do conceito encontra as dificuldades que verdadeiramente merecem ser encaradas quando passa à ordenação e crítica do material, quando efetua as divisões e reuniões necessárias, acompanhando suas articulações naturais, enfim, quando tenta a exposição do movimento real. É o ser humano real, que produz e sofre, o verdadeiro ponto de partida e chegada da teoria. A crítica da razão não deve perder de vista a razão da crítica. Entende-se, então, que “se, em toda ideologia, os homens e suas relações aparecem de cabeça para baixo como numa câmara escura, esse fenômeno resulta do seu processo histórico de vida, da mesma forma como a inversão dos objetos na retina resulta de seu processo de vida imediatamente físico” (MARX, 2007, p. 94). Marx enfatiza que

o concreto é concreto porque é a síntese de múltiplas determinações, ou seja, unidade do diverso. Por isso, ele aparece no pensamento como o processo de síntese, como resultado, não como ponto de partida, embora seja o ponto de partida efetivo e, por isso, também o ponto de partida da intuição e da representação. Na primeira via, a representação plena foi volatizada em uma determinação abstrata; na segunda, as determinações abstratas conduzem à reprodução do concreto pela via do pensamento. Por isso, Hegel caiu na ilusão de compreender o real como resultado do pensamento que se sintetiza em si, aprofunda-se em si e se movimenta a partir de si mesmo, enquanto o método de ascender do abstrato ao concreto é apenas o modo para o pensamento se apropriar do concreto, de reproduzi-lo mentalmente como algo concreto. De nenhum modo, porém, é o processo de surgimento do próprio concreto (MARX, 2011b, p. 54-55).

Marx e Engels conservaram a pretensão sistemática de conhecer a totalidade do real em suas múltiplas determinações, embora na condição de uma concretude histórica, formada socialmente mediante a atividade de trabalho. Eles se empenharam em realizar uma autêntica transposição de relações sociais conformadas em um determinado tempo e espaço para uma consciência viva, histórica e espacialmente situada, com vistas a um pensar propriamente concreto, que deveria atribuir nova configuração materialista aos antigos problemas em torno da síntese idealista de sujeito e objeto. Isso não significa que o materialismo histórico se identifique com qualquer forma de empirismo, que atribui à matéria bruta uma prevalência em si e em detrimento do espírito, pois não é nem sequer “o predomínio de motivos econômicos na explicação da história que distingue de maneira decisiva o marxismo da ciência burguesa, mas o ponto de vista da totalidade”; ou seja, “a categoria de totalidade, o domínio universal e determinante do todo sobre as partes constituem a essência do método que Marx recebeu de Hegel e transformou de maneira original no fundamento de uma ciência inteiramente nova” (LUKÁCS, 2003, p. 105). Embora seja de conhecimento dos leitores especializados que Adorno e Lukács apresentam apreciações sensivelmente distintas em relação à categoria de totalidade, é inegável que o materialismo de Marx e Engels reconfigurou a tendência histórica já inscrita na própria filosofia hegeliana, quando “transformou radicalmente todos os fenômenos da sociedade e do ser humano socializado em problemas históricos, mostrando concretamente o substrato real da evolução histórica e tornando-a fecunda em seu método” (LUKÁCS, 2003, p. 91). Efetuando a crítica imanente do sistema filosófico hegeliano, porém preservando seu método de exposição conceitual – a dialética –, Marx compreendeu que a atividade da razão autônoma não governa os processos do mundo objetivo, enfatizando que as contradições objetivas não se tornam superadas no mero movimento do conceito.

Por isso, para a consciência – e a consciência filosófica está determinada dessa maneira – para a qual o pensar conceitualizante é o ser humano efetivo, e só o mundo conceituado como tal é o efetivo – o movimento das categorias aparece, portanto, como o ato de produção efetivo – que, infelizmente, recebe apenas um estímulo do exterior – cujo resultado é o mundo efetivo; e isso – que, no entanto, é novamente uma tautologia – é correto na medida em que a totalidade concreta, como totalidade de pensamento, como um concreto de pensamento, é *in fact* um produto do pensar, do conceituar; de nenhum modo, porém, do conceito que dá a luz a si mesmo e que pensa fora ou para além da intuição e da representação, mas da elaboração da intuição e da representação em conceitos. O todo, tal como aparece na cabeça, como todo de pensamento, é um produto da cabeça pensante, a qual se apropria do mundo da única maneira que lhe é possível, uma

maneira que é diferente da apropriação artística, religiosa e prático-espiritual desse mundo. O sujeito real permanece existindo em sua autonomia, depois como antes, fora da cabeça; enquanto a cabeça se comporta, pois, apenas especulativamente, apenas teoricamente. Por isso, também no método teórico, o sujeito, a sociedade, deve sempre estar presente como pressuposto da representação (MARX, 2011b, p. 55).

A dialética, como método crítico de exposição conceitual, constitui o princípio de movimento do conceito, que preside a exposição do objeto a partir de determinações produzidas no devir do todo, mas também é, ao mesmo tempo, a dinâmica contraditória imanente ao objeto investigado criticamente, que se desenvolve mediante o confronto do objeto com seu próprio conceito. O que levou Marx a se comprometer com esse carão racional da dialética hegeliana foi sua atitude precisamente crítica em relação aos pressupostos do idealismo, assim como sua necessidade de exposição igualmente crítica da dinâmica contraditória da economia política, que repõe a existência da não liberdade no seio da própria sociedade livre de mercado. Em 1872, o economista russo, Ilarión Ignátievich Kaufmann, publicou um artigo inteiramente dedicado ao método de Marx, cujo conteúdo foi comentado com interesse por este no posfácio à segunda edição de *O Capital* (1867). Kaufmann enfatizou o quanto era importante para Marx descobrir a lei que rege os fenômenos investigados. Tal lei governaria não apenas sua estática, as regularidades na reprodução do todo social, como também sua dinâmica, seu desdobramento segundo a lógica interna de sua modificação, que torna inteligível a transição de uma formação social a outra. Uma vez apreendida essa lei, que é indiferente à consciência ou inconsciência dos seres humanos que produzem e reproduzem suas vidas mediante suas determinações – e geralmente é o caso da célebre formulação: “eles não sabem, mas o fazem” –, Marx investiga em detalhes sua expressão na vida social como um todo, não apenas em termos de uma infraestrutura econômica, como também em termos de uma superestrutura cultural (MARX, 2013b, p. 149). Mas as leis econômicas não permanecem as mesmas, constantes no passado e no presente. É precisamente isso que Marx apresenta na crítica da economia política: as leis universais e necessárias da vida econômica só puderam ser concebidas assim abstratamente em uma formação social específica, a burguesa. Com perspicácia, Kaufmann observa que o movimento da sociedade acaba sendo apreendido por Marx como um processo histórico-natural, segundo leis que não somente são independentes da vontade, da consciência e da

intenção do seres humanos, como também são responsáveis por conformar suas vontades, suas consciências e suas intenções. Assim, a própria crítica da sociedade está impossibilitada de ser outra coisa senão uma forma possível de reflexão dessa sociedade, embora sempre pretenda ser algo mais do que mero objeto dessa formação social concreta. E Marx indaga se,

ao descrever de modo tão acertado meu verdadeiro método, bem como a aplicação pessoal que faço deste último, que outra coisa fez o autor [Kaufmann] senão descrever o método dialético? Sem dúvida, deve-se distinguir o modo de exposição segundo sua forma, do modo de investigação. A investigação tem de se apropriar da matéria [*Stoff*] em seus detalhes, analisar suas diferentes formas de desenvolvimento e rastrear seu nexu interno. Somente depois de consumado tal trabalho é que se pode expor adequadamente o movimento real. Se isso é realizado com sucesso, e se a vida da matéria é agora refletida idealmente, o observador pode ter a impressão de se encontrar diante de uma construção *a priori*. Meu método dialético, em seus fundamentos, não é apenas diferente do método hegeliano, mas exatamente seu oposto. Para Hegel, o processo de pensamento, que ele, sob o nome de Ideia, chega mesmo a transformar num sujeito autônomo, é o demiurgo do processo efetivo, o qual constitui apenas a manifestação externa do primeiro. Para mim, ao contrário, o ideal não é mais do que o material, transposto e traduzido na cabeça do ser humano (MARX, 2013b, p. 90).

Em Marx, o ponto de partida da reflexão nunca é uma ideia, uma abstração, mas sempre um fenômeno concreto conceituado. Abstrair significa literalmente arrancar, remover forçosamente para longe, e o que se processa na abstração conceitual é precisamente a extração da forma, que se desvencilha do conteúdo. A crítica da economia política não consiste em uma confrontação de sua ideia geral com sua realização específica, mas em uma confrontação da forma econômica concreta, no caso, a burguesa, com a ideia que os economistas burgueses fazem dela na reflexão da vida material em suas consciências. Esse procedimento também é sensivelmente distinto da forma reflexiva apresentada em *Ciência da lógica* (1816), obra que influenciou sobremaneira o método de exposição de *O Capital* de Marx, na qual Hegel apresenta o movimento dialético de fundamentação da razão a partir de si mesma, e a concepção de uma razão autônoma é levada às últimas consequências na forma de um idealismo absoluto. Essa dialética não poderia deixar de ser, em processo, tautológica e, ao final, mistificada, na medida em que desdobra a forma e o conteúdo do pensamento pela razão do próprio pensar em um movimento de diferenciação e conciliação consigo mesmo, culminando em um sistema fechado que pretende compreender o absoluto de uma só vez e de



uma vez por todas. Em Hegel, a exposição dialética se vincula a um projeto de autofundação da razão e do próprio método do pensar, na medida em que “este nada mais é do que a forma do automovimento do conteúdo” que deve ser apreendido pelo conceito (MÜLLER, 1982, p. 20). Contudo,

a mistificação que a dialética sofre nas mãos de Hegel não impede em absoluto que ele tenha sido o primeiro a expor, de modo amplo e consciente, suas formas gerais de movimento. Nele, ela se encontra de cabeça para baixo. É preciso desvirá-la, a fim de descobrir o cerne racional dentro do invólucro místico. Em sua forma mistificada, a dialética esteve em moda na Alemanha porque parecia glorificar o existente. Em sua configuração racional, ela constitui um escândalo e um horror para a burguesia e seus porta-vozes doutrinários, uma vez que, na intelecção positiva do existente, inclui, ao mesmo tempo, a intelecção de sua negação, de seu necessário perecimento. Além disso, apreende toda forma desenvolvida no fluxo do movimento, portanto, incluindo o seu lado transitório; porque não se deixa intimidar por nada e é, por essência, crítica e revolucionária (MARX, 2013b, p. 91).

Em Marx, a exposição dialética não é entendida como um processo de constituição da razão ou de seu objeto: “o método não é mais a forma do automovimento do conteúdo que se expõe, mas um procedimento de reconstrução categorial que pressupõe o trabalho prévio de investigação das ciências empíricas e a maturação histórica do objeto para então expor a sua lógica interna” (MÜLLER, 1982, p. 30). Ao fazer a crítica de categorias sociais expressas já nas obras dos economistas políticos burgueses, Marx recorreu à dialética por considerá-la o método mais adequado para a crítica imanente da sociedade burguesa e para a exposição conceitual do material criticado. Dessa forma, em Marx, “o desenvolvimento conceitual do capital em geral, no método dialético, não engendra o capital no mesmo sentido em que o conceito hegeliano se autodetermina criando a esfera de sua realização e manifestação” (MÜLLER, 1982, p. 22). A exposição dialética de Marx não é um processo diacrônico por meio do qual o capital efetivamente se torna totalidade e funda sua própria legalidade “a partir das categorias do pensamento puro enquanto formas de concepção da realidade”, mas ela é, em primeiro lugar, “a condição de compreensão adequada do devir histórico do capital e da sua constituição em totalidade” na história e, em segundo lugar, ela pretende ser “apenas, isto é, tão só e cabalmente, a exposição das articulações sistemáticas de todas as relações econômicas que se implicam reciprocamente numa sociedade submetida à dominação do capital” (MÜLLER, 1982, p. 20-22). Em Marx, a exposição dialética deve unificar a

apreensão e a crítica do objeto investigado, ponderando suas contradições e determinações próprias, ainda pressupondo que a totalidade social – isto é, “o sujeito, a sociedade” que “deve sempre estar presente como pressuposto da representação” – pode ser transposta em suas múltiplas determinações para o âmbito do pensamento, mas abdicando da concepção de que a razão autônoma seria o motor dos processos que governam essa totalidade concreta (MARX, 2011b, p. 55). Portanto, não seria correto afirmar que Marx efetua a anulação do aspecto especulativo da teoria, pois o que ocorre, na verdade, é sua reconfiguração e redimensionamento, especialmente ao se considerar o aspecto mimético de transposição da concretude real para o pensamento, como concretude pensada e, ainda assim, diferenciada da concretude real, que continua existindo tanto antes quanto depois da reflexão conceitual. Dessa forma, a dialética, como método de exposição conceitual, permite ao pensamento não constituir, mas reconstituir a dinâmica imanente da vida social e expor conceitualmente sua natureza como reflexo ou espelhamento, uma forma especular sensivelmente distinta de sua versão ideológica. A dialética marxiana preserva o caráter totalizador dos sistemas teóricos precedentes e, no âmbito do materialismo histórico, configura-se como a ciência das relações do todo social. Com efeito, esse estado de coisas e consciência foi acolhido e refletido também por Adorno no século XX. Um estado em que a vida, dominada pelo pensamento totalizante e ainda pela inflação da construção especulativa, não vive. Não em vão, no ensaio dedicado à semiformação, ele comenta, com um exagero no sentido da verdade, que, “provavelmente devido ao fato de quase mais nenhum jovem sonhar em se tornar um grande poeta ou compositor, entre os adultos não há mais nenhum grande teórico econômico e, no final das contas, mais nenhuma espontaneidade verdadeiramente política” (ADORNO, 2003a, p. 106).

## II. TOTALIDADE E HISTÓRIA

Mesmo percorrendo todo o caminho, jamais encontraria os limites da alma: tão profundo é o seu *logos*.

Heráclito de Éfeso, *Fragments* [XLV].

### O todo é o não verdadeiro

[...] mercadorias espreitam-me. [...]  
Não, o tempo não chegou de completa justiça.

Carlos Drummond de Andrade, *A flor e a náusea*.

Em sua conferência inaugural *A atualidade da filosofia* (1931), na condição de novo docente da Universidade de Frankfurt, Adorno realizou uma consideração detalhada a respeito de sua própria concepção de tarefa filosófica e exposição dialética. O ponto nodal da preleção é a relação descompassada entre pensamento e realidade expressa na “pergunta pelo ser” dos projetos ontológicos e investigações fenomenológicas de seu tempo. Ele coloca em discussão as antigas ambições filosóficas de abarcar a totalidade do real pelo pensamento e de realizar a síntese absoluta de sujeito e objeto no conceito. Na abertura da conferência, Adorno afirma categoricamente o seguinte:

quem escolhe hoje o trabalho filosófico como profissão deve desde o início renunciar à ilusão com a qual começavam outrora os projetos filosóficos, a saber: que seria possível apreender, com a força do pensamento, a totalidade do real. Nenhuma razão legitimadora poderia reencontrar a si mesma em uma realidade cuja ordenação e configuração sufocam toda pretensão da razão; ela se oferece ao sujeito cognoscente como realidade total somente de modo polêmico, enquanto apenas em vestígios e ruínas concede a esperança de alcançar alguma vez a realidade justa e correta. A filosofia, que hoje faz a realidade se passar por tal, não serve para nada senão encobri-la e perpetuar seu estado atual (ADORNO, 2018a, p. 431).

Adorno tinha em vista especialmente dois principais modelos correntes que procuravam superar as dificuldades legadas pelo idealismo alemão: a fenomenologia de Edmund Husserl e a ontologia de Martin Heidegger. Ambos propori- am uma forma de

superação dos impasses dos grandes sistemas da filosofia idealista ao recorrer à mesma concepção de razão autônoma que já imperava em seu interior. Adorno entende que “Husserl depurou o idealismo de todo excesso especulativo e o levou à medida da mais elevada realidade atingível por ele”, porém não realizou sua superação efetiva, pois “em seu âmbito prevalece o espírito autônomo” (ADORNO, 2018a, p. 435). A ideia de uma razão autônoma, hipostasiada pelo idealismo então considerado ultrapassado, não implica apenas a pressuposição de que, pela força do pensamento, a realidade pode ser conhecida em suas múltiplas determinações, mas também que a própria razão possui uma força produtiva diante da realidade. Em Husserl, Adorno observa a declarada renúncia à concepção de que a razão possuiria tal força produtiva, uma vez que, seguindo aproximadamente os mesmos passos de Kant, Husserl investigou apenas o que seria adequadamente acessível ao espírito. Sua descoberta verdadeiramente produtiva “foi ter reconhecido e tornado frutífero o conceito de realidade dada e irreduzível [...] em seu significado para o problema fundamental do vínculo entre razão e realidade” (ADORNO, 2018a, p. 434). No caso do projeto ontológico heideggeriano, no entanto, Adorno observa que, ao invés de se perguntar sobre as condições de possibilidade do conhecimento do mundo objetivo, Heidegger reingressa na subjetividade, “em cujas profundezas busca aquilo que não é capaz de encontrar na aberta plenitude da realidade” (ADORNO, 2018a, p. 436). Ao seguir com o projeto existencial de Kierkegaard, Heidegger se precipitaria em uma transcendência sem conteúdo, uma mera atividade formal do pensamento que leva consigo conteúdos arbitrários por contrabando. O caráter não dialético de tal abordagem do ser e do ente se encontraria exatamente na desconsideração da natureza histórica dos objetos com os quais se defronta o pensamento. A pergunta pelo ser, radical apenas em aparência, contribuiria para conservar o estado atual de coisas, já que Heidegger pressupõe “uma realidade à mão [*zurhandenen*], não dialética por princípio e historicamente pré-dialética”, e muito embora ele recorra a um conceito de historicidade atribuído à essência do ser, tal historicidade permaneceria vazia e homogênea, pois sem verdadeiro conteúdo histórico (ADORNO, 2018a, p. 436). Esse aspecto foi observado também por Benjamin, para quem “o que distingue as imagens [dialéticas] das ‘essências’ da fenomenologia é o seu índice histórico: Heidegger procura em vão salvar a história para a fenomenologia, de maneira abstrata, pela ‘historicidade’” (BENJAMIN, 2009b, 504).

Com efeito, as perguntas pelo ser e pelo ente, que também subjazem aos sistemas idealistas anteriores e supunham uma possibilidade de resposta, mantinham ainda a pressuposição de que ambos seriam plenamente acessíveis ao pensamento de modo a abranger

a totalidade do existente sem quaisquer lacunas de sentido. Todavia, Adorno insiste que a correspondência exata entre pensamento e realidade, procurada pelas correntes fenomenológicas e pelos projetos ontológicos, torna-se cada vez mais problemática ao passo que “as imagens de nossa vida passaram a ser garantidas apenas pela história”, por terem abandonado o cosmo fechado da antiguidade que dotava o ser de sentido pleno (ADORNO, 2018a, p. 432). Ambas as buscas de uma perfeita adequação do pensamento ao ser como totalidade fracassaram nas duas frentes de investigação porque, na modernidade, nem a objetividade pura preserva o imaculado sentido do ser em qualquer nível de investigação dos entes, nem a subjetividade pura abriga em suas profundezas qualquer ser solidamente fundamentado em princípios *a priori*. Em sua *Teoria do romance* (1916), Lukács comentara que felizes foram aqueles tempos em que “o céu estrelado é o mapa dos caminhos transitáveis e a serem percorridos, e cujos trajetos a luz das estrelas ilumina”, quando o vasto mundo era cheio de aventuras e, ao mesmo tempo, familiar, como estar em casa em todo lugar, pois “o fogo que arde na alma é da mesma essência que as estrelas”, e “o mundo e o eu, a luz e o fogo”, embora distintos, “nunca se tornam estranhos um ao outro” (LUKÁCS, 2009, p. 25). Naqueles tempos, o todo era “perfeito no sentido e perfeito para os sentidos” (LUKÁCS, 2009, p. 25). Hoje, sem embargo, a filosofia está diante de um mundo legível apenas em fragmentos: “eis por que a filosofia, tanto como forma de vida quanto como a determinante da forma e a doadora de conteúdo da criação literária, é sempre um sintoma da cisão entre interior e exterior, um índice da diferença essencial entre eu e mundo” (LUKÁCS, 2009, p. 25-26).

Embora o termo teoria ainda conserve seu sentido grego mais arcaico, que favorece a visão como o portal de acesso à verdade em detrimento da audição, Adorno não entende as teorias filosóficas e as correntes de pensamento em geral – menos ainda a própria dialética – como perspectivas da realidade nem pontos de vista a serem adotados segundo preferências pessoais ou determinada posição em relação ao objeto, como se no debate intelectual pudessem subsistir sem quaisquer mediações, por um lado, a ontologia e, por outro, a fenomenologia ou mesmo a dialética, como posições isoladas e autocentradas: “na verdade, todos aqueles que pensaram seriamente sobre essas coisas sempre desprezaram com razão a ideia de uma visão de mundo que poderia ser escolhida entre uma série de outras ou considerada como uma espécie de aditivo à vida, abandonando essa abordagem ao diletantismo” (ADORNO, 2008b, p. 9). Não é ocioso lembrar: Plutarco registrara que já “Heráclito diz ser o cosmo, para os acordados, uno e igual, enquanto, dos que estão deitados,

cada qual se volta para seu cosmo particular” (HERÁCLITO, 2012, p. 137 [Fr., LXXXIX]). Sendo o *logos* comum a todos em vigília, a concepção de um pensamento ou visão particular da realidade não pode ser levada ao pé da letra nem tão seriamente. Uma atitude similar em relação ao conhecimento ainda hoje possui seus centros de incubação, onde a educação estimula qualquer defesa ou recusa obstinada de qualquer corrente ou sistema de pensamento. A força desse clima cultural é tão grande que ainda é necessário “refletir sobre como tudo o que há entre o céu e a terra, e certamente tudo o que há no âmbito do espírito, é ininterruptamente transmitido em formas tão reificadas e coaguladas, simplesmente disponíveis à escolha”, como produtos em uma vitrine (ADORNO, 2008b, p. 9-10). A crítica adorniana da ontologia e da fenomenologia é, no entanto, uma crítica imanente, que não estabelece uma oposição rígida entre seu objeto e uma determinada perspectiva convencional do mundo, a partir da qual se expressaria uma versão pessoal e muito particular do conhecimento, como se o que está em jogo dependesse da escolha adequada entre várias perspectivas centradas em si mesmas sem qualquer mediação. De maneira completamente distinta, a abordagem apresentada “é motivada e justificada, uma abordagem que não se baseia na arbitrariedade de uma dita escolha, mas que deve ser entendida a partir da própria coisa”, um pensamento concretamente motivado, justificado em seu modo de proceder e, portanto, totalmente diferente do interesse de simplesmente estabelecer um ponto de vista para se acercar da realidade carente de sentido (ADORNO, 2008b, p. 10-11).

Não é rara, entre os diversos atritos produzidos pelo choque de perspectivas teóricas, a acusação de que um determinado pensamento se converte em mitologia. Uma formulação normalmente evocada para denunciar reflexões consideradas abrangentes demais e que se afastariam muito da usual interpretação da realidade, caracterizando-se como nada além de poesia conceitual. Entre os muitos acusados, para mencionar talvez o caso mais emblemático, está certamente Nietzsche, com seu uso abundante de imagens, metáforas e símiles. No entanto, recorrer à essa formulação para falar de mitologia não é o gesto decisivo para expor a verdade, embora vá na direção correta quando aponta para a tensão entre conceito e imagem. Quando Adorno descreve o pensamento de Heidegger ou mesmo de Hegel como uma espécie de mitologia, emprega o termo em um sentido muito mais preciso: há “algo muito mais determinado do que aquilo aspirado nesses discursos genéricos e habitualmente bastante subalternos, adotados por uma mentalidade estranha ou hostil à própria filosofia” (ADORNO, 2008b, p. 246). É preciso distingui-los aos poucos, sem tomar por mesma uma forma que é outra, pois “o direito da imagem é salvo na execução fiel de sua proibição” (ADORNO &

HORKHEIMER, 1985, p. 32). Em linguagem hegeliana, trata-se de uma proibição mediante negação determinada, que “revela toda imagem como uma forma de escrita”, mas não “imunizada pela soberania do conceito abstrato contra a intuição sedutora”, como acontece no ceticismo nominalista, “para o qual são nulos tanto o falso quanto o verdadeiro” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 32). A dialética ensina não apenas a ler conteúdos, mas também sua expressão, como forma. Assim, nos traços da imagem, é possível ler aquela “confissão de sua falsidade”, que a “priva de seu poder e o transfere para a verdade” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 32). Dessa maneira, a linguagem é compreendida como algo mais do que um simples sistema arbitrário de signos convencionais, mediante a qual a crítica dialética, em sua configuração materialista, visa salvar os elementos que não estão completamente conformados à imagem da totalidade, expressando a existência de uma individuação em formação. No entanto, é verdade que o próprio “Hegel acabou por fazer um absoluto do resultado sabido do processo total da negação, a totalidade no sistema e na história, e que, ao fazer isso, infringiu a proibição e sucumbiu ele mesmo à mitologia” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 32).

## Pensar em constelações

A imagem dialética é uma imagem que lampeja. É assim, como uma imagem que lampeja no agora da cognoscibilidade, que deve ser captado o ocorrido. A salvação que se realiza desse modo – e somente desse modo – não pode se realizar senão naquilo que está irremediavelmente perdido no instante seguinte.

Walter Benjamin, *Passagens*.

Após o auge dos sistemas filosóficos do idealismo, Adorno se pergunta sobre a atualidade da filosofia no sentido de descobrir se ela ainda é capaz de adequar suas questões fundamentais a alguma possibilidade de respostas no tempo histórico presente. Disso dependeria a atualidade da filosofia: de sua capacidade de ainda responder convincentemente as grandes questões incontornáveis legadas pela tradição, mesmo renunciando a intenção sistemática de apreender a totalidade do real pelo pensamento. Entre os aspectos em torno de tal renúncia, encontra-se o fato de que, após a dissolução dos sistemas idealistas, sucedeu-se uma maior fragmentação dos objetos e das questões filosóficas. Nesse contexto, as indagações de Adorno levam em conta a suposta ameaça de liquidação que a filosofia parecia sofrer com o desenvolvimento das ciências particulares, da lógica e da matemática, que progressivamente ocuparam os espaços de investigação deixados pelas insuficiências dos sistemas filosóficos do idealismo. Em relação às demais áreas do conhecimento departamentalizado, cada vez mais “a filosofia se torna apenas uma instância de ordenação e de controle das ciências particulares, sem poder acrescentar a partir de si mesma nada de essencial aos resultados das ciências particulares” (ADORNO, 2018a, p. 440). Ao buscar um estatuto de cientificidade para a filosofia, algumas correntes de pensamento contemporâneas a Adorno a reduzem a um mero complemento e apêndice, com uma função classificatória e de correção epistemológica, ao mesmo tempo em que esquecem o problema central da verdade que concerne propriamente à filosofia. Contudo, as questões mais recentes levantadas pelas ciências particulares se colocam em continuidade histórica com os antigos problemas filosóficos dos quais, por vezes, pretendem se distanciar, tais como o problema da significação do dado imediato dos sentidos e do sujeito cognoscente em relação a esse dado, um sujeito que não é transcendental nem idêntico a si mesmo, mas possui formas historicamente determinadas. Com isso em vista, Adorno observa que “apenas uma filosofia por princípio não dialética, orientada a uma verdade sem história, poderia presumir que se deixariam eliminar os antigos problemas à



medida que os esquece e os começa fresquinhos do início” (ADORNO, 2018a, p. 449). A filosofia deve certamente recorrer às ciências particulares, mas sem “aceitar seus resultados como algo pronto”, sem tentar “meditar sobre eles a uma distância mais segura” (ADORNO, 2018a, p. 442). Os problemas fundamentais da filosofia se comunicam dialeticamente com as questões levantadas mais recentemente pelas ciências particulares, de modo que os primeiros “permanecem encerrados continuamente e, em certo sentido, indissolúvelmente nas questões mais específicas das ciências particulares” (ADORNO, 2018a, p. 442). A filosofia não seria diferente da ciência pelo grau de generalidade de seus problemas ou pela maior abstração de suas categorias, mas precisamente porque “cada ciência aceita seus resultados, pelo menos os últimos e mais profundos, como insolúveis e coesos em si mesmos, enquanto a filosofia compreende já o primeiro achado com o qual se depara como um sinal que cabe a ela decifrar” (ADORNO, 2018a, p. 442). Adorno entende que a ciência se ocupa da investigação, enquanto a filosofia deve desempenhar um contínuo e reiterado esforço de interpretação. A filosofia deve interpretar a realidade com aspiração à verdade, considerada como uma verdade eminentemente histórica e, por isso, fugidia, com um núcleo temporal. Não obstante, ele reconhece que os filósofos nunca possuem segurança em relação à “chave de interpretação” dos “fugazes e fugidios indícios nas figuras enigmáticas do existente e em seus curiosos entrelaçamentos” (ADORNO, 2018a, p. 443). A história da filosofia é vista por ele como a história dessas figuras enigmáticas e dos respectivos entrelaçamentos de tais indícios nelas. A filosofia interpretativa de Adorno quer “construir uma chave que abra a realidade diante dela” – o idealismo escolheu chaves grandes demais, que não entravam na fechadura, enquanto que o “puro sociologismo filosófico as escolhe pequenas demais” e, portanto, “a chave entra, mas a porta não se abre” (ADORNO, 2018a, p. 450).

É importante ter clareza de que, por interpretação, Adorno não entende a busca hermenêutica por sentidos previamente existentes para a experiência, como se eles estivessem prontos e à espera de uma descoberta, uma vez que não é o objetivo da teoria demonstrar e muito menos justificar qualquer suposto sentido imanente da realidade, nem mesmo procurar tal sentido em algum âmbito transcendente por detrás ou além deste mundo. De acordo com Adorno,

quem interpreta, procurando por detrás do mundo fenomênico um mundo em si que o subjaz e o suporta, comporta-se como alguém que quisesse procurar no enigma a imagem reproduzida de um ser situado por trás, espelhado pelo enigma e sustentado por ele: enquanto que a

função da solução do enigma é iluminar como um relâmpago a figura do enigma e superá-la [*aufzuheben*], sem insistir em ir para trás do enigma e assemelhar-se a ele (ADORNO, 2018a, p. 444).

Após a dissolução do cosmo fechado e estático da antiguidade, que possibilitava uma ontologia segundo a qual o ser era pleno de sentido, ingressamos em um universo aberto, dinâmico e infinito em potenciais de significação. Com essa fratura, “toda justificativa do existente é impedida pela fragilidade no próprio ser” (ADORNO, 2018a, p. 443). Em nossos dias, “o texto que a filosofia tem de ler é incompleto, contraditório, fragmentário e grande parte dele pode estar entregue a cegos demônios”; e “ler talvez seja precisamente nossa tarefa, para que, ao ler, aprendamos a reconhecer melhor e a banir as forças demoníacas” (ADORNO, 2018a, p. 443). Essa leitura interpretativa das figuras enigmáticas da realidade é de responsabilidade da filosofia, pois é dela que o espírito esclarecido extrai sua força para esconjurar os poderes demoníacos e revelar para a consciência a dominação cega inscrita no mito. O objetivo da filosofia, portanto, é interpretar os elementos da realidade que carecem de intencionalidade, tendo em vista a exposição da verdade em sua concreção histórica: “não é tarefa da filosofia investigar intenções ocultas e preexistentes da realidade, mas sim interpretar a realidade sem intenção, enquanto supera a questão em virtude da construção de figuras, de imagens, a partir dos elementos isolados da realidade” (ADORNO, 2018a, p. 444). Ao se encaminhar para as proposições mais decisivas, a leitura interpretativa preconizada por Adorno se aproxima cada vez mais do vocabulário benjaminiano. Ele se mostra um leitor atento do prólogo ao livro *Origem do drama trágico alemão* (1928) e transpõe, por vezes de forma quase literal, algumas das principais formulações de Benjamin, mas com um detalhe distintivo que consiste na tentativa de estabelecer uma posição eminentemente materialista para sua própria tarefa filosófica. Em seu prólogo de teoria crítica do conhecimento, Benjamin afirmara categoricamente que a verdade “permanece despojada de todas as formas de intenção. [...] a verdade não aparece como intenção. A verdade não entra [...] em nenhuma relação intencional. O objeto do conhecimento, enquanto determinado pela intencionalidade do conceito, não é a verdade. A verdade é um ser inintencional formado por ideias. [...] A verdade é a morte da intenção” (BENJAMIN, 2013a, p. 24). A interpretação filosófica de Adorno também rejeita toda e qualquer intenção ou sentido *a priori*. Por isso, a metáfora da solução de enigmas é tão frutífera: a resposta ao enigma não está dada imediatamente na questão que ele propõe nem se encontra escondida atrás dele como um sentido previamente

dado e à espera da descoberta, mas, de outro modo, a resposta ao enigma deve ser construída a partir dos elementos enigmáticos, elementos que são fornecidos pelo conhecimento construído no âmbito das ciências particulares, para se resolver a questão e, em seguida, dissolver o enigma em favor de uma nova configuração do problema. Segundo Adorno,

a resposta ao enigma não seria o “sentido” do enigma, de modo que ambos pudessem subsistir ao mesmo tempo; que a resposta estivesse contida no enigma; que o enigma meramente desse forma a sua aparição e encerrasse a resposta em si mesmo como intenção. Pelo contrário, a resposta está em rigorosa antítese com o enigma; necessita da construção a partir dos elementos enigmáticos e destrói o enigma, que não é algo pleno de sentido, mas desprovido de sentido, tão logo lhe seja dada convincentemente a resposta (ADORNO, 2018a, p. 447-448).

Nietzsche observara em um discreto fragmento póstumo que “todo conhecimento surge pela separação, delimitação e abreviação; não há conhecimento de uma totalidade” (NIETZSCHE, 2007, p. 66). Com esse espírito, Adorno acolhe a formulação benjaminiana acerca das imagens dialética. A filosofia deve dispor em constelações mutáveis os elementos dispersos e fragmentários que recebe das ciências particulares com o objetivo de formar as soluções dos enigmas da realidade social. A partir desses elementos, a filosofia deve efetuar diversas tentativas de ordenação, para que os elementos do enigma do real formem uma figura e apresentem sua solução, enquanto o enigma mesmo desaparece em favor da construção da imagem que o soluciona, de modo que o problema encerrado nele segue em múltiplas e sucessivas reconfigurações na forma de outros enigmas em diferentes concreções históricas. Em seu estudo sobre a forma do drama trágico [*Trauerspiel*], no escopo de uma doutrina das ideias ou formas e de uma filosofia da linguagem de caráter metafísico, Benjamin já havia se ocupado do problema da categoria de totalidade, de modo a reconfigurá-la na forma de constelação, produzindo efeitos profundos e permanentes no pensamento de Adorno a partir de então, ao indicar que “as ideias se relacionam com as coisas como as constelações com as estrelas”; “as ideias são constelações eternas”; “se os elementos se podem conceber como pontos em tais constelações, os fenômenos estão nelas simultaneamente dispersos e salvos”; ao passo que “aqueles elementos, que os conceitos têm por tarefa destacar dos fenômenos, são mais claramente visíveis nos extremos da constelação” (BENJAMIN, 2013a, p. 22-23). Em Benjamin, a exposição contemplativa da verdade é possível mediante a operação dialética que

divide analiticamente os elementos extremos dos fenômenos pelo trabalho do conceito e, em seguida, reúne-os novamente de forma reconfigurada para formar uma imagem a partir desses elementos discretamente dispersos, permitindo, assim, simultaneamente a salvação dos fenômenos e uma interpretação filosófica objetiva. O espírito que anima a concepção adorniana de imagem histórica é benjaminiano. Adorno subscreve a essa formulação, expressando uma concepção de história que não trata as ideias, as formas que tornam a experiência inteligível, simplesmente como entidades abstratas e autônomas, que habitariam um mundo transcendente acessível apenas por uma visão ou intuição intelectual. As ideias se encontram, na verdade, configuradas em imagens construídas racionalmente mediante conceitos, sempre submetidas à ação transformadora do tempo. Na formação de imagens históricas, as ideias são expostas em sua verdade desprovida de intenção, em vez de se projetar quaisquer intenções imanentes no processo histórico, muito diferentemente tanto da prática do historicismo quanto daquela concepção kantiana da história universal, segundo a qual a humanidade caminharia a passos lentos em um longo percurso de esclarecimento, que consistiria, sobretudo, em seu aperfeiçoamento moral e político. A liberdade da vontade humana de determinar a si mesma e suas manifestações objetivas, do ponto de vista empírico, parecia a Kant estar, da mesma maneira que os fenômenos naturais, determinada por leis universais e necessárias, por mais que se pensasse os indivíduos como agentes livres e totalmente indeterminados em suas ações cotidianas. Essa filosofia da história, que se ocupa da narração das manifestações da liberdade humana, pretendia descobrir em tais manifestações um curso regular, pois, aquilo que pareceria confuso no plano individual, poderia ser compreendido, de um ponto de vista retrospectivo, no conjunto da humanidade, como algo que segue um desenvolvimento regular. Os seres humanos, como indivíduos, perseguiriam, no reino dos fins, seus propósitos particulares de maneira confusa e, até mesmo, arbitrária, mas cumpririam inadvertidamente, como sociedade, um propósito da natureza, uma orientação da razão autônoma, seguindo-a como um fio condutor de seu desenvolvimento, propriamente a ideia moderna de progresso. O objetivo desse tipo de filosofia da história é justamente encontrar intenções ocultas e um curso universal naturalmente determinado para o desenvolvimento da sociedade humana. No caso de Kant, esse fio condutor da natureza deveria levar em direção a constituição de um Estado cosmopolita, no qual se realizariam todas as disposições naturais da espécie humana, e a razão, por sua vez, predominaria na condução tanto da vida privada quanto coletiva. Não tendo acompanhado como Marx e Engels o processo de expansão do capital e a constituição do mercado mundial, Nietzsche

descreditava a seu modo a filosofia kantiana da história universal, considerando “um equívoco falar de uma meta inconsciente da humanidade”: “ela não constitui um todo tal como um formigueiro”; “pode-se talvez falar sobre uma meta inconsciente de uma cidade, de um povo, mas o que significa falar a respeito da meta inconsciente de *todos os formigueiros* da terra?” (NIETZSCHE, 2007, p. 69). Por certo,

as imagens históricas, que não constituem o sentido da existência, mas resolvem e dissolvem suas questões, não são meras coisas dadas por si mesmas. Elas não se encontram organicamente prontas na história; não é necessária nenhuma visão, nenhuma intuição, para se tomar consciência delas, não são mágicas divindades da história que devam ser aceitas e veneradas. Pelo contrário: elas devem ser produzidas pelos seres humanos e se legitimam, por fim, somente pelo fato de que a realidade se agrupa ao redor delas com convincente evidência (ADORNO, 2018a, p. 451).

Adorno entende que esse é “o programa de todo conhecimento genuinamente materialista” (ADORNO, 2018a, p. 444). Salvo engano, o conhecimento materialista ao qual ele se refere é aquele proporcionado pelo materialismo histórico de Marx e Engels. Considerando essa referência em particular, há uma passagem de Marx, bastante afim à metáfora do próprio Adorno acerca da solução de enigmas, que pode iluminar sua posição materialista e sua concepção de exposição dialética. A passagem de Marx tematiza o processo de desenvolvimento social em que as forças produtivas de uma determinada sociedade devem necessariamente entrar em contradição com suas relações de produção, criando, assim, uma abertura histórica para a transformação revolucionária da sociedade. Marx sugere que “a humanidade só levanta os problemas que é capaz de resolver e, assim, em uma observação atenta, descobrir-se-á que o próprio problema só surgiu quando as condições materiais para resolvê-lo já existiam ou estavam, pelo menos, em via de aparecer” (MARX, 2016, p. 6). A semelhança entre as formulações de Marx e Adorno não é desprezível. Marx efetuou de maneira adequada a reconfiguração de um determinado enigma do real em seu tempo histórico. Partindo de problemas históricos e das proposições específicas da economia política burguesa, Marx reorganizou seus elementos e formou a imagem de algo despercebido até então em sua importância central para a sociedade burguesa – a forma mercadoria – e, desse modo, dissolveu repentinamente as questões formuladas pelos economistas burgueses em favor de uma nova configuração dos problemas no âmbito da crítica da economia política.

Não apenas Marx e Engels, como também Freud pode ser pensado a partir dessa forma de materialismo. Freud também foi capaz de efetuar uma observação atenta dos problemas históricos legados pela tradição em seu campo de estudo e reorganizá-los em uma nova configuração ao olhar para a “escória do mundo dos fenômenos” (ADORNO, 2018a, p. 445). Assim, na psicanálise freudiana, os fenômenos como o sonho ou o ato falho se tornaram chaves fundamentais para a compreensão e interpretação de grandes problemas na dinâmica da vida psíquica. A partir desses dois modelos de materialismo, Adorno compreende que mesmo as partículas mínimas e tradicionalmente consideradas insignificantes na experiência social agora se tornaram novas chaves de interpretação dos grandes problemas filosóficos: “ambos [Marx e Freud] se ativeram a elementos singulares, a detalhes que, até eles, tinham tão pouca significação que nem pareciam dignos de interpretação”, ou seja, “não retornaram a problemática global do funcionamento da psiquê ou da sociedade humana para dela darem, simplesmente, uma nova versão”, mas “*deslocaram* muito mais essa problemática, de tal forma que [...] a questão antiga desapareceu em proveito de uma nova configuração” (GAGNEBIN, 2007, p. 76). Nesse sentido, o materialismo de Adorno não manifesta uma abordagem empirista nem baseada em motivos exclusivamente econômicos, mas se dirige aos múltiplos materiais da vida cultural, como sínteses de espírito e matéria, que conservam seus vínculos com a totalidade do processo social na forma de mediações históricas.

## Arquétipo e imagem histórica

O ser humano não é uma forma fixa e duradoura (tal era o ideal dos antigos, apesar do pensamento em contrário de alguns luminares da época); é antes um ensaio e uma transição, não é outra coisa senão a estreita e perigosa ponte entre natureza e espírito.

Hermann Hesse, *O lobo da estepe*.

A reconfiguração de problemas sociais em diferentes formas de enigma não ocorre na mera atividade do pensamento, mas quando esta se conjuga com a força de objetivação que só é possível pela ação humana no mundo, mediante o trabalho e a política. Assim, a interpretação se vincula consistentemente ao materialismo:

o movimento, que aqui se consuma em jogo, o materialismo realiza com seriedade. Seriedade significa aqui: que a resposta não permanece no espaço fechado do conhecimento, mas é a práxis que lhe concede. A interpretação da realidade que encontra e sua superação [*Aufhebung*] se relacionam mutuamente. Não é no conceito que a realidade é superada [*aufgehoben*]; mas, a partir da construção da figura do real, segue-se toda vez e prontamente a exigência de sua transformação real. O gesto transformador do jogo de enigma – não a mera solução enquanto tal – dá o arquétipo [*Urbild*] das soluções de que unicamente dispõe a práxis materialista. Essa relação o materialismo denominou com um termo que está filosoficamente autenticado: dialética. Só dialeticamente me parece possível a interpretação filosófica (ADORNO, 2018a, p. 448).

O entrelaçamento de interpretação e materialismo acontece na relação de teoria e experiência. A décima primeira tese de Marx contra Feuerbach é particularmente importante para esse posicionamento materialista de Adorno, que tem como foco a transformação efetiva da realidade, no sentido de alcançar uma sociedade justa e correta, em vez de apenas se contentar com um ato contemplativo diante do existente: “se Marx acusou os filósofos de terem apenas interpretado o mundo de diferentes maneiras e se lhes contrapôs que se trataria de transformá-lo”, então “tal frase está legitimada não meramente pela práxis política, mas também pela teoria filosófica”, pois “apenas a anulação da pergunta assegura o caráter genuíno da interpretação filosófica” – uma vez que “o puro pensamento não consegue realizá-la por si mesmo, por isso ela exige a práxis” (ADORNO, 2018a, p. 448). Para efetuar tal gesto

transformador, Adorno sugere que a práxis materialista disponha das imagens históricas na condição de arquétipos. No entanto, ele tem em vista algo sensivelmente distinto daquilo que é entendido pela psicanálise de seu tempo. Para esta última, o conceito de arquétipo visava explicar um conjunto invariante de estruturas supostamente essenciais do inconsciente que determinariam as relações fundamentais entre os seres humanos em estado cultural. Esses arquétipos são geralmente tematizados a partir de mitos e histórias tradicionais. Eles seriam os responsáveis por nos introduzir na vida cultural, em uma sociedade dada, mediante uma espécie de ativação de modos de comportamento já contidos no inconsciente coletivo. Por serem consideradas por alguns como algo de essencial, tratar-se-iam de estruturas que, necessariamente, seriam repetidas desde tempos imemoriais nas relações humanas. O aprendizado da vida em sociedade ocorreria na medida em que o sujeito se tornasse capaz de atuar segundo um conjunto fundamental de papéis estruturados nas relações cotidianas com os demais, pelos quais cada ser humano particular seria adaptado à dinâmica cultural. Aprende-se, repete-se e transmite-se tais modos de agir, sentir, pensar e ser. Contudo, os arquétipos poderiam antes ser vistos como formas coaguladas de existência e de relação social. Isso significa que não se tratariam exatamente de formas essenciais dadas *a priori* no espírito. Quem procede dialeticamente, pode chegar a compreender que essas mesmas formas, tomadas como algo natural, na verdade, vieram a ser como tais em um determinado momento das formações sociais e, posteriormente, cristalizaram-se em uma forma bem definida como cultura humana. Nesse sentido, o primordial ou originário, pensado como algo imediato e estático, adquire seu sentido apenas na experiência daquilo que é mediado e dinâmico. O próprio conceito de cultura implica um movimento cíclico e ascendente em espiral. Algo cultivado foi produzido para ser também reproduzido. Isso ocorre desde as culturas agrícolas – de onde o conceito vem em sua forma mais arcaica – até atingir as formações sociais mais complexas. O núcleo familiar, por exemplo, tem uma origem concreta na história humana, mas paradoxalmente se cristalizou como uma segunda natureza, passando a ser concebido por vezes como uma forma natural de agrupamento humano. A antropologia oferece um amplo conjunto de evidências de que a família, apesar do lastro biológico de cuidado parental, assume diversas configurações sociais, e mais especialmente significativas seriam aquelas distinções na estrutura do parentesco. Alguns estão convencidos de que os arquétipos são parte constitutiva do aparelho psíquico humano, e que seriam eles os determinantes das formas mais gerais das relações sociais. Essa concepção de arquétipo é, no entanto, solidária do mito. As histórias tradicionais em geral foram amiúde consideradas as responsáveis por



fornecer uma estrutura narrativa para esse complexo de relações, tornando a cultura compreensível para seus próprios participantes. Não é nenhuma novidade a interpretação de que os mitos gregos se configurariam também como uma forma pedagógica de instrução cultural, considerando que ensinavam algo fundamental aos ouvintes por expressarem os valores daquele mundo, de modo a refletir na figura do poeta épico a maneira de viver e morrer naquele contexto social, uma vez que ali estavam instituídas tanto as formas possíveis quanto as formas impossíveis de vida. Isso deveria valer de algum modo para cada cultura em particular e seu respectivo conjunto de mitos e histórias tradicionais. Não foi à toa que muitos antropólogos se dedicaram a compreender a forma geral dos mitos: em cada uma das formas particulares de manifestação da cultura deveria haver os vestígios e os traços do universal, do estático, do invariante, do imediato. Contudo, Adorno adverte que

elas [as imagens históricas] se separam de modo central dos arquétipos arcaicos e místicos, tal como a psicanálise os encontra, e como Klages [por exemplo] espera conservá-los como categorias de nosso conhecimento. Elas podem se assemelhar a eles em uma centena de traços; mas se diferenciam deles onde estes descrevem sua trajetória fatídica às cabeças dos seres humanos; elas são maneáveis e compreensíveis, instrumentos da razão humana mesmo quando parecem direcionar objetivamente para si, tal como um centro magnético, o ser objetivo. Elas são modelos com os quais a *ratio*, examinando e experimentando, aproxima-se da realidade que recusa a lei, mas pode de vez em quando imitar o esquema do modelo, contanto que esteja corretamente cunhado (ADORNO, 2018a, p. 451-452).

Uma compreensão essencialista dos arquétipos naturaliza as formas de vida social como dadas *a priori* no espírito, cujo poder inelutável sobrepuja o ser humano particular do modo como talvez apenas o herói trágico poderia experienciar. Todavia, seria o caso de colocar em questão o caráter originário, primordial, estático e invariável das figuras de pensamento e destituí-las de sua aparência de algo absolutamente primeiro e solidamente fundado. A forma materialista de reflexão desse problema é questionar se sua formação não teria origem na própria experiência ao longo das muitas gerações que consolidaram a cultura enquanto tal, de modo que os arquétipos possuem efetivamente uma origem na dinâmica histórica e aos poucos se cristalizaram como formas rígidas e coaguladas, que foram transmitidas e compreendidas como naturais e determinantes tanto na origem quanto no destino das relações sociais. Não se trata simplesmente de decidir por uma concepção

imediate e estática ou mediada e dinâmica dos arquétipos, mas de ser consequente e produtivo ao considerar a contradição de suas formas de aparição, pois ambas têm seu momento de verdade. Afinal, essas formas não aparecem e não são experienciadas efetivamente de maneira imperiosa, determinante, constante e coercitiva no desenvolvimento da sociedade? Igualmente, visar de diferentes maneiras mais uma vez o aspecto histórico dos arquétipos não seria também explicitar a não menos constante busca por uma resposta emancipatória à questão da dominação e da injustiça que integra o núcleo do vínculo social? A sociedade humana carrega unanimemente a dominação como uma constante no processo civilizatório, em sua configuração moderna como luta de classes, mas também como dominação de gênero, racismo, xenofobia, todas essas manifestações da dominação que existe desde tempos imemoriais, mas que assume suas formas historicamente determinadas. No entanto, por mais variadas e específicas que sejam suas formas ao longo da história, a dominação enquanto tal é a constante. Os arquétipos fazem parte desse processo de transmissão das formas e relações sociais permeadas pela dominação, conferindo à cultura a aparência de uma segunda natureza decaída. Se eles ensinam a viver e encenar as relações de dominação, caracterizando-se como algo primordial, natural, estático, imediato e inalterável, então pretender se opor a isso tem algo de desesperador, embora colocar em questão esses aspectos de seu próprio caráter também possa abrir, conforme os modelos de pensamento estejam corretamente cunhados, a possibilidade de um gesto que realize sua superação real.

### III. ENSAIO E MÉTODO

Escreve ensaisticamente quem compõe experimentando, portanto, quem vira e revira seu objeto, questiona, apalpa, prova, reflete-o de uma ponta a outra, quem o ataca de diversos lados, reunindo no olhar de seu espírito aquilo que vê, e coloca em palavras o que o objeto permite vislumbrar sob as condições geradas pelo ato de escrever. [...] O ensaio abarca tudo o que entra na categoria de espírito crítico [...]. A dialética está no que se experimenta.

Max Bense, *Sobre o ensaio e sua prosa*.

#### Natureza e cultura

Jacob Burckhardt suspeita que a alegoria da caverna na República platônica, a simbologia mais solene da doutrina das ideias eternas, seja configurada a partir da imagem das horríveis minas de prata atenienses. Então, até mesmo o pensamento filosófico da verdade eterna teria surgido na contemplação do tormento presente. Toda a história significa história das lutas de classes porque sempre foi o mesmo, pré-história.

Theodor W. Adorno, *Reflexões sobre a teoria de classes*.

Adorno foi questionado pelos representantes da ontologia fundamental a respeito do caráter histórico de sua concepção de interpretação e tarefa filosófica, mediante o qual ele enalteceria à facticidade histórica em detrimento dos princípios ontológicos invariáveis, idolatrando o ente historicamente produzido sem reconhecer a prevalência das estruturas fundamentais do ser, privando assim a filosofia de todo critério universal e necessário, ao recorrer apenas a um jogo de imagens estéticas que transforma a “*prima philosophia* em um ensaísmo filosófico” (ADORNO, 2018a, p. 454). Essa objeção apresenta motivos idealistas, que se fixam na busca pelo começo absoluto, no fundamento último da existência, algo acessível apenas polemicamente à razão autônoma. No entanto, Adorno não supõe a autonomia do pensamento diante da realidade e muito menos que a realidade esteja fundada exclusiva e essencialmente na *ratio*, mas admite que a realidade apresenta uma série de elementos inadequados à legislação da razão, que tornam impossível sua projeção racional como uma totalidade afirmada, coerente e sem lacunas. A realidade conserva aspectos

irredutíveis pela razão em si mesma e, “se ela adentra na região das pressuposições, somente poderá alcançá-las formalmente e à custa dessa realidade na qual estão postas as suas verdadeiras tarefas” (ADORNO, 2018a, p. 454). Independentemente da dinâmica imanente da razão, os elementos irredutíveis da realidade se manifestam objetivamente na concreção histórica, e a história corrige a autossuficiência do pensamento em sua busca pelos pressupostos e fundamentos. A experiência concreta de um objeto real demonstra que “difícilmente o espírito é capaz de produzir ou apreender a totalidade do real, mas consegue penetrá-lo em suas pequenas partes, explodir no pequeno as medidas do meramente existente” (ADORNO, 2018a, p. 455). É assim que Adorno concebe a concretude e a verdade na interpretação filosófica: “a produtividade do pensamento é capaz de se afirmar dialeticamente apenas na concreção histórica”, e “ambas entram em comunicação nos modelos”, de modo que, “para o esforço em relação à forma de tal comunicação”, ele aceita “de bom grado a repreensão de ensaísmo” (ADORNO, 2018a, p. 454). Uma objeção de tal natureza ao pensamento de Adorno, segunda a qual a filosofia estaria reduzida a um ensaísmo e a um jogo de imagens estéticas, emana do espírito de uma época em que o ensaio parecia ainda carecer de forma autônoma e de uma tradição convincente, ficando a meio caminho entre a arte poética da antiguidade e a ciência sistemática moderna, reconhecido como um produto bastardo, um misto de racionalidade e elementos irracionais, um enigma que cabe aqui decifrar, já que Adorno desenvolve na forma do ensaio a maioria de suas reflexões, com consequências especialmente decisivas para a exposição dialética. Ele observa que

quanto mais energicamente o ensaio suspende o conceito de algo primordial, recusando-se a desfiar a cultura a partir da natureza, tanto mais radicalmente ele reconhece a essência natural da própria cultura. Nela se perpetua, até hoje, a cega conexão natural, o mito; e o ensaio reflete justamente sobre isso: a relação entre natureza e cultura é o seu verdadeiro tema. Não por acaso, em vez de “reduzi-los”, o ensaio mergulha nos fenômenos culturais como numa segunda natureza, numa segunda imediatez, para superar [*aufzuheben*] com tenacidade sua ilusão (ADORNO, 2012a, p. 39).

Nem a cultura é completamente cultural nem a natureza completamente natural, cada conceito conserva negativamente em si um momento não idêntico. Conceitos como natureza e cultura se constituem reciprocamente no trabalho de mediação dialética, cada um carrega simultaneamente o traço de si e do outro, por isso, “qualquer separação entre estática natural e

dinâmica histórica conduz à absolutizações falsas” (ADORNO, 2018b, p. 468). Por segunda natureza, Adorno entende o mundo cultural humano alienado de si mesmo, o resultado da autoalienação do trabalho e da generalização do fenômeno que Marx denominou fetichismo da mercadoria: “o mundo da convenção”, “o mundo das mercadorias” (ADORNO, 2018b, p. 469). Sob o aspecto da reificação, trata-se de um mundo substancialmente desprovido de sentido, criado pela atividade humana, mas percebido pelos próprios seres humanos como algo estranho. Ela é produzida historicamente, mas aparece como ser em estado de paralisia; e a história paralisada se recobre com a aparência de natureza, apresentando-se como um enigma para a interpretação. Com efeito, Adorno observa que, pela lei de sua própria forma, “o ensaio não glorifica a preocupação com o primordial como se esta fosse mais primordial do que a preocupação com o mediado, pois a própria primordialidade é, para ele, objeto de reflexão, algo negativo” (ADORNO, 2012a, p. 40). É oportuno lembrar que, com a crítica da economia política, o escopo da crítica de Marx e Engels compreendia tanto a sociedade quanto sua cúmplice, a teoria: todas as ideias, todos os conceitos e categorias se tornaram tão pouco eternos e estáticos quanto as relações sociais aos quais dão expressão; tudo passa a ser apreendido como um produto histórico, dinâmico e transitório; imóvel permanece apenas a abstração que se produz a partir de seu movimento real. Desde Hegel, a dialética lança luz ao fato de que “não há nada entre o céu e a terra que não seja mediado”, de tal modo que “o pensamento só permanece fiel à ideia de imediatez pelo mediado, tornando-se presa da mediação assim que aborda imediatamente o imediato” (ADORNO, 2012a, p. 40). Paradoxalmente, a dialética histórica, tanto em Marx quanto em Hegel, postula a própria transitoriedade como algo estático e constante. Se, em Hegel (1997, p. 12), “o império da liberdade efetivada” é concebido como “o mundo do espírito produzido a partir de si mesmo como uma segunda natureza”, em Marx (2016, p. 6), no entanto, ela é entendida como a “pré-história da sociedade humana”, como o próprio transcurso histórico com suas formas e configurações aparentemente eternas, que permanecem decaídas em cega naturalidade; não é nada menos do que o epítome de toda a história humana conhecida até hoje, o império cego da dominação coroada pela forma burguesa de vida e pelo modo capitalista de produção. Em certo sentido, nem tudo que é sólido desmancha no ar, pois o discurso sobre a transformação histórica da sociedade sempre requer simultaneamente um elemento idêntico que inclua em si a própria transformação e sua lei constante, como o processo de desdobramento do espírito absoluto hegeliano, a história do mundo entendida como o progresso da liberdade na consciência. Uma concepção igualmente invariante ocupa o cerne da dialética marxiana,

como uma espécie de ontologia negativa da sociedade que progride constantemente mediante o antagonismo: o caráter dinâmico da teoria, o antagonismo, é simultaneamente seu caráter estático, aquilo que em nada mudou até agora e que está fadado a dissolver sempre toda e qualquer relação social de produção. Ao passo que a dinâmica histórica repete cegamente o sempre igual, as próprias teorias dialéticas insistem acriticamente em categorias constantes que se modificam apenas no que diz respeito à sua forma de aparição. Essa compreensão se coloca ironicamente contra a própria dialética com sua ênfase na dinâmica histórica do social e alcança algo para além de seu sentido imediato, não apenas ao revelar um ponto cego da teoria, mas ao tornar manifesto que “o sempre novo é, a todo instante, simultaneamente o antigo visto de perto” (ADORNO, 2020, p. 260). A dinâmica é, portanto, apenas um dos aspectos da dialética e compreende a estática em seu interior, segundo seu próprio conteúdo contraditório. Uma sociedade realmente justa superaria tanto a estática quanto a dinâmica mediante um conceito de progresso [*Fortschritt*] que encerrasse de fato a pré-história da sociedade humana, essa segunda natureza, sem continuar a promover o movimento cego da meta kantiana da história, que se caracteriza efetivamente como o passo para longe de [*Schritt fort von*] um estado de paz perpétua, a contínua reposição da dominação, da não liberdade, da injustiça, do sofrimento – a onipresença da catástrofe. O que há de contraditório no aspecto formal da teoria é apreensível também no plano do conteúdo à medida que somos capazes de ouvir no sofrimento atual ecos de sofrimento antigo: “a especificidade da experiência dialética [que é, ao mesmo tempo, teórica e política] consiste em dissipar a aparência do sempre igual – e mesmo da repetição – na história”, o que só seria possível com a extinção da separação entre trabalho físico e intelectual, ingresso na história, egresso da ideologia (BENJAMIN, 2009b, p. 515).

O que Adorno entendia por imagem histórica nos anos de 1930, algo que ele mesmo aproxima do conceito de arquétipo, possui suas afinidades com a ideia de modelo crítico mais amplamente desenvolvida nos anos de 1960. Essa ideia se expõe segundo uma “dialética que explicita as condições para a emergência daquilo que poderia ser diferente, e que ainda não começou” (SAFATLE, 2019, p. 34). Nesse sentido, as imagens de pensamento não visam expor um destino traçado de modo imperioso e já inscrito na existência desde sempre e para sempre, mas se configuram justamente como modelos de pensamento, produzidos pelo próprio pensar e a partir dos quais a razão pode se aproximar do real na experiência de seus elementos transitórios, fragmentários, dispersos e irreduzíveis, com a consciência de que, “por mais que nossas imagens de percepção sejam figuras, o mundo em que vivemos não o é,

constituindo-se de outro modo para além de meras imagens da percepção” (ADORNO, 2018a, p. 444). Os modelos de Adorno estão voltados para aquilo que não pertence desde sempre à circunscrição da razão e da ordem conceitual, mas, ao mesmo tempo, valem-se dos conceitos para dotar de sentido a experiência e construir sua exposição. A tão polêmica e, por vezes, evitada expressão “método dialético” deveria apenas sugerir que o caminho objetivo da experiência deve estar refletido subjetivamente como teoria crítica da sociedade. A tarefa da interpretação filosófica, portanto, “pode ser expressa como a exigência de responder a cada momento as questões da realidade preexistente através de uma fantasia que agrupa os elementos da pergunta sem extrapolar seu âmbito, e cuja exatidão se torna controlável com o desaparecimento da questão” (ADORNO, 2018a, p. 453). Trata-se de “uma fantasia exata, que se atém estritamente ao material fornecido a ela pelas ciências, e que somente vai além delas nos menores traços de sua ordenação”, de modo que “qualquer outra concepção dos modelos seria gnóstica e irresponsável” (ADORNO, 2018a, p. 452). A censura de ensaísmo filosófico é acolhida por Adorno com uma modesta ironia capaz de explicitar mais pormenorizadamente o que ele entende por dialética como método de exposição conceitual.

Justamente *O ensaio como forma* (1954) é um dos trabalhos de Adorno que se destacam por sua capacidade de não apenas iluminar o objeto como também refletir sobre a própria forma de exposição do conteúdo: afinal, trata-se de um ensaio sobre o ensaio. Sua reflexão sobre a essência do ensaio reintroduz alguns motivos e proposições centrais de sua aula inaugural na universidade de Frankfurt acerca da atualidade da filosofia:

O ensaio pensa em fragmentos, uma vez que a própria realidade é fragmentada; ele encontra sua unidade ao buscá-la através de fraturas, e não ao aplinar a realidade fraturada. A harmonia uníssona da ordem lógica dissimula a essência antagônica daquilo sobre o que se impõe. A descontinuidade é essencial ao ensaio, seu assunto é sempre um conflito em suspenso. [...] o ensaio recua diante do conceito superior, ao qual o conjunto deveria se subordinar; seu método sabe que é impossível resolver o problema para o qual este conceito superior é resposta, mas, apesar disso, também busca uma solução (ADORNO, 2012a, p. 35).

A tarefa da filosofia é tornar legíveis os cacos da experiência histórica, e o ensaio, por sua vez, é precisamente a forma que privilegia essa reflexão sobre o particular, fragmentário e transitório, respeitando a finitude do finito ao desafiar “a noção de que o historicamente produzido deve ser menosprezado como objeto da teoria” (ADORNO, 2012a, p. 26). Com

efeito, o ensaio não alcança nada definitivo. Se ele possui qualquer intenção, ela não é programática, mas modesta e tateante. O ensaio não parte de um “princípio primeiro” ou originário nem converge para um “fim último”, mas começa exatamente com aquilo sobre o que deseja refletir e termina onde o pensamento é suspenso no movimento intermitente da reflexão, e não quando já não resta nada a acrescentar (ADORNO, 2012a, p. 17). No ensaio, o crítico deve ser capaz de formar uma constelação de conceitos de maneira a “permitir que a totalidade resplandeça em um traço parcial, escolhido ou encontrado, sem que a presença dessa totalidade tenha de ser afirmada” (ADORNO, 2012a, p. 35). Uma compreensão exhaustiva e sem lacunas da totalidade “só seria possível se fosse estabelecido de antemão que o objeto a ser examinado é capaz de se entregar sem reservas ao exame dos conceitos, sem deixar nenhum resto que não possa ser antecipado a partir desses conceitos” (ADORNO, 2012a, p. 33-34). Nesse sentido, como também observara Lukács, o ensaio se ocupa do pequeno e reconhece a própria pequenez de suas conquistas diante do existente:

Talvez o grande *Sieur* de Montaigne tenha sentido algo semelhante quando deu aos seus escritos a maravilhosamente bela e apropriada designação de *Essais*. Pois a modéstia simples dessa palavra é uma altiva cortesia. O ensaísta recusa suas próprias esperanças orgulhosas, que às vezes o levam a acreditar estar próximo de algo definitivo – afinal, ele só pode oferecer explicações de poemas dos outros ou, no melhor dos casos, de suas próprias ideias. No entanto, ele se acomoda ironicamente a essa pequenez, à eterna pequenez da mais profunda obra do pensamento diante da vida, e ainda a sublinha com sua irônica modéstia (LUKÁCS, 2017, p. 42).

Ao tematizar imagens e ideias, o ensaio não chega a “alcançar algo cientificamente ou criar artisticamente alguma coisa” do nada absoluto, pois “seus esforços ainda espelham a disponibilidade de quem, como uma criança, não tem vergonha de se entusiasmar com o que os outros já fizeram” (ADORNO, 2012a, p. 16). No entanto, o ensaio não se caracteriza como uma mera atividade de diletante ou “veleidade subjetivista de literato bem formado”, e, embora muito se tenha falado de formar constelações conceituais com vistas a produzir imagens que resolvam e dissolvam os enigmas da vida humana, tampouco se trata de um vagar extraterreno e solitário entre as estrelas, uma vez que “sua forma de exposição – o momento subjetivo na aproximação dos objetos – é configurada pelas coisas de que ele trata” (GATTI, 2014, p. 164). Até mesmo o momento subjetivo, após o trabalho de mediação dialética, revela seu aspecto objetivo, em que a sociedade encontra também sua expressão.



## Verdade e beleza

A natureza [das coisas] ama se esconder.

Heráclito de Éfeso, *Fragments* [CXXIII].

O ensaio, a forma de exposição em que o objeto assume configuração inteligível como coisa pensada, não é um ponto pacífico da teoria. O pensamento se encontra novamente diante do antigo problema em torno da relação entre conceito e imagem. Ao olhar em retrospecto na maior longitude do tempo, encontramos esse problema tematizado na filosofia de Platão, que possui seu próprio arranjo da questão segundo uma concepção de dialética que confere determinada configuração para a relação de formas sensíveis e inteligíveis. Muito mais tarde, na modernidade, o romantismo alemão reintroduziu o mesmo problema e chegou a conduzir a questão em outra direção, na qual o problema assumiu uma nova configuração, como uma espécie de síntese, ao sugerir que o ensaio seria um “‘poema intelectual’, como disse o velho Schlegel sobre os escritos de Hemsterhuis” (LUKÁCS, 2017, p. 53). Certa vez, em uma das cartas que registram a polêmica disputa em torno do periódico *Die Horen*, Fichte reprovou o uso indiscriminado de imagens que Schiller costumava fazer em seus escritos filosóficos com intenção de realizar uma apresentação popular da teoria: “para mim”, diz Fichte, “a imagem não ocupa *o lugar* do conceito, mas vem *antes* ou *depois* do conceito, como uma alegoria dele” (FICHTE, 2014, p. 27). E, ainda praticamente nos mesmos termos, o ensaio foi assim discutido no século XX por Lukács e Adorno. Para ambos, o ensaio é incontestavelmente uma forma crítica. Por certo, o ensaio tem uma história e uma tradição independente da crítica imanente e da exposição dialética, algo simples de admitir ao se considerar a própria figura de Montaigne, que não se identifica com a figura do crítico dialético da cultura tal como constituída mais notavelmente a partir do início do século XX. Não obstante, Adorno destaca enfaticamente que o ensaio “continua sendo o que foi desde o início, *a* [grifo nosso] forma crítica *par excellence*; mais precisamente, como crítica imanente de configurações espirituais e confrontação daquilo que elas são com o seu conceito, o ensaio é crítica da ideologia” (ADORNO, 2012a, p. 38). Para Lukács, no entanto, embora com ressalvas, o ensaio extrapola a seu modo o âmbito da filosofia, do pensamento conceitual, caracterizando-se também como uma forma artística. Na carta a Leo Popper, que introduz *A alma e as formas* (1911), Lukács expõe sua compreensão a esse respeito:

o ensaio é uma forma de arte, uma configuração própria e cabal de uma vida própria e completa. Somente agora não soaria contraditório, ambíguo e equívoco referi-lo como obra de arte e ao mesmo tempo ressaltar enfaticamente suas diferenças em relação à arte: o ensaio se posiciona diante da vida com o mesmo gesto de uma obra de arte, mas apenas o gesto, a soberania de sua tomada de posição, pode ser o mesmo; fora isso, não resta mais nenhum contato entre eles (LUKÁCS, 2017, p. 52-53).

Não apenas o belo é difícil, como dizia o velho Platão, mas também a determinação do estético no ensaio, devido ao entrelaçamento de beleza e verdade, que permite a Lukács situá-lo na encruzilhada de arte e filosofia. Seja quando reflete sobre uma obra de arte propriamente dita ou, então, quando esboça a compreensão de um fenômeno cultural, o crítico ensaísta sempre discute “as questões fundamentais da vida, mas sempre em um tom como se falasse apenas de livros e imagens” (LUKÁCS, 2017, p. 42). Benjamin observou que, no entendimento dos primeiros românticos alemães, a crítica era, por um lado, “acabamento, complemento, sistematização da obra e, por outro, sua dissolução no absoluto” (BENJAMIN, 2002, p. 83). No entanto, o crítico chega, de fato, a criar algo artisticamente? Embora compartilhe o mesmo gesto soberano com a arte, que evoca certa liberdade do espírito, na recusa tanto de fórmulas prescritas quanto de qualquer circunscrição do seu âmbito de competência, o ensaio, como forma de exposição, apenas “confere a força para uma nova ordenação conceitual da vida”, mediante a composição e exposição ocasional de imagens (LUKÁCS, 2017, p. 31). Sempre ao tratar da verdade, o filósofo inevitavelmente se depara com a manifestação da beleza, que, em termos platônicos, é a via sensível de contato com a verdade. Benjamin uma vez recorreu a *O Banquete* de Platão para posicionar o intrincado jogo de beleza e verdade em relação à filosofia da arte: nesse diálogo platônico, “a verdade – o reino das ideias – é ilustrada como o conteúdo essencial da beleza”, “a verdade é declarada bela”, de maneira que “a compreensão deste ponto de vista platônico sobre a relação entre verdade e beleza é, não só um propósito fundamental de toda a filosofia da arte, mas também um pressuposto insubstituível para a determinação do conceito de verdade” (BENJAMIN, 2013a, p. 18-19). A leitura benjaminiana desse diálogo platônico aponta para dois aspectos principais. O primeiro: que a verdade é bela, e isso significa que a beleza que reveste a verdade proporciona um impulso erótico para se buscar aquilo que é em essência verdadeiro. O segundo: que a verdade proporciona ao belo uma participação no ser, na medida em que a verdade é o conteúdo da beleza. Com isso em vista, torna-se mais claro o porquê de o

conteúdo de verdade [*Wahrheitsgehalt*] nunca se tornar visível na crítica por meio da anulação do conteúdo material [*Sachgehalt*]; pelo contrário, o conteúdo de verdade “se manifesta antes em um processo que, para usar uma 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, 2013a, p. 20). Desse modo, a beleza está salva na exposição da verdade mediante um movimento que não elimina sua aparência luminosa [*Schein*]. Nessa configuração da relação entre formas sensíveis e inteligíveis, “não há, então, sujeição da beleza à verdade numa hierarquia ontológica que submete o sensível ao inteligível e o aparecer ao ser”, pois a relação entre verdade e beleza é de essência e aparência, de conteúdo e forma (GAGNEBIN, 2014, p. 72). Assim, a verdade só se deixa expor no objeto particular em sua forma sensível, na contemplação de sua beleza. Benjamin ensinou essa lição a Adorno: a crítica deve permitir que a verdade do todo seja entrevista mesmo em seu mínimo fragmento. Nesse sentido, embora trabalhe enfaticamente na exposição e expresse a consciência da não identidade entre forma e conteúdo, o ensaio não almeja se realizar como objeto artístico, muito menos como obra-prima, ainda que todo bom ensaio seja também naturalmente belo e produza certo deleite no leitor. Em todo caso,

o ensaio sempre fala de algo já formado ou, no melhor dos casos, de algo que já existiu; faz parte de sua essência não extrair coisas novas do nada vazio, mas só ordenar novamente aquelas que já estiveram vivas em algum momento. E como só as ordena novamente, como não cria formas novas a partir daquilo que não tem forma, o ensaio também está vinculado às coisas, ele deve sempre pronunciar “a verdade” sobre elas, encontrar expressão para sua essência (LUKÁCS, 2017, p. 43).

Assim como Lukács, Adorno entende que o ensaio remete à “especulação sobre objetos específicos já culturalmente pré-formados”, mas com a diferença de que “o ensaio se diferencia da arte tanto por seu meio específico, os conceitos, quanto por sua pretensão à verdade desprovida de aparência estética” (ADORNO, 2012a, p. 16-18). O ensaio, como forma de exposição da verdade, não se identifica com uma obra de arte mesmo quando esta é rigorosamente entendida como uma configuração da verdade. Com efeito, o ensaio é avesso à ideia de obra-prima justamente porque reflete conceitualmente – e não pela mera composição e justaposição de imagens – sobre as próprias ideias de criação e totalidade. Sua capacidade

de estabelecer mediações escancara a verdade arcaica conhecida intuitivamente por toda a linhagem de anônimos fadados a conquistar o sustento através do suor para, então, vê-lo apropriado por um outro ilustre fora de si, como que por um poder estranho, até que, enfim, retornem ao solo: que o ser humano, no fundo, nunca é um gênio criador, e isso a tal ponto que o produto verdadeiramente humano advindo do trabalho, seja ele material ou intelectual, nunca aparece como uma criação do nada. Da mesma maneira, o ensaio não inaugura nenhum novo gesto criador, como seria de se esperar apenas de um suposto gênio artístico no âmago da imaginação romântica, porém é capaz de elaborar uma experiência enfática de um objeto real, mediadas a experiência individual e a experiência histórica em sua totalidade não afirmada.

## Verdade e linguagem

Chega mais perto e contempla as palavras.  
Cada uma tem mil faces secretas sob a face neutra  
E te pergunta, sem interesse pela resposta,  
Pobre ou terrível, que lhe deres:  
– Trouxeste a chave?

Carlos Drummond de Andrade, *Procura da poesia*.

No pensamento moderno, a contradição entre forma e conteúdo remete diretamente à teoria idealista do conhecimento, que entende os conceitos – e as palavras de modo geral – como meras abreviaturas de uma multiplicidade de características dispersas, cuja unidade seria constituída somente na consciência. Se a unidade do diverso é alcançada como forma apenas na atividade racional do sujeito, conseqüentemente, o conteúdo é compreendido como informe por natureza, e a forma, por sua vez, concebida apenas como algo que surge da abstração do conteúdo. O fato de que qualquer coisa possa ser nomeada arbitrariamente é o sinal da reificação na linguagem. No cerne do idealismo, a inflação da especulação conduz a uma situação embaraçosa em que “os nomes estão em uma relação meramente figurada, não em uma relação concretamente objetiva com aquilo que é visado por eles” (ADORNO, 2018c, p. 486). O nominalismo é a consequência de um pensamento que faz uso indevido da autonomia e da espontaneidade, condições indispensáveis ao livre pensar, quando, na verdade, a “plethora de sentidos”, que se encontra encapsulada em cada fenômeno, “exige de seu receptor, para se desvelar, justamente aquela espontaneidade da fantasia subjetiva”, duramente condenada pela teoria tradicional (ADORNO, 2012a, p. 17). O ensaio, que é essencialmente um fenômeno linguístico, encara a linguagem como um grande rio transbordante, em relação ao qual o crítico precisa ter canais preparados para atrair sua corrente. De outro modo, tudo o que há fora da cabeça pensante permanece oculto como que sob uma superfície de água plácida, que mantém todos os tesouros escondidos em sua profundidade. É por isso que

a linguagem filosófica, que tenciona à verdade, desconhece quaisquer *signa*. A história ganha participação na verdade mediante a linguagem, e as palavras nunca são meros signos daquilo que é pensado sob elas, mas, de outro modo, a história irrompe nelas ao formar seus caracteres de verdade [*Wahrheitscharaktere*]; a porção de história na palavra determina pura e simplesmente a escolha de cada palavra, pois história e verdade convergem na palavra (ADORNO, 2018c, p. 486).

A linguagem já está tão completamente pré-configurada conforme seu processo histórico e conteúdo coisal [*Sachhaltigkeit*] a ponto de o filósofo não precisar efetivamente escolher qualquer palavra, mas antes encontrar a palavra mais adequada, para expressar um determinado momento da verdade. Essa forma de apresentar o problema torna mais clara a dificuldade em torno do ideal de compreensibilidade da linguagem filosófica, muito mais do que o conceito cartesiano de clareza e seu ideal de uma *clara et distincta perceptio*, de uma certeza livre de dúvida, pois “ao banir como complicação obscura e, no melhor dos casos, como estrangeiro o pensamento que se oferece negativamente aos fatos e às formas dominantes de pensar, colocando assim um tabu sobre ele, esse conceito mantém o espírito sob o domínio da mais profunda cegueira” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 13). A exigência de que o filósofo se comunique em uma linguagem transparente é precisamente idealista, uma vez que pressupõe justamente a cisão de forma e conteúdo do conhecimento, como se um mesmo objeto em um determinado momento histórico pudesse ser exposto adequadamente de várias maneiras: “os objetos, contudo, de modo nenhum são dados adequadamente por meio da linguagem, mas aderem à linguagem e permanecem em uma unidade histórica com a linguagem” (ADORNO, 2018c, p. 486-487). Inclusive a exigência acadêmica de “honestidade intelectual” é ingênua na medida em que submete a coisa a uma disciplina que oculta o que há de verdadeiro nela. Quando o escritor é obrigado a legitimar cada passo de sua argumentação, de modo que qualquer leitor seja capaz de refazer sem equívocos o mesmo caminho de seu pensamento, não estamos diante apenas da falsidade de toda comunicabilidade arbitrária do conceito em relação ao objeto, como também da negligência dos critérios de exposição. Os textos que empreendem ansiosamente a tentativa de realizar cada um de seus passos imediatamente na frente uns dos outros, sem qualquer espaço entre eles, seguindo um modelo de raciocínio solidamente fundamentado e encadeado, inevitavelmente, caem presas “da banalidade e de um tédio que remete não apenas à tensão da leitura, mas à sua própria substância” (ADORNO, 2008a, p. 76). A clareza que vive ao preço do ofuscamento do objeto, cujas “credenciais têm sido desde sempre a familiaridade e o fato de dispensar o trabalho do conceito”, como parte da mitologia científica e seu ideal de conhecimento, não faz justiça nem mesmo ao mito em sua forma mais arcaica, que abertamente era, ao mesmo tempo, obscurecedor e esclarecedor (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 14). Uma adaptação da linguagem filosófica à linguagem popular, que permitisse a perfeita comunicabilidade social da teoria, é um desiderato tão antigo quanto impraticável, configurando-se muito mais como um procedimento falsificatório do que democratizante. Nem mesmo o uso exclusivo de

imagens e metáforas satisfaria as condições de exposição da verdade, pois elas jamais seriam capazes de chamar as coisas por seus verdadeiros nomes. Embora os conceitos já estejam de alguma maneira pré-formados na linguagem, o que há sob eles é uma teia extensa de relações de sentidos; o ensaio os adota como ponto de partida, “acolhendo-os na reflexão tal como já se encontram inconscientemente denominados na linguagem” e, “sem apologia, ele leva em conta a objeção de que não é possível saber com certeza os sentidos que cada um encontrará sob os conceitos” (ADORNO, 2012a, p. 29). Com efeito, justamente por não tentar dissimular a tensão de relações semânticas que vive no próprio objeto,

o ensaio não utiliza equívocos por negligência, ou por desconhecer o veto cientificista que recai sobre eles, mas para recuperar aquilo que a crítica do equívoco, a mera distinção de significados, raramente alcançou: para reconhecer que, quando uma palavra abrange diversos sentidos, a diversidade não é inteiramente diversa; muito pelo contrário, a unidade da palavra chamaria a atenção para uma unidade, ainda que oculta, presente na própria coisa (ADORNO, 2012a, p. 43).

Quando se parte das significações conceituais na forma como a história e a linguagem as prescreveram, “aquele aspecto irritante e perigoso das coisas que vive nos conceitos” começa a transparecer como as pedras em uma encosta quando a maré recua (ADORNO, 2012a, p. 29). Porém, nenhum procedimento de definição conceitual solucionaria o problema. Com a mera seleção e redução de sua trama de significações, produzir-se-ia apenas um ocultamento voluntário desse algo insistente que tende a reaparecer nos pontos cegos do objeto conceituado, tal como o corcundinha da infância berlinense de Benjamin, que, das sombras da noite, fita o sujeito em seu sono tranquilo, na iminência de causar danos e perturbações em travessuras insuspeitas, pois, fatalmente, “aquele que é olhado pelo corcundinha não sabe prestar atenção nem a si mesmo nem ao corcundinha, encontra-se sobressaltado em frente a uma pilha de cacos” (BENJAMIN, 1987, p. 141-142). Mesmo na tentativa de se prevenir contra um retorno do recalado, o jogo de definição conceitual tampouco seria capaz de apreender todas as camadas de sentido do objeto, nunca o faria de maneira exaustiva, nem de uma só vez nem de uma vez por todas, muito menos conseguiria, de modo adequado, expor completamente seu movimento efetivo e suas diversas formas de manifestação concreta na história. Adorno lembra que

a filosofia foi capaz de uma crítica completa da definição, sob os mais diferentes aspectos: em Kant, em Hegel, em Nietzsche. Mas a ciência nunca se apropriou dessa crítica. [...] as ciências particulares ainda insistem, para preservar a imperturbável segurança de suas operações, na obrigação pré-crítica de definir os conceitos. [...] O ensaio, em contrapartida, incorpora o impulso antissistemático em seu próprio modo de proceder, introduzindo sem cerimônias e “imediatamente” os conceitos, tal como eles se apresentam. Estes só se tornam mais precisos por meio das relações que engendram entre si. Pois é mera superstição da ciência propedêutica pensar os conceitos como intrinsecamente indeterminados, como algo que precisa de definição para ser determinado. A ciência necessita da concepção do conceito como uma *tabula rasa* para consolidar a sua pretensão de autoridade, para se mostrar como o único poder capaz de se sentar à mesa (ADORNO, 2012a, p. 28-29).

Com o interesse de pensar o conteúdo, o crítico ensaísta não pode simplesmente dispensar o conceito em face das dificuldades apresentadas – “mesmo a linguagem que não fetichiza o conceito é incapaz de dispensá-lo” – nem mesmo manejá-lo arbitrariamente ou mediante artifícios e subterfúgios (ADORNO, 2012a, p. 29). Em vez de definir cada conceito antes mesmo de “utilizá-los”, o ensaio estabelece uma interação recíproca de todos os conceitos em jogo para que juntos adquiram definição na exposição. Seria um excesso de instrumentalismo acreditar que os conceitos são literalmente utilizados, como se fossem instrumentos da cognição, meios pelos quais as coisas seriam rotuladas, convencionadas e administradas no âmbito da consciência. Essa nada mais é do que outra forma de manifestação da cisão de forma e conteúdo da linguagem, outra forma de aparição da reificação na linguagem. Diante da riqueza de sentidos encapsulada na coisa, “o pensamento volta continuamente ao princípio, regressa com minúcia à própria coisa”, como se realizasse um “infatigável movimento de respiração”, que é o “modo de ser específico da contemplação”, e “seguindo, na observação de um único objeto, os seus vários níveis de sentido”, a exposição dialética recebe um “impulso para um arranque constantemente renovado”, ao mesmo tempo que justifica “a intermitência do seu ritmo” (BENJAMIN, 2013a, p. 16-17). Na composição ensaística, os conceitos nunca formam um encadeamento lógico retilíneo, “um *continuum* de operações”, pois o pensamento, ligado intimamente à coisa, nunca avança em um único sentido; “em vez disso, os vários momentos se entrelaçam como num tapete”, de modo que “da densidade dessa tessitura depende a fecundidade dos pensamentos” (ADORNO, 2012a, p. 30). Paradoxalmente, o ensaio se comporta



“metodicamente sem método”, ao passo que “os elementos discretamente separados entre si são reunidos em um todo legível”: “essa configuração é um campo de forças, assim como cada formação do espírito, com o olhar do ensaio, deve se transformar em um campo de forças” (ADORNO, 2012a, p. 30-31). No ensaio, o pensamento tenta reunir com liberdade todos os elementos que encontra no objeto, sem insistir “caprichosamente em alcançar algo para além das [...] mediações históricas, nas quais está sedimentada a sociedade como um todo”, compreendendo seu “teor de verdade como algo histórico por si mesmo” (ADORNO, 2012a, p. 27). Tal como Odisseu era tomado de grande admiração diante de uma nau bem construída, de um rebanho bem cuidado ou de uma história bem contada, com seu olhar perspicaz e penetrante, assim Adorno admirava, com a mesma curiosidade de uma criança, cada fenômeno cultural tematizado em seus ensaios, como se fosse um tesouro reluzente, sempre virando suas facetas para refletir à luz – por certo, não para enxergar a luz, mas para ver o iluminado.

## Primazia do objeto

Sob a pele das palavras há cifras e códigos.  
[...] Que tristes são as coisas, consideradas sem ênfase.

Carlos Drummond de Andrade, *A flor e a náusea*.

A cisão de sujeito e objeto, como bem lembra o velho Adorno, é tanto real quanto aparente: real e verdadeira “porque, no âmbito do conhecimento, dá expressão à real separação, à cisão da condição humana, algo que veio a ser mediante coerção”; aparente e falsa “porque a cisão que veio a ser não pode ser hipostasiada nem magicamente transformada em algo invariante” (ADORNO, 1995, p. 182-183). Ambos os conceitos possuem seus próprios equívocos, tal como a vida e a linguagem os prescreveram, como sedimentos históricos. Da mesma maneira que a palavra sujeito pode se referir tanto a um indivíduo particular de carne e osso quanto a uma abstrata consciência cognoscente, a palavra objeto também evoca tanto uma existência material quanto um constructo inteligível. Essa ambiguidade não pode ser desfeita por nenhum refinamento de definição conceitual ou nova terminologia artificial de caráter nominalista. É possível apenas representar abstratamente uma consciência sem existência material, que não seja a própria síntese de ambos os aspectos como figura humana, simultaneamente particular e universal, assim como nenhum objeto está dado de antemão no espírito como coisa pensada, independentemente de qualquer recepção sensorial ou relação social concreta. Embora não seja possível deixar de pensar sujeito e objeto como realidade cindida, é perfeitamente possível compreender essa cisão como uma ilusão socialmente necessária, na medida em que o trabalho de mediação reintegra conceitualmente seus aspectos em uma unidade, sem necessariamente afirmá-la como síntese realizada. Caso contrário, “no momento em que a separação é fixada sem mediação, ela se torna ideologia, precisamente sua forma normal”, cuja crítica está reservada ao ensaio por excelência (ADORNO, 1995, p. 183). A imagem de um estado originário, seja no tempo ou fora dele, no qual vigora a serena identificação de sujeito e objeto, foi por muito tempo uma nostalgia romântica em relação ao mundo arcaico: “filosofia é, na verdade, nostalgia”, dizia Novalis, “o impulso de se sentir em casa em toda parte” (NOVALIS, 1978, p. 675). Hoje, no entanto, essa imagem sobrevive apenas como logro. Regredir a um estado permanente de indiferenciação entre ambos tampouco seria suficiente para solucionar a questão. Até mesmo a dialética platônica já reconheceu que a existência de uma unidade exige o múltiplo como

*conditio sine qua non* da síntese. O ensaio torna isso manifesto e, ao invés de se encerrar no momento subjetivo, detém-se com minúcia na própria coisa. É por isso que “o ensaio é mais dialético do que a dialética, quando esta discorre sobre si mesma” (ADORNO, 2012a, p. 39). Com uma observação atenta, penetrante e paciente do objeto, efetuando a leitura de suas diversas camadas de sentido, como que diante de um palimpsesto, o crítico se aprofunda nele em um ritmo intermitente de reflexão, compondo e expondo conceitualmente suas mediações:

O pensamento é profundo por se aprofundar em seu objeto, e não pela profundidade com que é capaz de reduzi-lo a uma outra coisa. [...] Ele [o ensaio] unifica livremente pelo pensamento o que se encontra unido nos objetos de sua livre escolha. [...] O ensaio abandona o cortejo real em direção às origens, que conduz apenas ao mais derivado, ao Ser, à ideologia que duplica o que de qualquer modo já existe, sem que, no entanto, desapareça completamente a ideia de imediatez, postulada pelo próprio sentido da mediação. Para o ensaio, todos os graus do mediado são imediatos, até que ele comece sua reflexão (ADORNO, 2012a, p. 27-28).

A crítica imanente preconizada por Adorno confere prioridade ao objeto – inclusive o sujeito possui seu aspecto coisal –, e é justamente nesse ponto que o ensaio como forma subverte o conceito tradicional de método como *intentio recta*. Na teoria tradicional, o método deve aparecer sempre como algo pronto que intervém e manipula o objeto a partir de fora, algo que permanece inalterado antes e depois dos resultados, para legitimar a validade de seus próprios procedimentos, firmando-se em uma autoridade proclamada para si mesma. Por seu turno, a crítica imanente como *intentio obliqua* desperta desconfiança, pois assume um caminho indireto e sinuoso na composição conceitual do objeto. O ensaio quer estabelecer a primazia do objeto: “o que determina o ensaio é a unidade de seu objeto”, assim como “a unidade de teoria e experiência que o objeto acolhe”, de modo que aquela soberania em sua tomada de posição não é algo vago, pois está delimitada pelo conteúdo; “sua totalidade, a unidade de uma forma construída a partir de si mesma, é a totalidade do que não é total, uma totalidade que, também como forma, não afirma a tese da identidade entre pensamento e coisa” (ADORNO, 2012a, p. 36). O ensaio possui um caráter essencialmente dialético porque “obriga a pensar a coisa, desde o primeiro passo, com a complexidade que lhe é própria”, assim como obriga a enfrentar as contradições e dificuldades que a coisa apresenta ao pensamento a cada passo (ADORNO, 2012a, p. 33). Sem o interesse enfático pela coisa, o pensamento permanece tão infecundo quanto um campo no inverno.

Em seu sentido mais imediato, o ensaio é uma tentativa. Ele desperta na teoria tradicional uma desconfiança em relação ao seu rigor metodológico e sua condição de objetividade, devido ao abalo da segurança e do sentimento de controle em relação ao objeto, pela ausência de garantias. Diante da preocupação obsessiva com o tratamento adequado dos dados empíricos, o ensaio apresenta uma atitude mais serena ao meditar com paciência a respeito de objetos particulares e marginais que permeiam mais imediatamente a experiência subjetiva, algo inadequado à desejável delimitação científica do objeto investigado, que pretende garantir o caminho direto aos dados concretos e à determinação de seus traços universais e necessários. Essas características do ensaio revelam por contraste que as ciências particulares nunca levam em consideração o caráter não delimitável da verdade, que torna o próprio ensaio refratário às tentativas de prescrição de seu âmbito de competência e determinação das regras de seu jogo livre. Aos olhos das ciências positivas, “quem interpreta, em vez de simplesmente registrar e classificar, é estigmatizado como alguém que desorienta a inteligência para um devaneio impotente” (ADORNO, 2012a, p. 17). No entanto,

o ensaio tem a ver com os pontos cegos de seus objetos. Ele quer desencavar, com os conceitos, aquilo que não cabe em conceitos, ou aquilo que, pelas contradições em que os conceitos se enredam, acaba revelando que a rede de objetividade desses conceitos é meramente um arranjo subjetivo. Ele quer polarizar o opaco, liberar as forças aí latentes. Ele se esforça em chegar à concreção do teor determinado no espaço e no tempo; quer construir uma conjunção de conceitos análoga ao modo como estes se acham conjugados no próprio objeto (ADORNO, 2012a, p. 44-45).

Para as ciências particulares – e para todo pensamento sistemático – o conhecimento consiste em um ter, enquanto que, para a filosofia, a verdade consiste em um ser. Benjamin, que provavelmente foi quem ensinou as lições filológicas mais importantes a Adorno, afirmara que “a verdade, presentificada no bailado das ideias expostas, furta-se a toda e qualquer projeção no domínio do conhecimento”, pois o objeto do conhecimento é “determinado pela necessidade de ser apropriado pela consciência”, enquanto a verdade se presta a uma exposição contemplativa de si mesma (BENJAMIN, 2013a, p. 17). Na teoria tradicional, o método é empregado como o salto de um animal em direção à presa, com o desejo de agarrá-la e devorá-la de uma só vez e de uma vez por todas: “porque o espírito, meus irmãos, é um estômago! [...] Conhecer é um prazer para quem tem vontade de leão”

(NIETZSCHE, 1977, p. 184). Com o método positivo, entendido como caminho reto em direção à meta de aquisição do conhecimento, deseja-se efetuar uma apropriação do objeto na condição de propriedade do espírito, decompondo-o e construindo uma relação de identidade entre objeto e pensamento, porém insciente dessa antiga descoberta filosófica da doutrina platônica das ideias: o “postulado segundo o qual o objeto do conhecimento não coincide com a verdade” (BENJAMIN, 2013a, p. 18). O método *more geometrico* descarta o problema filosófico da composição e exposição, como se a verdade não estivesse abrigada no próprio âmbito da linguagem: “o método que, para o conhecimento, é um caminho para chegar ao objeto de apropriação – ainda que pela sua produção na consciência –, para a verdade, é a exposição contemplativa de si mesma e, por isso, algo dado juntamente com ela como forma” (BENJAMIN, 2013a, p. 18). A filosofia dominada pelo *esprit de système* “corre o risco de se acomodar a um sincretismo que tenta capturar a verdade numa teia de aranha estendida entre várias formas de conhecimento, como se ela voasse de fora para cair aí” (BENJAMIN, 2013a, p. 16). Contudo, “a verdade”, diz Benjamin, “é descoberta na essência da linguagem” (BENJAMIN, 2009a, p. 116). Ciente da lição benjaminiana, Adorno enfatiza que a separação rígida de sujeito e objeto implica um procedimento em que “o conteúdo, uma vez fixado conforme o modelo da sentença protocolar”, passa a ser “indiferente à sua forma de exposição”, considerada “alheia às exigências do assunto” (ADORNO, 2012a, p. 18). A busca por um purismo científico, que afeta também a filosofia, conduz à consideração irrefletida de que qualquer expressão subjetiva na apreensão do objeto é uma ameaça ao ideal de objetividade científica. Após a tentativa de eliminar a atividade do sujeito na elaboração interpretativa dos dados, a teoria tradicional pretende alcançar a integridade do objeto, almejando um acesso direto, como se houvesse um objeto nu e cru: “a lógica mais recente denuncia as palavras cunhadas pela linguagem como moedas falsas, que será melhor substituir por fichas neutras” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 18). Nesse sentido,

a exposição é, por isso, mais importante para o ensaio do que para os procedimentos que, separando o método do objeto, são indiferentes à exposição de seus conteúdos objetivados. O “como” da expressão deve salvar a precisão sacrificada pela renúncia à delimitação do objeto, sem todavia abandonar a coisa ao arbítrio de significados conceituais decretados de maneira definitiva. Nisso, Benjamin foi o mestre insuperável (ADORNO, 2012a, p. 29).

Invariavelmente, após destroçar a carne viva e devorar a presa, a teoria tradicional deixa para trás toda a ossatura, saciada no espírito e no coração. Ela gostaria de sem grandes dificuldades ser capaz de posicionar todos os conceitos como ladrilhos em uma fonte: “o que importa não é aquela satisfação que, para os homens, se chama ‘verdade’, mas a ‘*operation*’, o procedimento eficaz” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 18). Para o ensaio, no entanto, seria o caso de tentar construir um mosaico, sem dispor de todas as peças, fadado a estar incompleto, mas suficientemente composto para que a imagem do todo se deixe apenas entrever nos fragmentos. Entre as diversas objeções levantadas pelo ensaio está a de que ele justamente privilegia o fragmentário e fugaz em detrimento do universal e eterno. De fato, isso ocorre: o ensaio como forma “não segue as regras do jogo da ciência e da teoria organizadas, segundo as quais, como diz a formulação de Spinoza, a ordem das coisas seria o mesmo que a ordem das idéias” e, portanto, “se revolta sobretudo contra a doutrina, arraigada desde Platão, segundo a qual o mutável e o efêmero não seriam dignos de filosofia; revolta-se contra essa antiga injustiça cometida contra o transitório, pela qual este é novamente condenado no conceito” (ADORNO, 2012a, p. 25). O ensaio “não quer procurar o eterno no transitório, nem destilá-lo a partir deste, mas sim eternizar o transitório”, como algo que, em linguagem benjaminiana, merece ser salvo do esquecimento (ADORNO, 2012a, p. 27). Tal como Lukács já observara: “o ensaio circunscreve um mundo inteiro para suspender [*aufzuheben*] o existente no eterno, precisamente em sua singularidade” (LUKÁCS, 2017, p. 52). No ensaio, o pensamento adquire profundidade à medida que se aprofunda no objeto, não quando é bem-sucedido em abstraí-lo em favor de conceitos universais que o dissolvem irremediavelmente. Adorno volta seu olhar para essa escória do mundo dos fenômenos e realiza a crítica imanente da filosofia que atribui dignidade somente ao universal e apenas se ocupa do particular na medida em que este possa servir como exemplo daquele. O ensaio “tira todas as consequências da crítica ao sistema [...], leva em conta a consciência da não identidade, mesmo sem expressá-la; é radical no não radicalismo, ao se abster de qualquer redução a um princípio e ao acentuar, em seu caráter fragmentário, o parcial diante do total” (ADORNO, 2012a, p. 24-25). Adorno enfatiza que a realidade não se identifica com o domínio da abstração na condição de uma ordem sem lacunas, e “o ensaio recua, assustado, diante do dogma, que atribui dignidade ontológica ao resultado da abstração, ao conceito invariável no tempo, por oposição ao individual nele subsumido” (ADORNO, 2012a, p. 25). Ele advoga consequentemente que verdade e história não são opostos irreconciliáveis: “se a verdade tem, de fato, um núcleo temporal, então o conteúdo histórico se torna, em sua

plenitude, um momento integral dessa verdade” (ADORNO, 2012a, p. 26). Em diálogo com os representantes da fenomenologia e da ontologia, Adorno destaca que, “no ensaio enfático, o pensamento se desembaraça da ideia tradicional de verdade”, cujo núcleo conserva a estática em detrimento da dinâmica, como se ambos não fossem dialeticamente mediados (ADORNO, 2012a, p. 27). Nem mesmo os mais elevados níveis da abstração outorgariam ao pensamento maior solenidade ou autoridade, muito pelo contrário, quanto mais se distancia da coisa, tanto mais volátil se torna o pensamento, e o ensaio se propõe precisamente a refletir e elaborar a experiência de perda nessa cisão. A fragilidade dessa tentativa testemunha a tenacidade do princípio de identidade.

## IV. MITO E RAZÃO

O medo dá origem ao mal. O homem coletivo sente a necessidade de lutar. O orgulho, a arrogância, a glória enchem a imaginação de domínio. São demônios os que destroem o poder bravio da humanidade.

Chico Science, *Monólogo ao pé do ouvido*.

### Ciência, técnica e progresso

Science! true daughter of Old Time thou art!  
Who alterest all things with thy peering eyes.  
Why preyest thou thus upon the poet's heart,  
Vulture, whose wings are dull realities?  
How should he love thee? or how deem thee wise,  
Who wouldst not leave him in his wandering  
To seek for treasure in the jewelled skies,  
Albeit he soared with an undaunted wing?  
Hast thou not dragged Diana from her car,  
And driven the Hamadryad from the wood  
To seek a shelter in some happier star?  
Hast thou not torn the Naiad from her flood,  
The Elfin from the green grass, and from me  
The summer dream beneath the tamarind tree?

Edgar Allan Poe, *Sonnet — To Science*.

Os *Grundrisse* guardam uma belíssima passagem de Marx a respeito da relação entre as formas artísticas e o desenvolvimento material da sociedade, a partir da qual é possível começar a abordar o intrincado entrelaçamento de mito, razão e progresso técnico-científico. Ele comenta que,

na arte, é sabido que determinadas épocas de florescimento não guardam nenhuma relação com o desenvolvimento geral da sociedade, nem, portanto, com o da base material, que é, por assim dizer, a ossatura de sua organização. [...] Para certas formas de arte, a epopeia, por exemplo, é até mesmo reconhecido que não podem ser produzidas em sua forma clássica, que fez época, tão logo entra em cena a produção artística enquanto tal; que, portanto, no domínio da própria arte, certas formas significativas da arte só são possíveis em um estágio pouco desenvolvido do desenvolvimento artístico. Se esse é o caso na relação dos diferentes gêneros artísticos no domínio da arte, não surpreende que seja também o caso na relação do domínio da



arte como um todo com o desenvolvimento geral da sociedade. A dificuldade consiste simplesmente na compreensão geral dessas contradições. [...] Sabe-se que a mitologia grega foi não apenas o arsenal da arte grega, mas seu solo. A concepção da natureza e das relações sociais, que é a base da imaginação grega e, por isso, da [mitologia] grega, é possível com máquinas de fiar automáticas, ferrovias, locomotivas e telégrafos elétricos? Como fica Hefesto diante de Roberts et Co., Zeus diante do para-raios e Hermes diante do Crédit Mobilier? Toda mitologia supera, domina e plasma as forças da natureza na imaginação e pela imaginação; desaparece, por conseguinte, com o domínio efetivo daquelas forças. Em que se converte a Fama ao lado da Printing House Square? A arte grega pressupõe a mitologia grega, *i.e.*, a natureza e as próprias formas sociais já elaboradas pela imaginação popular de maneira inconscientemente artística. Esse é seu material. Não uma mitologia qualquer, *i.e.*, não qualquer elaboração artística inconsciente da natureza (incluído aqui tudo o que é objetivo, também a sociedade). A mitologia egípcia jamais poderia ser o solo ou o seio materno da arte grega. Mas, de todo modo, [pressupõe] *uma* mitologia. Por conseguinte, de modo algum um desenvolvimento social que exclua toda relação mitológica com a natureza, toda relação mitologizante com ela; que, por isso, exige do artista uma imaginação independente da mitologia. De outro lado: é possível Aquiles com pólvora e chumbo? Ou mesmo a *Iliada* com a imprensa ou, mais ainda, com a máquina de imprimir? Com a alavanca da prensa, não desaparecem necessariamente a canção, as lendas e a Musa, não desaparecem, portanto, as condições necessárias da poesia épica? Mas a dificuldade não está em compreender que a arte e o *epos* gregos estão ligados a certas formas de desenvolvimento social. A dificuldade é que ainda nos proporcionam prazer artístico e, em certo sentido, valem como norma e modelo inalcançável. Um homem não pode voltar a ser criança sem se tornar pueril. Mas não o deleita a ingenuidade da criança, e não tem ele próprio novamente que aspirar a reproduzir a sua verdade em um nível superior? Não revive cada época, na natureza infantil, o seu próprio caráter em sua verdade natural? Por que a infância histórica da humanidade, ali onde se revela de modo mais belo, não deveria exercer um eterno encanto como um estágio que não volta jamais? Há crianças mal-educadas e crianças precoces. Muitos dos povos antigos pertencem a esta última categoria. Os gregos foram crianças normais. O encanto de sua arte, para nós, não está em contradição com o estágio social não desenvolvido em que cresceu. Ao contrário, é seu resultado e está indissolivelmente ligado ao fato de que as condições sociais imaturas sob as quais nasceu, e somente das quais poderia nascer, não podem retornar jamais (MARX, 2011b, p. 62-64).

Ao considerarem a natureza da poesia homérica e, especialmente, os episódios da *Odisseia*, Adorno e Horkheimer comentam que “Nietzsche conhecia como poucos, desde Hegel, a dialética do esclarecimento” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 47). Como

podemos depreender da passagem acima, Marx aparentemente não está incluso nesse grupo de seletos, particularmente se observarmos com atenção a maneira como ele considera perdidas tanto a base material quanto a consciência mítica daquele momento da sociedade grega. Que o moderno progresso técnico-científico tenha suplantado as forças materiais da antiga sociedade grega a ponto de os heróis épicos e os deuses olímpianos ficarem humilhados e oprimidos pelo poder da indústria e das máquinas, não é o questionável. No entanto, o que dizer da consciência mítica do mundo? Marx aponta para uma infância da humanidade irremediavelmente perdida, em que a força da imaginação grega ainda superava suas forças produtivas materiais. Certamente, o desenvolvimento da máquina de escrever e o surgimento da imprensa solapam as necessárias condições sociais de vida da poesia épica como a forma em que era possível literalmente cantar a ira de Aquiles e a astúcia de Odisseu. Contudo, ao apreciar com admiração nostálgica a composição artística do passado e considerar o aumento do domínio técnico da natureza como responsável pela dissolução daqueles poderes plasmados pela imaginação no mito, a passagem de Marx negligencia um aspecto central da dialética do esclarecimento, a reposição dessas mesmas forças do mito no interior do pensamento conceitual esclarecido, muito embora sua obra tenha situado precisamente o fetichismo no seio da sociedade burguesa. Embora ilumine muitos aspectos do objeto, vale a anotação benjaminiana, “a teoria marxista da arte: ora presunçosa, ora escolástica” (BENJAMIN, 2009b, p. 507).

É certo que, na passagem do mito ao esclarecimento, previa-se o desencantamento do mundo. A meta era a superação do mito em favor do conhecimento científico que presidiria o domínio técnico da natureza. Em um exame atento da modernidade, é possível rastrear alguns elementos que vieram a compor sua base normativa, estabelecidos com as revoluções burguesas e elevados a princípios da filosofia iluminista. Em Kant, a questão remete ao texto seminal *Resposta à pergunta: o que é esclarecimento?* (1783). A formulação kantiana contribuiu sobremaneira para a construção do imaginário de toda uma época, situando-se no período inicial da tomada de consciência a respeito de nosso tempo histórico, quando se intensificava o processo civilizatório baseado no progresso científico e na ampliação do domínio técnico da vida. Kant afirmara categoricamente que

*esclarecimento é a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo. O homem é o próprio culpado dessa menoridade se a causa dela não se encontra na falta de*

entendimento, mas na falta de decisão e de coragem de servir-se de si mesmo sem a direção de outrem. *Sapere aude!* Tenha coragem de fazer uso de teu *próprio* entendimento! Tal é o lema do esclarecimento (KANT, 1985, p. 100).

Kant enxergava mais adiante no caminho do esclarecimento a possibilidade de que a humanidade não mais estivesse submetida ao domínio da ignorância, da violência e do arbítrio alheio, pois estabeleceria por si e para si suas próprias leis, tendo como fundamento único a razão, esse atributo inalienável do indivíduo moderno. Na primeira metade do século XX, ao conceberem a *Dialética do esclarecimento*, Adorno e Horkheimer realizaram, por assim dizer, uma espécie de reavaliação histórico-filosófica da *Aufklärung*:

no sentido mais amplo do progresso do pensamento, o esclarecimento tem perseguido sempre o objetivo de livrar os homens do medo e de investi-los na posição de senhores. Mas a terra totalmente esclarecida resplandece sob o signo de uma calamidade triunfal. O programa do esclarecimento era o desencantamento do mundo. Sua meta era dissolver os mitos e substituir a imaginação pelo saber. [...] A técnica é a essência desse saber, que não visa conceitos e imagens, nem o prazer do discernimento, mas o método, a utilização do trabalho de outros, o capital (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 17-18).

A ciência e a técnica modernas desempenham papel cada vez mais preponderante no processo do esclarecimento, o progresso tanto no domínio da natureza interna e externa, quanto no domínio da vida individual e coletiva, promovendo a conquista de uma capacidade cada vez maior de sistematização do pensamento e da realidade, bem como a ampliação da forma de raciocínio que possibilita a adequação mais perfeita possível entre meios e fins. Em suma, o esclarecimento, por meio do número, da quantificação, da matematização, da estatística e da calculabilidade, deveria tornar a vida previsível e, portanto, administrável. O progresso técnico-científico se apresenta como parte central do projeto do esclarecimento, implicando um processo contínuo de intelectualização, sistematização, racionalização e desencantamento do mundo, que visa promover o ser humano à condição de senhor da natureza, tornando-o capaz de determinar tudo o que há em torno dos temas da vida e da morte: “o que os seres humanos querem aprender da natureza é como empregá-la para dominar completamente a ela e aos seres humanos” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 18).

## Autoconservação do eu idêntico

Viver intensamente só se consegue à custa do eu. Mas o burguês não aprecia nada tanto quanto o seu eu (um eu, na verdade, rudimentarmente desenvolvido).

Hermann Hesse, *O lobo da estepe*.

É fecundo recuar um pouco e compreender em maiores detalhes como o esclarecimento já se desdobra na expressão das imagens arcaicas no interior do próprio mito e na forma como é exposto pela poesia homérica, a fim de compreender em que consiste exatamente a dialética do esclarecimento. Assim como o ensaio, a poesia épica começa *in medias res*. Esta, sim, como forma artística, dirige-se imediatamente para o meio do conjunto de acontecimentos que tem intenção de abordar na narração. Ela prescinde do começo absoluto e focaliza o ponto mais significativo para a exposição da unidade de uma determinada ação elegida como tema do poema: “as epopeias desejam relatar algo digno de ser relatado, algo que não se equipara a todo o resto, algo inconfundível e que merece ser transmitido em seu próprio nome”, algo que, em linguagem benjaminiana, merece ser salvo do esquecimento (ADORNO, 2012b, p. 48). Mesmo as digressões do poeta fazem parte da vida da matéria narrada na medida em que contribuem para a exposição da ação principal. Foi com esse espírito que “Homero compôs a *Odisseia* em torno de uma ação una, e de igual modo a *Iliada*”, pois, tal como é próprio às assim chamadas artes miméticas, “é necessário que haja mimese de um único evento, como ocorre com o enredo, que é a mimese de uma ação, ou seja, de uma ação única e que forma um todo (ARISTÓTELES, 2017, p. 95 [1451a25-35]). As duas narrativas épicas de Homero, a *Iliada* e a *Odisseia*, contam os eventos ocorridos por ocasião da guerra de Troia, respectivamente, as consequências da ira de Aquiles durante a guerra e os percalços da viagem de Odisseu – Ulisses, na tradição romana – em sua tentativa de retorno a Ítaca após a guerra. No contexto das duas epopeias homéricas, são dois os grandes temas épicos que possibilitam a expressão dos mais elevados valores associados à coragem, à honra e, propriamente, ao *kleos*: justamente a guerra e a viagem marítima. O termo *kleos* designa a glória imperecível, que consiste em ter o nome e os feitos entoados nas canções populares para sempre, especialmente, após a morte irremediável do corpo: “o feito heróico se enraíza na vontade de escapar ao envelhecimento e à morte”, no desejo de vencer a finitude humana, “acolhendo-a em vez de a sofrer, tornando-a a aposta de uma vida que toma,

assim, o valor exemplar e que os homens celebrarão como modelo de ‘glória imorredoura’” (VERNANT, 1970, p. 40). O poema épico de Homero comentado com interesse por Adorno e Horkheimer na *Dialética do esclarecimento* é a *Odisseia*, transmitida como parte integrante de um conjunto de poemas perdidos sobre o *nostos*, a designação grega do retorno, que consistem em narrativas sobre o regresso dos gregos às suas respectivas pátrias, quando vencida a guerra de Troia e saqueada a cidadela sagrada de Príamo – precisamente de onde recebemos a palavra nostalgia. O próprio discurso homérico, em certo sentido, já faz parte de um momento de estilização nostálgica do passado, uma vez que cantar a ira de Aquiles e os percalços ao retorno do varão astucioso já é uma tentativa de preservar a imagem de algo que se perde irremediavelmente. De todo modo, a história da *Odisseia* se centra em uma única ação, anunciada no próêmio do Canto I, mas também resumida de maneira emblemática por Aristóteles em sua *Poética*:

um homem vagueia solitário durante muitos anos longe de seu país, sempre sob a vigilância de Posêidon, entretanto, em sua casa, as coisas ocorrem de tal modo que seus bens estão sendo dilapidados pelos pretendentes de sua mulher, e seu filho, acometido por conspirações; maltratado por intempéries ele, enfim, regressa e, após se fazer reconhecer por alguns, ataca os adversários e se salva, destruindo os inimigos. Eis o que é próprio ao argumento, tudo o mais são episódios (ARISTÓTELES, 2017, p. 147 [1455b15-25]).

A jornada de Odisseu é repleta de travessia e travessura. Os perigos enfrentados em seu retorno à Ítaca são numerosos e numinosos, muitos dos quais ele não poderia ter escapado sem auxílio, embora astucioso [*polytropos*], possuidor de uma inteligência que percorre muitos lugares e conhece muitos caminhos. Os episódios mencionados por Aristóteles se configuram sempre como ameaças terríveis ao herói, uma vez que desaparecer no mar sem deixar vestígios, permanecer preso para sempre em uma ilha inabitada por quaisquer outros seres humanos ou, então, morrer uma morte inglória, sozinho em terra estrangeira e distante, são todas maneiras de comprometer não apenas a realização do *nostos* como também a conquista do *kleos*. Nas diversas situações em que Odisseu necessita ser astucioso para salvar a si mesmo e aos companheiros, há perigo de dissolução da identidade pessoal, geralmente acompanhada da morte que consuma o esquecimento, de modo a não permanecer na memória dos vivos. O esquecimento tem, pelo menos, dois aspectos ao longo dos episódios da

*Odisseia*: ora se trata de um esquecimento de si, da identidade pessoal e da própria origem; ora se trata de um esquecimento perante os demais, no sentido da morte inglória e irremediável, que não deixa legado de qualquer feito memorável. O primeiro aspecto está mais ressaltado no episódio em que Odisseu e seus companheiros desembarcam na terra dos Lotófagos, onde continuavam a sofrer enorme perigo, uma vez que “/94 [...] quem entre eles comesse o fruto do lótus, doce como mel, /95 já não queria voltar para dar notícia, ou regressar para casa; /96 mas queriam permanecer ali, entre os Lotófagos, /97 mastigando o lótus, olvidados do seu retorno” (HOMERO, 2011, p. 260 [*Od.*, IX, v. 94-97]). O segundo aspecto é mais proeminente quando Odisseu e seus companheiros se encontram entre os Lestrígones, gigantes vorazes, que se revelam comedores de carne humana, aventura que se sucede pouco antes de chegarem à ilha da feiticeira Circe, a deusa de belas tranças, filha de Hélio. Não obstante, há também a fusão de ambos os aspectos em outros contextos, como quando Odisseu, “/13 [...] que tanto desejava regressar à mulher”, ao filho e aos pais, encontra-se cativo na ilha de “/14 Calipso, ninfa divina entre as deusas, [que o] retinha /15 em côncavas grutas, ansiosa que se tornasse seu marido” (HOMERO, 2011, p. 119 [*Od.*, I, v. 13-15]). Até o melhor dos metais, quando batido em excesso, torna-se quebradiço, e também o coração de Odisseu, abatido de grande tristeza em meio a tantos perigos e constrições. Somente após o apelo de Atena diante de Zeus e dos demais deuses olímpicos, Hermes é finalmente enviado à ilha de Calipso para anunciar a determinação de que ele, enfim, retorne à Ítaca:

/48 “[...] arde-me o espírito pelo fogueiro Ulisses, /49 esse desgraçado, que longe dos amigos se atormenta /50 numa ilha rodeada de ondas no umbigo do mar. /51 É uma ilha frondosa, onde tem sua morada a deusa /52 filha de Atlas de pernicioso pensamento – esse que do mar /53 conhece todas as profundezas e segura ele mesmo /54 as colunas potentes, que céu e terra separados mantém. /55 Sua filha retém aquele homem desgraçado, /56 e sempre com palavras implorantes e suaves /57 o encanta, para que Ítaca olvide; mas Ulisses desejoso /58 de no horizonte ver subir o fumo da sua terra /59 tem vontade de morrer – e o teu coração /60 não se comove, Olimpo! Não foi Ulisses /61 quem junto às naus dos Argivos na vasta Troia /62 sacrificios te ofereceu? Contra ele te encolerizas, ó Zeus?” /63 Em resposta à filha falou Zeus, que comanda as nuvens: /64 “Que palavra passou além da barreira dos teus dentes? /65 Como me esqueceria eu do divino Ulisses, cujo espírito /66 supera o de qualquer outro homem e aos deuses imortais, /67 que o vasto céu detêm, nunca faltou com sacrificios? /68 Mas Posêidon, que cerca a terra, sem trégua se lhe opõe, /69 por causa do Ciclope a quem Ulisses cegou a vista – /70 ao divino Polifemo, que mais força tem entre todos os Ciclopes. /71 Foi a

ninfa Toosa que o deu à luz – a filha de Fórcis, /72 aquele que rege o mar nunca cultivado – /73 depois de se unir a Posêidon em côncavas grutas. /74 Desde esse dia Posêidon, o deus que faz tremer a terra, /75 embora sem matar Ulisses, fá-lo vaguear para longe da pátria. /76 Mas nós aqui presentes acordemos o seu regresso; /77 e Posêidon deixará a sua ira: contra todos os imortais, /78 à sua revelia, só, contra todos, lutar não conseguiria”. /79 A Zeus respondeu Atena, a deusa de olhos esverdeados: /80 “Pai de todos nós, mais excelso dos soberanos, /81 se agrada aos corações dos deuses bem-aventurados /82 que o sagaz Ulisses regresse a sua casa /83 enviemos agora Hermes mensageiro, Matador de Argos, /84 à ilha de Ogígia para que rapidamente anuncie /85 à ninfa de bela cabeleira a nossa vontade: /86 que o paciente Ulisses a sua casa regresse [...]” (HOMERO, 2011, p. 120-122 [*Od.*, I, v. 48-86]).

Embora destinado a regressar à Ítaca, a jornada de Odisseu é longa e cheia de intempéries. Ele alcança o limiar da morte e do esquecimento junto aos Ciclopes, que não demonstravam qualquer respeito pela *xenia*, a designação grega da hospitalidade, cuja determinação é a atitude acolhedora e generosa do anfitrião para com seu hóspede estrangeiro – precisamente de onde recebemos um dos componentes da palavra xenofobia. Cativos na caverna de Polifemo, conservados como alimento para saciar o espírito voraz e o apetite do Ciclope, o astucioso e divino Odisseu de mil ardis precisa arquitetar uma artimanha para salva a si e aos companheiros. Na narração desse episódio, são requeridas a paciência e a cumplicidade do leitor para acompanhar de perto o espírito homérico na letra de Frederico Lourenço:

/315 Fazendo muito barulho, o Ciclope foi com os gordos rebanhos /316 para o monte. E ali fiquei, revolvendo no fundo do coração /317 como poderia vingar-me dele, se Atena ouvisse a minha prece. /318 E aquilo que no coração me pareceu ser o melhor foi isto. /319 Havia ali junto do curral um grande tronco de oliveira /320 verde, que ele cortara para depois o usar como cajado, /321 quando secasse. Ao olharmos para o tronco pareceu-nos /322 tão grande como o mastro de uma escura nau de vinte remos, /323 uma nau de carga, que atravessa o vasto abismo do mar. /324 Assim era o seu tamanho, de comprimento e largura. /325 Aproximei-me do tronco e dele cortei a extensão de uma braça, /326 que dei aos companheiros, para fazerem o alisamento. /327 Enquanto eles alisavam o tronco, eu fiquei em pé a aguçar /328 a ponta, endurecendo-a em seguida no fogo ardente. /329 Depois escondi o tronco debaixo do esterco que estava /330 espalhado na gruta em grandes quantidades. /331 Ordenei aos companheiros que lançassem as sortes, /332 para ver quem ousaria ajudar-me a levantar o tronco /333 para fazer girar no olho, quando sobre o Ciclope se abatecesse /334 o doce sono. E a sorte calhou àqueles que eu próprio

teria /335 escolhido: eram quatro, mas comigo passávamos a cinco. /336 Ao cair da tarde voltou ele, com os rebanhos de linda lã. /337 Logo conduziu para a ampla gruta os gordos rebanhos – /338 todos os animais: nenhum deixou no recinto com alta vedação, /339 ou porque suspeitava alguma coisa, ou porque um deus lhe dissera. /340 Levantou e voltou a pôr no lugar a grande pedra da porta /341 e sentou-se a ordenhar as ovelhas e as cabras balidoras, /342 uma de cada vez; e debaixo de cada uma pôs a cria dela. /343 Depois que se afadigara, desempenhando estas tarefas, /344 de novo agarrou dois homens e deles fez a sua refeição. /345 Então, aproximei-me do Ciclope e dirigi-lhe a palavra, segurando /346 na mão uma tigela com motivos de hera, cheia de escuro vinho: /347 “Ó Ciclope, olha, bebe este vinho! Já que devoras carne humana, /348 então fica a saber como era a bebida que trazíamos na nossa nau. /349 Trazia-te este vinho como libação, esperando que te apiedasses /350 de mim e me mandasses para casa. Mas estás louco, insuportável! /351 Homem cruel! Como é que no futuro virão outros homens /352 aqui ter, visto que o teu procedimento vai além do absurdo?” /353 Assim falei. Ele pegou na taça e bebeu. Maravilhosamente se alegrou, /354 ao beber o vinho doce. E pediu logo para beber uma segunda vez. /355 “Dá-me mais, com generosidade! E já agora diz-me o teu nome, /356 para que te dê um presente de hospitalidade que te alegrará. /357 Entre os Cyclopes, a terra que dá cereais produz /358 vinho em grandes cachos, que a chuva de Zeus faz crescer. /359 Mas esta bebida é ambrosia misturada com néctar”. /360 Assim falou; e de novo lhe ofereci o vinho frizante. /361 Três vezes lhe dei de beber; três vezes esvaziou a tigela, /362 na sua estupidez. Depois que o vinho deu a volta ao Ciclope, /363 assim lhe falei, socorrendo-me de palavras doces como mel: /364 “Ó Ciclope, perguntaste como é o meu nome famoso. Vou dizer-te, /365 e tu dá-me o presente de hospitalidade que prometeste. /366 Ninguém é como me chamo. Ninguém chama-me /367 a minha mãe, o meu pai, e todos os meus companheiros”. /368 Assim falei; e ele respondeu logo, com coração impiedoso: /369 “Será então Ninguém o último que comerei entre os teus /370 companheiros: será esse o teu presente de hospitalidade”. /371 Falou e logo em seguida caiu para trás, e ali ficou deitado /372 com o grosso pescoço de banda; e dominou-o o sono, /373 que tudo conquista. Vinho e bocados de carne humana /374 saíram-lhe como vômito da boca. Arrotou, embriagado. /375 Então fui eu quem enfiou o tronco de baixo das brasas, /376 para que ficasse quente; e todos os comapanheiros /377 incitei, para que nenhum perdesse a coragem. /378 Quando o tronco de oliveira estava prestes a pegar fogo /379 (apesar de verde), começou a refulgir de modo terrível. /380 Então fui eu que o tirei do fogo; estavam os companheiros /381 à minha volta e um deus insuflou-nos uma grande coragem. /382 Tomaram o tronco de oliveira, aguçado na ponta, /383 e enterraram-no no olho do Ciclope, enquanto eu apoiava /384 contra o tronco o meu peso e fazia que girasse, /385 como o homem que fura com a broca a viga da nau, /386 enquanto os que estão embaixo o fazem dar voltas /387 sem cessar com uma correia que giram de ambos os lados: /388 assim nós tomamos o tronco em brasa e o giramos /389 no seu olho e o sangue correu quente em toda a volta. /390 As pálpebras por cima e as sobrancelhas estavam queimadas /391 pela pupila em chamas, cujas



raízes crepitavam enquanto ardiam. /392 Tal como quando o ferreiro mergulha um grande machado /393 ou picareta em água fria para beneficiar o ferro de ambos os lados – /394 era assim que fervilhava o olho com o tronco de oliveira. /395 O Ciclope dava gritos lancinantes, e toda a rocha da caverna ressoou. /396 Recuamos, aterrorizados, enquanto ele arrancava o tronco /397 do olho, imundo e coberto de abundante sangue. /398 Depois lançou o tronco para longe e, perdido de fúria, /399 chamou alto pelos Cyclopes que viviam ali ao pé, /400 em cavernas nos píncaros ventosos. /401 Eles ouviram os gritos e ali vieram ter de todas as direções; /402 em pé junto à gruta perguntavam-lhe que mal padecia: /403 “Que se passa, Polifemo para gritares desse modo /404 na noite imortal, tirando-nos assim o sono? /405 Será que algum homem mortal te leva os rebanhos, /406 ou te mata pelo dolo e pela violência?” /407 De dentro da gruta lhes deu resposta o forte Polifemo: /408 “Ó amigos, Ninguém me mata pelo dolo e pela violência!” /409 Então eles responderam com palavras aladas: /410 “Se na verdade ninguém te está a fazer mal e estás aí sozinho, /411 não há maneira de fugires à doença que vem de Zeus. /412 Reza antes ao nosso pai, ao soberano Posêidon”. /413 Assim dizendo, foram-se embora. E ri-me no coração, /414 porque os enganara o nome e a irrepreensível artimanha. /415 Mas o Ciclope, gemendo, cheio de terríveis dores, /416 tateava com as mãos até afastar a pedra da porta. /417 Ali se sentou, junto à porta, de braços entendidos, /418 na esperança de apanhar algum de nós que tentasse sair atrás /419 das ovelhas. Tão estulto era que assim pensava apanhar-me. /420 Mas eu deliberei como tudo poderia ocorrer da melhor forma, /421 se eu encontrasse para mim e para os companheiros a fuga /422 da morte. Teci todos os dolos e todas as artimanhas, /423 em defesa da vida: pois avizinhava-se uma grande desgraça. /424 E de todas pareceu-me esta a melhor deliberação. /425 O Ciclope tinha carneiros bem alimentados, de espessa lã, /426 animais grandes e belos, de lã escura da cor das violetas. /427 Estes eu atei uns aos outros sem dizer nada com os vimes /428 em que o Ciclope, esse monstro sem lei, dormia. /429 Juntei três carneiros: o do meio carregava com um homem, /430 mas os outros dois do lado de fora protegiam os companheiros. /431 Três ovelhas levavam um homem. Mas da minha parte – /432 pois o carneiro pareceu-me melhor que todas as ovelhas – /433 agarrei-me às costas dele e enrosquei-me debaixo da lanzuda /434 barriga, todo torcido, mas agarrado com as mãos /435 à lã admirável, com o coração cheio de paciência. /436 E assim esperamos, gemendo, pela Aurora divina. /437 Quando chegou a que cedo desponta, a aurora de róseos dedos, /438 os machos dos rebanhos saíram apressados para pastar, /439 mas as fêmeas baliam nos currais, porque não foram ordenhadas. /440 Na verdade, tinham as tetas inchadas de leite. Mas o amo, /441 cheio de dores terríveis, tateava o dorso de todas as ovelhas, /442 à medida que passam à sua frente. Mas o estulto não percebeu /443 que os companheiros estavam atados debaixo das ovelhas. /444 Em último lugar, foi o carneiro que saiu, carregado com o peso /445 de lã – e com o meu, na grande esperteza do meu stratagem. /446 Sentindo-lhe o dorso, assim falou o forte Polifemo: /447 “Querido carneiro, porque saís assim em último lugar /448 da gruta? Nunca ficaste para trás entre as ovelhas, /449 mas eras sempre o primeiro a pastar a branda flor da erva, /450 com

grandes passadas; o primeiro a chegar às correntes do rio; /451 e o primeiro a mostrar como ansiavas por regressar à casa /452 ao fim da tarde. Mas agora és o último. Será que sentes /453 saudades do olho do teu amo, que um homem mau cegou /454 com os seus miseráveis companheiros, depois de me ter /455 domado o espírito com vinho – Ninguém, que afirmo /456 não ter ainda escapado a morte? Se ao menos fosses capaz /457 de sentir o que sinto, e de obteres a capacidade /458 de falar, para me dizeres onde ele se esconde de minha fúria! /459 Então ele teria os miolos todos espalhados pela gruta afora, /460 depois que eu o tivesse apanhado, e o meu coração sentiria /461 algum alívio dos males que Ninguém me veio a trazer”. /462 Assim dizendo, deixou o carneiro sair pela porta. /463 E quando eles estavam a alguma distância da gruta e do recinto, /464 fui eu o primeiro a largar o carneiro, e logo os desatei a eles. /465 Depressa conduzimos as ovelhas lanzudas, bem gordas, /466 olhando muitas vezes para trás, até chegarmos à nau. /467 E alegraram-se os outros companheiros quando nos viram, /468 porque tínhamos fugido à morte; mas choraram a morte dos outros. /469 Porém não os deixei chorar: com um movimento do sobrolho, /470 proibi cada um. Ordenei-lhes que fizessem embarcar /471 as muitas ovelhas de bela lã e que navegassem sobre o mar salgado. /472 Eles embarcaram e logo e sentaram-se nos bancos. E cada um /473 no seu lugar, percutiram com os remos o mar cinzento. /474 Quando eu estava já à distância de um grito, /475 então falei ao Ciclope com palavras provocadoras: /476 “Ó Ciclope, parece que não eras os amigos de um homem fraco /477 que tinhas a intenção de devorar cruentamente na tua gruta escavada. /478 Os teus atos nefandos tinham mesmo de se abater sobre ti, /479 ó malvado, que não hesitaste em comer os hóspedes em tua casa. /480 Zeus e os outros deuses fizeram recair sobre ti a sua vingança”. /481 Assim falei e ele se encolerizou ainda mais no coração. /482 Arrancou o cimo de uma montanha /483 e atirou-o contra a nau escura. /484 Por pouco não acertou o leme. /485 O mar agitou-se quando nele caiu a rocha. /486 O refluxo, como se fosse a maré, levou logo a nau /487 do mar em direção à terra, atirando-a sobre a praia. /488 Então lancei mão a uma vara cumprida, e para longe /489 impeli a nau; incitando os companheiros, ordenei-lhes /490 com um aceno que remassem, para que fugíssemos /491 da terrível desgraça. Eles por sua vez remaram com afínco. /492 Mas quando chegamos ao dobro da distância anterior, /493 chamei pelo Ciclope. E à minha volta os companheiros /494 tentavam impedir-me, falando com doces palavras: /495 “Teimoso, por que queres provocar a ira de um selvagem? /496 Ainda agora ele atirou um projétil ao mar que fez a nau /497 voltar à costa! Pensamos que íamos morrer ali! /498 E se ele tivesse ouvido a voz de algum de nós, /499 teria atirado um penedo para esmagar as nossas cabeças /500 e as vigas da nau, tal é a força com que lança”. /501 Assim falaram, mas não persuadiram o meu magnânimo coração. /502 Dei-lhe então esta réplica, enfurecido no meu coração: /503 Ó Ciclope, se algum homem mortal te perguntar /504 quem foi que vergonhosamente te cegou o olho, /505 diz que foi Ulisses, saqueador de cidades, /506 filho de Laertes, que em Ítaca tem seu palácio”. /507 Assim falei. Ele deu um grito de dor e respondeu: /508 “Ah, afinal sobre mim se abateu a profecia há muito proferida! /509 Pois havia aqui um vidente, homem alto e bom, /510

Telemo, filho de Êurimo, que era excelente na profecia, /511 e aqui chegou à velhice como vidente dos Ciclopes. /512 Foi ele que me disse que estas coisas se cumpririam no futuro, /513 e que pela mão de Ulisses eu haveria de perder a vista. /514 Fiquei sempre à espera de ver aqui chegar /515 um homem alto e belo, vestido de enorme força. /516 Mas agora é um homem pequeno e insignificante /517 que me cegou, depois de me ter dominado pelo vinho. /518 Mas chega aqui, ó Ulisses, para que te dê presentes de hospitalidade /519 e recomende ao Sacudidor da Terra que te conceda boa viagem. /520 Pois sou filho dele e ele declara ser o meu pai. /521 E será ele a curar-me, se assim lhe aprouver; pois não o fará /522 nenhum homem mortal nem nenhum dos deuses bem-aventurados”. /523 Assim falou. E a resposta que lhe dei foi esta: /524 “Quem me dera ser capaz de te privar da vida /525 e de te mandar para a mansão de Hades! /526 Pois nem mesmo Posêidon curará o teu olho”. /527 Assim falei; e ele invocou logo o soberano Posêidon, /528 levantando as mão em direção ao céu cheio de astros: /529 “Ouve-me, Posêidon de cabelos azuis, Sacudidor da Terra! /530 Se na verdade sou teu filho, e se declaras ser meu pai, /531 concede-me que nunca chegue a sua casa Ulisses, /532 saqueador de cidades, filho de Laertes, que em Ítaca habita. /533 Mas se for seu destino rever a família e regressar /534 ao bem construído palácio e à terra pátria, que regresse tarde /535 e em apuros, tendo perdido todos os companheiros, /536 na nau de outrem, e que em casa encontre muitas desgraças”. /537 Assim rezou; e ouviu-o o deus de cabelos azuis (HOMERO, 2011, p. 267-275 [*Od.*, IX, v. 315-537]).

O aspecto central da *Dialética do esclarecimento* é sua tentativa de expor conceitualmente o processo de autodestruição do esclarecimento, seu retorno ao mito mediante o desdobramento de seu próprio conteúdo contraditório, explicitando de que maneira o pensamento se esclarece pela autoimposição do sofrimento e, ao fazê-lo, o porquê de recusar a realização da felicidade. A tese apresentada por Adorno e Horkheimer na crítica imanente da épica homérica, com foco nos diversos percalços que Odisseu tem de enfrentar em seu retorno à Ítaca, é apresentada da seguinte maneira: “o mito já é esclarecimento, e o esclarecimento acaba por reverter à mitologia” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 15). Os mitos, que o esclarecimento desejava suplantar desde sua origem, já possuíam uma dimensão teórica em relação à matéria narrada, tanto em termos de conteúdo quanto forma. Homero não apenas narra, como também nomeia cada coisa segundo sua natureza, aponta gêneses e origens, expõe e explica o nexos dos acontecimentos no interior do mito: “o cosmo venerável do mundo homérico pleno de sentido se revela como obra da razão ordenadora, que destrói o mito graças precisamente à ordem racional na qual ela o reflete” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 47). As aventuras das quais Odisseu sai vitorioso são sempre

perigosas seduções às quais ele cede e experimenta “como um aprendiz incorrigível e até mesmo, às vezes, impelido por uma tola curiosidade”, e seu conhecimento acerca da própria identidade constante, como também daquilo que possibilita sua conservação diante do perigo, “tira sua substância da experiência de tudo aquilo que é múltiplo, que desvia, que dissolve”, de modo que “o sobrevivente sábio é, ao mesmo tempo, aquele que se expõe mais audaciosamente à ameaça da morte, na qual se torna duro e forte para a vida” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 50). Somente essa mimética dureza de caráter diante da rigidez do mito o fortalece suficientemente para efetuar sua superação. A figura de Odisseu conserva justamente a memória a respeito da autoimposição do sofrimento para dispor da força subjetiva necessária para realizar a melhor adequação entre meios e fins. Ele faz recordar que “a humanidade teve de se submeter a terríveis provações até que se formasse o eu, o caráter idêntico, determinado e viril do homem, e toda infância ainda é de certa forma a repetição disso” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 39). Na astúcia de Odisseu, há uma forma de mimese que se coloca a serviço da dominação. Ele se aprofunda no caráter petrificado e enigmático do mito, assemelhando-se a ele, para ser capaz de vencê-lo. Ele se deixa assimilar pelas forças e pela lógica daquilo quer derrotar, tornando-se tão hostil à morte quanto à consumação da felicidade: “a avaliação das relações de força, que de antemão coloca a sobrevivência na dependência, por assim dizer, da confissão da própria derrota e virtualmente da morte, já contém *in nuce* o princípio da desilusão burguesa, o esquema exterior para a interiorização do sacrifício, a renúncia” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 55). O astucioso Odisseu só mantém a vida ao preço da felicidade, pois, no interior do mito como natureza coagulada, ele não pode conquistar o todo da experiência: “tem sempre de saber esperar, ter paciência, renunciar; não pode provar do lótus nem tampouco da carne dos bois de Hipérion; e quando guia sua nau por entre os rochedos, tem de incluir em seu cálculo a perda dos companheiros que Cila arranca ao navio”; essa é sua maneira de sobreviver, “e toda a glória que ele próprio e os outros aí lhe concedem confirma apenas que a dignidade de herói só é conquistada humilhando a ânsia de uma felicidade total, universal, indivisa” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 55). A épica homérica já apresenta conscientemente o impulso ao nominalismo, ao emprego do caráter abstrato da linguagem, expressando-o mediante uma cômica ironia. A forma homérica de exposição do mito expressa o que já no plano do conteúdo aponta para sua dissolução, pois a astúcia de Odisseu diante de Polifemo consiste em se valer da consciência de que é possível estabelecer uma relação arbitrária entre o nome e o nomeado, quando ele se apresenta a seu anfitrião como Ninguém [*Oudeis*]: “a fórmula para

a astúcia de Ulisses consiste em fazer com que o espírito instrumental, amoldando-se resignadamente à natureza, dê a esta o que a ela pertence e assim justamente a logre” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 56). Ao contrário do Ciclope, que não concebe qualquer cisão das palavras e das coisas, Odisseu é capaz de fazer uma declaração que não precisa ser tomada de maneira apologética, de modo que ele mente e troca temporariamente de nome para salvar a si e aos companheiros: “Ulisses descobre nas palavras o que na sociedade burguesa plenamente desenvolvida se chama formalismo” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 58). O paradoxo é patente, pois sua salvação só é possível mediante sua própria anulação, e, curiosamente, “essa adaptação pela linguagem ao que está morto contém o esquema da matemática moderna” e da própria construção especulativa, que distingue o idealismo desde suas raízes platônicas (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 58). Odisseu não se contenta em sair como um vencedor anônimo. Ele incorre em *hybris* ao querer triunfar sobre o mito e a natureza como um soberano inalcançável e inabalável, mas, ao mesmo tempo, ainda denota o medo arcaico de o nome voltar a se apegar definitivamente ao nomeado, destinando-o a permanecer para sempre como Ninguém. Quando se designa como tal, segundo a verdade que conhece, então, o desígnio recaí sobre ele.

## Coerção mítica da razão esclarecida

O que quer o insaciável impulso ao conhecimento? Em todo caso, ele é bárbaro.

Friedrich Nietzsche, *Fragmento Póstumo*.

Antes de se tornar refúgio e salvação dos perigos enfrentados no mar e em outras ilhas habitadas por povos hostis, o palácio da feiticeira também se configurara como lugar de dolos e sofrimentos: “/233 Circe sentou-os [os companheiros de Odisseu] em assentos e cadeiras, /234 serviu-lhes queijo, cevada e pálido mel /235 com vinho de Pramno; mas misturou na comida /236 drogas terríveis, para que se esquecessem da pátria” (HOMERO, 2011, p. 284-285 [*Od.*, X, v. 233-236]). Tendo eles ingerido a malévola poção, Circe “/237 bateu-lhes com a vara, para logo os encurralar nas pocilgas. /238 Eles tinham cabeças, voz, cerdas e aspecto de porcos” (HOMERO, 2011, p. 285 [*Od.*, X, v. 237-238]). Somente Euríloco escapou à magia metamórfica de Circe, pois estancara à soleira da porta, desconfiado de algum logro da deusa. Após ouvir o relato de um Euríloco aterrorizado com o que vira acontecer aos fiéis companheiros diante de seus próprios olhos, Odisseu, com o auxílio de Hermes, consegue sobreviver à armadilha de Circe e, por fim, salvá-los:

/275 Quando entre os sagrados arvoredos estava prestes a chegar /276 ao grande palácio de Circe das muitas poções mágicas, /277 veio ao meu encontro Hermes da vara dourada, /278 semelhante a um jovem com a primeira barba a despontar, /279 altura em que a juventude tem mais encanto. /280 Apertando-me a mão, dirigiu-me a palavra: /281 “Aonde, ó infeliz, vais só por estes montes, sem conheceres /282 o lugar? Os teus companheiros estão encurralados /283 como porcos em casa de Circe, em pocilgas escondidas. /284 Será que vieste para soltá-los? Digo-te que não regressarás, /285 mas ficarás também tu, onde estão os outros. /286 Mas eu te libertarei das desgraças. Salvar-te-ei. /287 Leva esta droga potente ao palácio de Circe: /288 afastará da tua cabeça o dia da desgraça. /289 Vou contar-te agora todos os dolos mortíferos de Circe. /290 Irá preparar para ti uma poção e porá drogas na comida: /291 mas não será capaz de te enfeitiçar, pois a droga /292 que te darei não o permitirá. E dir-te-ei mais: /293 quando Circe tentar conduzir-te com sua vara comprida, /294 desembainha a espada de junto da tua coxa e lança-te /295 contra Circe, como se a quisesses matar. /296 Ela ficará cheia de medo e oferecer-te-á a sua cama. /297 Da tua parte, não recuses a cama da deusa, /298 para que ela te solte os companheiros e trate bem de ti. /299 Mas ordena-lhe que jure o grande juramento dos deuses: /300 que não preparará para ti qualquer outro sofrimento, /301 não vá ela tirar-te a coragem e virilidade

quando estiveres nu”. /302 Assim falando, o Matador de Argos deu-me a erva, /303 arrancando-a da terra, e explicou-me a sua natureza. /304 A raiz era negra, mas a flor era como leite. /305 Os deuses chamam-lhe móli e desenterrá-la é difícil /306 para homens mortais; porque aos deuses tudo é possível. /307 Em seguida subiu Hermes da ilha frondosa /308 para o alto Olimpo; eu caminhei para a casa de Circe, /309 enquanto resolvia muitas coisas no coração. /310 Estanquei junto à porta da deusa de belas tranças. /311 Ali de pé, chamei por ela; e a deusa ouviu minha voz. /312 Saiu logo, abrindo as portas resplandescentes, /313 e convidou-me a entrar; acompanhei-a, preocupado. /314 Levou-me para dentro e trouxe-me um trono incrustado /315 de prata, bem trabalhado; pôs-me um banco para os pés. /316 Preparou uma poção numa taça dourada, para que eu bebesse, /317 mas misturou-lhe uma droga com espírito malévol. /318 Porém depois que me deu, e eu a bebi, não me enfeitiçou. /319 Então batendo-me com a vara, proferiu as seguintes palavras: /320 “Vai para a pocilga e deita-te com os outros companheiros!”. /321 Assim falou, mas eu, desembainhando a espada afiada de junto /322 da coxa, lancei-me contra Circe, como se a quisesse matar. /323 Ela, com um grito, desviou-se e abraçou-me os joelhos; /324 lamentando-se, dirigiu-me palavras aladas: /325 “Quem és e de onde vens? Que cidade é a tua? Quem são teus pais? /326 Estou espantada por teres bebido a poção sem ficares enfeitiçado. /327 Nenhum homem jamais resistiu a esta droga depois que a bebesse /328 e que ela lhe passasse a barreira dos dentes. /329 Mas a tua mente não pode ser enfeitiçada. /330 És na verdade o astuto Ulisses, que sempre me disse /331 aportar aqui um dia o Matador de Argos, da vara dourada, /332 regressando de Troia na sua escura nau veloz”. (HOMERO, 2011, p. 286-288 [*Od.*, X, v. 275-332]).

Completamente diferente de Polifemo e assemelhada muito mais aos Lotófagos, Circe não ameaça diretamente a continuidade da vida de seus hóspedes. Em seu exílio na ilha de Eana, todos os animais, inclusive aqueles marinheiros que foram metamorfoseados por ela, permanecem como parte de sua coleção e são profundamente pacíficos. O retorno à condição de natureza é meramente fisionômico, uma falsa reconciliação que os priva da pulsão instintual, algo que pesa sobre eles como um violento sortilégio. Os amaldiçoados companheiros de Odisseu não são como o sagrado gado de Hipérion, que foram proibidos de comer, nem como o javali selvagem que feriu a coxa de Odisseu e, assim, produziu aquela cicatriz responsável por tornar possível seu reconhecimento pela velha Euricléia, sua ama de leite, quando retorna ao seu palácio bem construído em Ítaca. Eles são animais domésticos, uma condição híbrida de natureza e cultura. Circe mesma é marcada pela “ambiguidade, ao aparecer na ação, sucessivamente, como corruptora e benfeitora” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 64). Odisseu não apenas salva a si e aos fiéis companheiros, como

também conquista a ajuda da deusa para prosseguir viagem, aprendendo a passar com vida pelos perigos colocados não apenas na figura das Sereias, mas também de Cila e Caríbdis, todas elas, cada qual a sua maneira, monstruosidades devoradoras de marinheiros que, como na experiência do trauma, quando se represam assimiladas forças exteriores cujos choques não puderam ser aparados pela consciência, constituem-se como imagens arcaicas, figuras coaguladas, que expressam uma compulsão à repetição, à reposição do sempre igual; e “as atrocidades que cometem representam a maldição que pesa sobre elas”, até que se anulem seus “contratos petrificados” e suas “reivindicações pré-históricas” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 56). Em relação a elas, vale a belíssima formulação de Rilke a respeito das figuras de semelhante natureza nos contos de fada: “talvez todos os dragões de nossa vida sejam princesas, que só esperam nos ver um dia belos e corajosos. Talvez todo terror não passe, em última instância, do desamparo que quer nosso amparo” (RILKE, 1962, p. 69). Assim também está caracterizada a figura de Circe, que, ao ser retirada da compulsão de transformar seus hóspedes em animais, revela a Odisseu o que acontecerá a seguir em sua viagem pelo mar, instruindo-o de modo a se salvar de todos os perigos, mesmo sendo capaz de desfrutar das vozes sedutoras e do belo canto das Sereias.

Antes de realizar a travessia pela região repleta de ameaças, Odisseu alerta os companheiros do porvir, e, tais como são ditas por Circe, todas as coisas assim são cumpridas:

/153 Falei então aos companheiros, com tristeza no coração: /154  
“Amigos, não é justo que apenas um ou dois conheçam /155 os  
oráculos que proferiu Circe, divina entre as deusas. /156 Falarei, para  
que todos saibamos se morreremos /157 ou se, evitando a morte e o  
destino, conseguiremos fugir. /158 Primeiro foi o som das Sereias  
divinamente inspiradas /159 e seu prado florido que nos aconselhou a  
evitar. /160 Disse para ser só eu a ouvi-las: deveis amarrar-me /161  
com ásperas cordas, para que fique onde estou, /162 de pé junto ao  
mastro; que as cordas sejam atadas ao mastro. /163 E se eu implorar e  
vos ordenar que me liberteis, /164 deveis amarrar-me com mais  
cordas ainda”. /165 Assim falando expliquei cada coisa aos  
companheiros. /166 Enquanto isso chegou rapidamente a nau bem  
construída /167 à ilha das duas Sereias, pois soprava um vento  
favorável. /168 Mas de repente o vento parou: sobreveio uma calmaria  
/169 sem vento e um deus adormeceu as ondas. /170 Levantaram-se os  
companheiros e recolheram a vela, /171 guardando-a na cônica nau,  
e em seguida se sentaram nos bancos /172 e embranqueceram o mar  
com os remos de polido pinheiro. /173 Com o bronze afiado cortei  
pedaços de um grande círculo /174 de cera e amassei-os com as  
minhas mãos fortes. /175 Logo se aqueceu a cera por causa da grande  
pressão /176 e dos raios do soberano filho de Hiperion, o Sol. /177  
Besuntei depois com a cera os ouvidos dos companheiros. /178 Eles



ataram-me na nau as mãos e os pés, estando eu de pé /179 contra o mastro; e ao próprio mastro ataram as cordas. /180 Sentaram-se e percutiram com os remos o mar cinzento. /181 Quando estávamos à distância de alguém, gritando, se poder /182 fazer ouvir, a rápida nau navegando depressa não passou /183 despercebida às Sereias, que entoaram o seu límpido canto: /184 “Vem até nós, famoso Ulisses, glória maior dos Aqueus! /185 Para a nau, para que nos possas ouvir! Pois nunca /186 por nós passou nenhum homem na sua escura nau /187 que não ouvisse primeiro o doce canto das nossas bocas; /188 depois de se deleitar, prossegue caminho, já mais sabedor. /189 Pois nós sabemos todas as coisas que na ampla Troia /190 Argivos e Troianos sofreram pela vontade dos deuses; /191 e sabemos todas as coisas que acontecerão na terra fértil”. /192 Assim disseram, projetando as suas belas vozes; /193 e desejou o meu coração ouvi-las: aos companheiros /194 ordenei que me soltassem, indicando com o sobrolho; mas eles caíram sobre os remos com mais afinco. /195 De imediato Perímedes e Euríloco se levantaram /196 para me atar com mais cordas, ainda mais apertadas. /197 Depois que passamos a ilha, e já não ouvíamos /198 a voz, nem o canto, das Sereias, os fiéis companheiros /199 tiraram a cera com que os ouvidos lhes besuntara /200 e a mim libertaram-me das amarras (HOMERO, 2011, p. 324-325 [*Od.*, XII, v. 153-200]).

Esse episódio da *Odisseia* conserva o intrincado “entrelaçamento de mito, dominação e trabalho” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 38). Os principais componentes da astúcia de Odisseu se encontram em torno de sua disposição para a dominação de si como impulso de autoconservação, assim como da apropriação do trabalho dos demais para fins de racionalização. As Sereias possuem o poder de fazer Odisseu e os companheiros se esquecerem do regresso à pátria pela força hipnótica de uma beleza sedutora: “a sedução que exercem é a de se perder no que passou”, de maneira que, “se as Sereias nada ignoram do que aconteceu, o preço que cobram por esse conhecimento é o futuro, e a promessa do alegre retorno é o embuste com que o passado captura o saudoso” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 38-39). Diferentemente da Musa inspiradora dos poetas, que garante a continuidade da memória e contribui para o enaltecimento da glória imperecível dos heróis – daqueles homens superiores e exemplares, como os chamava Aristóteles –, as Sereias seduzem o ouvinte para a morte mediante o deleite provocado pela beleza de suas vozes que enunciam promessas de conhecimento a respeito de tudo que ocorreu e do que há de ocorrer na terra fértil. Como se já antecipasse algo próprio ao espírito moderno do indivíduo burguês, a história da agonia de Odisseu consiste precisamente na luta [*agon*] em prol da conservação do eu idêntico a si mesmo. Ele sobrevive à sedução pela anulação de si e pela autoimposição do

sofrimento e da dominação, tornando evidente que “a tendência não apenas ideal, mas também prática, à autodestruição, caracteriza a racionalidade desde o início e de modo nenhum apenas a fase em que essa tendência se evidencia sem disfarces” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 15).

Desencantar o mundo mediante o esclarecimento significou desde sempre destruir o animismo, estado da consciência que, por projeção, atribui espírito e intenção a todos os entes, forças e formas de manifestação da natureza. Na conversão do mito em esclarecimento, a natureza necessariamente adquiriu uma nova qualidade por redução, destituída de subjetividade e forças numinosas, tornou-se mera objetividade. Nessa nova configuração, “o entendimento que vence a superstição deve imperar sobre a natureza desencantada” e, “doravante, a matéria deve ser dominada sem o recurso ilusório a forças soberanas ou imanentes, sem a ilusão de qualidades ocultas (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 18-19). No entanto, quem antes estava sujeito à dominação quer agora se converter em sujeito da dominação, para poder aplicá-la segundo sua própria medida, em um processo mimético que separa espírito e matéria. Dessa forma, o sujeito só é capaz de dominar a natureza na medida em que se assemelha a ela, tornando-se também alienado de si, destituído de espírito, fundamentalmente como objeto do sistema que produz reproduz, que cria e mantém em funcionamento. Essa mimese da razão diante do que está morto restitui o mito no interior do esclarecimento, de tal modo que

nenhuma distinção deve haver entre o animal totêmico, os sonhos do visionário e a Ideia absoluta. No trajeto para a ciência moderna, os homens renunciaram ao sentido e substituíram o conceito pela fórmula, a causa pela regra e pela probabilidade. A causa foi apenas o último conceito filosófico que serviu de padrão para a crítica científica, porque ela era, por assim dizer, dentre todas as ideias antigas, o único conceito que a ela ainda se apresentava, derradeira secularização do princípio criador. A filosofia buscou sempre, desde Bacon, uma definição moderna de substância e qualidade, de ação e paixão, do ser e da existência, mas a ciência já podia passar sem semelhantes categorias. Essas categorias tinham ficado para trás como *idola theatri* da antiga metafísica e já eram, em sua época, monumentos de entidades e potências de um passado pré-histórico. Para este, a vida e a morte haviam se explicado e entrelaçado nos mitos. As categorias, nas quais a filosofia ocidental determinava sua ordem natural eterna, marcavam os lugares outrora ocupados por Ocnos e Perséfone, Ariadne e Nereu. As cosmologias pré-socráticas fixam o instante da transição. O úmido, o indiviso, o ar, o fogo, aí citados como a matéria primordial da natureza, são apenas sedimentos racionalizados da intuição mítica. Assim como as imagens da geração

a partir das águas do rio e da terra se tornaram, entre os gregos, princípios hilozoístas, elementos, assim também toda a luxuriante plurivocidade dos demônios míticos se espiritualizou na forma pura das entidades ontológicas. Com as Ideias de Platão, finalmente, também os deuses patriarcais do Olimpo foram capturados pelo *logos* filosófico (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 18-19).

Nietzsche considerou o passo em direção ao esclarecimento o “mais audacioso e hipócrita da ‘história universal’”, e descreveu como lamentável, fantasmagórico, fugaz e sem finalidade o intelecto humano dentro do quadro geral da natureza, constituído como meio de autoconservação do ser humano, já que a natureza não o proveu com outros dons ou atributos como presas, garras ou cifres (NIETZSCHE, 2007, p. 25). Desde o início, o intelecto serviu como disfarce, máscara e forma de logro. A linguagem que torna possível a ciência moderna é resultado da cisão de forma e conteúdo da natureza, a partir da qual o ser humano cria mimeticamente para si um mundo próprio baseado em conceitos que expressam também a cisão de si, na dualidade de espírito e matéria, na relação entre sujeito e objeto do conhecimento. O conceito, que deveria ter superado o carácter metafórico e mimético da linguagem mítica, preserva a relação metafórica com o mundo mediante a experiência dessa cisão, e os homens “se acham profundamente imersos em ilusões e imagens oníricas, seu olho desliza apenas ao redor da superfície das coisas e vê ‘formas’, sua sensação não leva à verdade em nenhum lugar” (NIETZSCHE, 2007, p. 28). Nietzsche considerava que, em vez de seguir adiante, seria necessário um movimento de recuo.

Em nossos tempos, tudo se passa como se já tivéssemos superado as ideias metafísicas e as inquietudes supersticiosas e religiosas produzidas pela imaginação mítica, em um contexto no qual mais ninguém acreditaria em deuses, na alma imortal ou no pecado original; sinal do triunfo sobre o mito e da vitória perante a metafísica. Mas o que os homens mais esclarecidos fizeram até hoje foi apenas olhar com desprezo e superioridade para seu passado, pois se consideraram mais libertos dos poderes mágicos do que seus predecessores. Apenas recentemente fomos capazes de compreender que “Platão banuiu a poesia com o mesmo gesto que o positivismo banuiu a doutrina das ideias” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 28). No entanto, em sua essência mais íntima, o positivismo é a forma cabal do subjetivismo genuinamente burguês, que enxerga em tudo aquilo que possa ter valor útil apenas seu aspecto coisal, como objeto, dado ou fato, julgando não tomar parte no jogo mimético de emulação e projeção. E o que se processa há milênios ainda é essa luta contra os demônios do passado

mediante o aprofundamento da cisão de eu e mundo, de sujeito e objeto, na mesma máxima de Heráclito, segundo a qual “o mesmo é vivo e morto, acordado e adormecido, novo e velho, pois estes, modificando-se, são aqueles e, novamente aqueles, modificando-se, são estes (HERÁCLITO, 2012, p. 139 [Fr., LXXXVIII]). Se os vários titãs, em seu momento de expressão da formação e organização do cosmo grego, representavam forças e elementos primordiais da natureza em uma identidade imediata com eles, os deuses olímpianos passaram não apenas a significar tais forças, mas, até mesmo, a presidi-las a seu bel-prazer. A figura de Hélio tende para um caráter alegórico do sol; no entanto, é Apolo quem o guia; Zeus é quem comanda as nuvens e, com sua chuva, faz crescer os alimentos na terra fértil; Posêidon é quem faz tremer a terra e também é capaz de adormecer as ondas do mar nunca cultivado. Eles se separam da matéria na condição de espírito e forma absoluta: “de agora em diante, o ser se resolve no *logos*” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 21).

Mas o mito se alocou sub-repticiamente no mundo esclarecido e introduziu seus elementos mágicos por contrabando, de maneira que “a existência expurgada dos demônios e de seus descendentes conceituais assume em sua pura naturalidade o caráter numinoso que o mundo de outrora atribuía aos demônios” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 35). Nos momentos em que foi capaz de estar consciente de si, o esclarecimento “reconheceu as antigas potências no legado platônico e aristotélico da metafísica e instaurou um processo contra a pretensão de verdade dos universais, acusando-a de superstição” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 19). Pois, embora persista no íntimo contato com o objeto para corrigir a insuficiência do pensamento, nem todos os momentos de Platão conservam o genuíno interesse em suas manifestações sensíveis e diferentes qualidades. Já a dialética platônica, com confesso interesse pelos universais, apresenta paradoxalmente uma tendência desmitologizante que repõe racionalmente as próprias forças constrangedoras do mito, algo expresso tardiamente de maneira ainda mais clara no “equacionamento mitologizante das Ideias com os números”, sendo que, não apenas o formalismo e o nominalismo, mas também “o número se tornou o cânon do esclarecimento” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 19-20). Na passagem do mito ao esclarecimento, com a formação do espírito científico, tudo “aquilo que não se reduz a números e, por fim, ao uno, passa a ser ilusão”, e “o que se continua a exigir insistentemente é a destruição dos deuses e das qualidades” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 20). Na história mais recente, não foi mera coincidência o fato de se ter “tatuado com números aqueles que deveriam ser mortos nas câmaras de gás” (ADORNO, 2003b, p. 243). O insaciável impulso ao conhecimento atrai perigos quando

insufla no espírito uma obstinação que pode conduzi-lo à destruição pela requisição de severos sacrifícios. Como bem observara Nietzsche, o conhecimento se tornou o *pathos* da humanidade, inconstrangível diante de qualquer sacrifício requerido para saciá-lo, e, para o conhecimento – é o que parece –, nenhum sacrifício é grande demais: “a humanidade possui, no conhecimento, um belo meio para o declínio” (NIETZSCHE, 2007, p. 75). Se, para Nietzsche, a dissolução desse estado de coisas e consciência dependeria da capacidade humana de adquirir uma nova paixão, a interpretação filosófica de Adorno gostaria, senão de bani-los definitivamente – supondo que seja possível –, pelo menos de estar consciente do novo lugar que ocupam nossos demônios.

## V. CIVILIZAÇÃO E BARBÁRIE

Suponha que tivéssemos produzido como seres humanos: cada um de nós teria *afirmado* a si mesmo e ao outro *duplamente* em sua produção. Em minha *produção*, eu teria objetivado minha *individualidade*, seu *caráter específico*, e, portanto, gozaria não apenas de uma individual *expressão de vida* durante a atividade, mas também, ao olhar para o objeto, eu teria a alegria individual de saber que minha personalidade é *objetiva, visível aos sentidos*, e, por isso, um poder *além de qualquer dúvida*. Em seu gozo ou uso de meu produto, eu teria *imediatamente* o gozo tanto da consciência de ter satisfeito uma necessidade *humana* em meu trabalho, ou seja, de ter objetivado a essência *humana*, quanto de ter assim criado o objeto correspondente à necessidade de outra essência *humana*. Eu teria sido para você o *mediador* entre você e o gênero humano e, portanto, seria reconhecido e sentido por você mesmo como um complemento de sua própria essência e como uma parte necessária de você mesmo; conseqüentemente, eu saberia que sou afirmado tanto em seu pensamento quanto em seu amor. Na minha expressão individual de vida, eu teria criado imediatamente a expressão de sua vida e, portanto, em minha atividade individual, eu teria *afirmado e efetivado* imediatamente minha verdadeira essência, minha essência *humana*, minha *essência comum*. Nossas produções seriam precisamente como muitos espelhos a partir dos quais nossa essência se irradiaria uma a outra.

Karl Marx, *Notas sobre James Mill*.

### Princípio de não identidade

Partiu-se o espelho mágico em que me revia idêntico.  
E em cada fragmento fatídico vejo só um bocado de mim —  
Um bocado de ti e de mim!...

Álvaro de Campos, *Lisbon Revisited* [1926].

O conceito de identidade contém suas próprias camadas de sentido, toda uma história sedimentada com determinadas cifras e códigos. Eis como verdade e história convergem na palavra e podem ser expostas a partir do conteúdo encapsulado:

A palavra “identidade” possui muitos sentidos na história da filosofia moderna. Por um lado, ela designa a unidade da consciência pessoal: o fato de um eu se manter como o mesmo em todas as suas experiências.

Era isso que tinha em vista a sentença kantiana relativa ao “‘eu penso’ que deve poder acompanhar todas as minhas representações”. Em seguida, a identidade deveria ser uma vez mais o legalmente igual em todas as essências dotadas de razão, pensamento enquanto universalidade lógica; mais além, a igualdade consigo mesmo de todo objeto de pensamento, o simples  $A = A$ . Por fim, segundo o ponto de vista da teoria do conhecimento: o fato de sujeito e objeto, como quer que venham a ser mediados, coincidirem. As duas primeiras camadas de significação também não são mantidas de maneira alguma estritamente afastadas uma da outra. Isso não é culpa de um uso pouco rigoroso da linguagem. A identidade designa muito mais o ponto de indiferença entre o momento psicológico e o lógico no idealismo. A universalidade lógica enquanto a universalidade do pensamento é ligada à identidade individual, sem a qual ela não chegaria a termo porque, de outro modo, nenhum passado seria fixado em algo atual, e, com isso, não seria fixado absolutamente nada como igual. O recurso a isso pressupõe uma vez mais a universalidade lógica; ele é um recurso do pensamento. O “eu penso” kantiano, o momento individual da unidade, sempre exige também o universal supraindividual. O eu particular só é um em virtude da universalidade do princípio numérico da unidade; a unidade da própria consciência é uma forma de reflexão da identidade lógica. O fato de uma consciência individual ser uma só vale sob a pressuposição lógica do terceiro excluído: o fato de ela não dever poder ser uma outra. Nessa medida, sua singularidade, para ser apenas possível, precisa ser supraindividual. Nenhum dos dois momentos tem prioridade em relação outro. Se não houvesse nenhuma consciência idêntica, nenhuma identidade da particularização, então não haveria nem algo universal nem o inverso. Assim, legitima-se em termos de teoria do conhecimento a concepção dialética do particular e do universal (ADORNO, 2009, p. 124-125).

Com ênfase no caráter negativo da dialética, Adorno expõe os aspectos e as implicações do princípio de identidade. Ele gostaria de fazer justiça ao elemento não conceitual desprezado pela abstração efetuada pelo conceito. Para fazer justiça ao objeto, o conceito deve se movimentar nele e com ele, embora sua natureza consista em instituir a identidade de objeto e pensamento, sistematicamente reprimindo, desprezando e rejeitando o elemento não idêntico que permanece no objeto enquanto coisa concreta: “pensar significa identificar” (ADORNO, 2009, p. 12-13). Diversas línguas modernas conservam sentidos semelhantes na palavra conceito. A palavra alemã é *Begriff*, um substantivo derivado do verbo *begreifen*, que significa apreender, captar. As línguas latinas ainda preservam algo similar ao que a palavra *conceptus* designou em seu tempo, um processo de tomar posse de algo, de concebê-lo. Para a teoria crítica de Adorno, “a utopia do conhecimento seria abrir o não conceitual com conceitos, sem equipará-lo a esses conceitos” (ADORNO, 2009, p. 17).

Apesar de toda ponderação necessária acerca das diferenças em relação à *Dialética negativa* (1966), Adorno e Horkheimer já tinham essa questão em vista quando escreveram a *Dialética do esclarecimento* (1947): “o conceito, que se costuma definir como a unidade característica do que está nele subsumido, já era desde o início o produto do pensamento dialético, no qual cada coisa só é o que ela é tornando-se aquilo que ela não é” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 26). Todo conceito aponta para um elemento não conceitual que permanece inassimilado pela identidade instituída. A necessidade de operar conceitualmente, no entanto, não implica a necessidade de um primado do sujeito na atividade cognitiva, a não ser que, com isso, pague-se o preço de permanecer dogmaticamente no momento espiritual do conhecimento, sem considerar todas as contradições suscitadas pelo íntimo contato com o objeto em seus aspectos mais concretos. Pensar o conteúdo significa tentar corrigir a insuficiência conceitual mediante a experiência do objeto que abriga um complexo de contradições. A contradição é o que move o conceito, aquilo que impulsiona sua dinâmica na tensão entre aquilo que o conceito diz ser o objeto em determinado momento e aquilo que o objeto passa a ser em cada momento de seu processo de desenvolvimento, possibilitando a apreensão de sua forma para além do formato ideológico, uníssono e reificado. Adorno destaca enfaticamente que “o conhecimento dialético não tem, como seus adversários lhe imputam, que construir contradições a partir de cima e continuar progredindo por meio de sua dissolução, apesar de Hegel por vezes proceder dessa forma”, mas, “em vez disso, tem por tarefa perseguir a inadequação entre pensamento e coisa; experimentá-la na coisa” (ADORNO, 2009, p. 133). Afinal, saber é, antes de toda abstração conceitual, lembrar o sabor. O pensamento é sempre pensamento de algo. Caso contrário, seria um pensamento oco, que se encerraria numa tautologia do espírito consigo mesmo, um pensamento satisfeito com a ideia de um objeto puro, porém adequado apenas à metafísica. Nietzsche já havia afirmado que “todo conhecimento por nós promovido consiste numa *identificação do não igual*” (NIETZSCHE, 2007, p. 86). Ele era crítico do pensamento conceitual precisamente por diagnosticar essa tendência a se hipostasiar a forma e recalcar do conteúdo:

Todo conceito surge pela igualação do não igual. Tão certo como uma folha nunca é totalmente igual a uma outra, é certo ainda que o conceito de folha é formado por meio de uma arbitrária abstração dessas diferenças individuais, por um esquecer-se do diferenciável, despertando então a representação, como se na natureza, além das folhas, houvesse algo que fosse “folha”, tal como uma forma primordial de acordo com a qual todas as folhas fossem tecidas,



desenhadas, contornadas, coloridas, encrespadas e pintadas, mas por mãos ineptas, de sorte que nenhum exemplar resultasse correto e confiável como cópia autêntica da forma primordial (NIETZSCHE, 2007, p. 35-36).

A dialética negativa de Adorno tem em vista corrigir essa autossuficiência subjetiva mediante o elemento não idêntico que persiste no objeto como coisa concreta, mas isso só é possível pela força do próprio conceito. Esse algo residual e indissoluto lembra o pensamento de sua relação material com o objeto, permitindo que o pensamento não se contente com a ordem das ideias nem a identifique imediatamente com a ordem das coisas. O conceito deve realizar o trabalho de mediação dos âmbitos sensível e inteligível em vez de se resumir a uma abstração criada pelo pensamento para satisfazer a si mesmo e as exigências da razão autônoma. O “algo” é provavelmente a palavra de menor determinação em qualquer língua. Ela se encontra voltada para o desconhecido e aponta para a persistência real daquilo que não ingressa na identidade produzida pelo conceito. A lembrança desse algo é um momento necessário ao movimento dialético, pois, em sua natureza, o conceito apresenta o impulso de consolidar um ideal estático de conhecimento, mesmo no interior de uma consciência historicamente dinamizada, como a consciência do sujeito moderno. Na forma supraordenada do sistema, o conceito tende a instaurar uma ordem invariante diante da contingência daquilo que é apreendido por ele. Ele tende a se distanciar do objeto mediante um processo de depuração lógica, hipostasiando a forma em detrimento do conteúdo que resiste a identificação, produzindo, assim, um resíduo metalógico. Em toda conceitualização, sempre sobra algo não idêntico que pertence ao objeto visado pelo conceito, cuja apreensão seria tarefa do próprio conceito. A compreensão dos limites e possibilidades do conceito, contudo, não deve servir para condená-lo como caduco e inútil para os propósitos do conhecimento; pelo contrário, é preciso desencantar o conceito, desfetichizá-lo, desreificá-lo, destituí-lo de seu absolutismo lógico, segundo o qual a contradição seria erro conceitual. Que a dialética negativa não é apenas uma forma de teoria crítica, mas também um fenômeno que ocorre nas coisas mesmas, é um aspecto que pode passar despercebido: “ambas as expressões, teoria crítica e dialética negativa, denominam a mesma coisa” – “talvez, para ser exato, com a única diferença de que teoria crítica designa precisamente apenas a parte subjetiva do pensamento, ou seja, justamente a teoria, enquanto dialética negativa indica não apenas esse momento, como também precisamente a realidade visada por ela” (ADORNO, 2017b, p. 36-37).

## Formação de massa

“Este velho”, eu disse após longa pausa, “é o tipo e o gênio de crime profundo. Ele se recusa a estar sozinho. *Ele é o homem da multidão*. Será em vão segui-lo; pois nada mais saberei a seu respeito ou de seus feitos. O coração mais cruel do mundo é um livro mais grosso que o *Hortulus animae*, e talvez não seja senão uma das grandes mercês de Deus, que ‘*es lässt sich nicht lesen*’”.

Edgar Allan Poe, *O homem da multidão*.

O conceito de identidade tem também aspecto propriamente psicológico, imprescindível à compreensão das formações de massa, que tiveram reconhecida importância a partir do final século XIX, com o surgimento das multidões urbanas como agentes políticos, e, posteriormente, com a ascensão do nazismo nos países de capitalismo central. Em Adorno, a psicanálise confronta a sociologia no exercício da crítica social em virtude de seu caráter negativo, sua tenaz resistência à subsunção total do particular ao universal, que preserva a tensão entre ambos os momentos, insistindo em apreender suas mediações, em vez de simplesmente sociologizar as categorias da psicanálise ou integrá-las de maneira subalterna como parte da sociologia. Em favor de uma unidade sistemática ou harmonia metodológica da ciência, seriam ignoradas as fraturas e contradições inscritas no próprio fenômeno investigado. No primeiro caso, com a sociologização da psicanálise, movimento operado sobretudo pelos revisionistas estadunidenses, que efetuaram uma dessexualização da teoria freudiana, ela perderia seu potencial negativo, sua tensão produtiva entre o social e a psique abordada como uma espécie de mônada. No segundo caso, em sua integração à sociologia, a psicanálise perderia sua especificidade e potencial explicativo a partir de suas próprias categorias de análise, como a totalidade, aquele domínio universal e determinante do todo sobre as partes. Na tensão dos extremos, psicanálise e sociologia, indivíduo e sociedade, a identidade pessoal não é pensada como imagem originária nem harmoniosa, mas “um sistema de cicatrizes, que somente poderiam ser integradas sob o sofrimento, e nunca completamente” (ADORNO, 2015a, p. 48). Desse modo, o problema da identidade se prolonga na obra de Adorno, transitando da crítica da teoria do conhecimento – e da sociedade que produz esse conhecimento – para os ensaios de psicologia social e psicanálise, agora com sentido modificado, mediante uma apropriação muito particular da teoria freudiana, em especial, dos

trabalhos sobre as psicopatologias da vida cotidiana.

O trabalho *Psicologia de massas e análise do eu* (1921) de Freud foi amplamente incorporado pelos assim chamados freudo-marxistas na década de 1920 e, posteriormente, retomado também pelos intelectuais da primeira geração da teoria crítica, principalmente a partir da década de 1940. O estudo de Freud não inaugura a discussão sobre o tema. Gustave Le Bon com sua *Psychologie des foules* (1895) e Gabriel Tarde com *L'opinion et la foule* (1901) já haviam se dedicado ao tema. No entanto, foi Freud quem inaugurou uma concepção eminentemente crítica a respeito das questões teóricas e políticas colocadas à luz pela existência das massas e multidões modernas, propondo uma “teoria das produções culturais que procura desvendar aquilo que devemos chamar de ‘economia libidinal’ dos vínculos sociopolíticos na modernidade” (SAFATLE, 2009, p. 356). Antes de Freud, as massas eram vistas como um tipo de degenerescência mental de grupo, resultado de uma dinâmica em que indivíduos autônomos supostamente abririam mão de sua personalidade já constituída e regrediriam a estágios arcaicos do processo civilizatório, fases sociais ultrapassadas em que ainda imperariam a violência e a irracionalidade. No trabalho de Le Bon, “a irracionalidade que é objeto de observação está misturada e confundida com a irracionalidade do observador, e todos os enunciados posteriores, sobretudo os juízos condenatórios que recaíram sobre a massa, não ficaram livres dessa contaminação” (ADORNO & HORKHEIMER, 1973, p. 79) Nessa apreciação do fenômeno, o processo de regressão, ao reintroduzir estágios arcaicos na dinâmica da sociedade moderna, era encarado como um risco à marcha do progresso e da racionalização, até mesmo inviabilizando a governabilidade, por promover um estado de perpétua desordem e, no limite, anomia social. Essa compreensão acerca das massas, especialmente em solo francês, não poderia ter sido muito diferente, tendo em vista as reações mais conservadoras da época e, especialmente, considerando que o surgimento das massas está intimamente relacionado às diversas e sucessivas insurgências populares do período da Revolução Francesa e da Comuna de Paris, que colocaram radicalmente em questão a ordem, a autoridade e as relações de dominação estabelecidas até então, produzindo uma identificação quase direta da massa com “o proletariado moderno e o movimento socialista” (ADORNO & HORKHEIMER, 1973, p. 81). De todo modo, se em obras anteriores a psicologia de massas era representada como um novo ramo da ciência moderna, que deveria se ocupar da regressão social em rígida oposição ao progresso entendido de forma linear, a partir de Freud, no entanto, tal caráter regressivo das massas passa a ser visto como parte mesma da psicologia profunda e como um componente da dinâmica imanente do

desenvolvimento contraditório da sociedade moderna.

É oportuno lembrar que, na primeira metade do século XX, não apenas a apreciação teórica do fenômeno se altera com a obra de Freud, como também sua própria forma de manifestação, uma vez que então se tratavam de formações de massa predominantemente conservadoras, reativas e sugestionáveis politicamente no contexto de ascensão autoritária, e não mais uma multidão revolucionária como no século anterior. Esse aspecto influenciou o próprio interesse teórico de Freud, tornando-o muito mais atento aos fenômenos de massa que reivindicam para si mesmos figuras de autoridade e relações de submissão em vez de uma destituição das figuras que ocupam o lugar do poder. Um importante aspecto do caráter crítico introduzido por Freud na psicologia de massas consiste em ter desfeito a ideológica dualidade analítica entre massas desorganizadas, de um lado, e grupos organizados, de outro. Com isso, ele radicalizou o alcance da teoria para conseguir atingir aquilo que há de essencial no fenômeno. Assim, a psicologia de massas passa a abranger uma psicologia de grupo e também uma psicologia das instituições sociais, compreendendo o funcionamento normal da sociedade e do Estado, chegando até mesmo a ser uma teoria das regressões próprias ao processo de racionalização nas mínimas associações humanas, como no caso particular da hipnose, “uma formação de massa a dois” (FREUD, 2011, p. 74). Ao atingir esse nível de generalização, Freud parece borrar as fronteiras entre psicologia e sociologia. Isso é o que pode transparecer em uma primeira leitura:

A oposição entre psicologia individual e psicologia social ou das massas, que à primeira vista pode parecer muito significativa, perde boa parte de sua agudeza se a examinarmos mais detidamente. É certo que a psicologia individual se dirige ao ser humano particular, investigando os caminhos pelos quais ele busca obter a satisfação de seus impulsos instintuais, mas ela raramente, apenas em condições excepcionais, pode abstrair das relações deste ser particular com os outros indivíduos. Na vida psíquica do ser individual, o Outro é via de regra considerado como modelo, objeto, auxiliador e adversário, e portanto a psicologia individual é também, desde o início, psicologia social, num sentido ampliado mas inteiramente justificado (FREUD, 2011, p. 14).

O psicologismo de Freud é apenas aparente, pois os fatos psicológicos e sociais efetivamente se entrecruzam de maneira quase indistinguível na realidade. E a busca por uma pureza metodológica, que tende a isolar e abstrair as camadas analíticas dos fenômenos,

pouco auxiliaria no que é decisivo aqui: a descoberta de suas determinações recíprocas. Isso porque, por um lado, não é possível considerar relações sociais sem qualquer referência à sua forma de mobilização individual em desejos, afetos e figuras de autoridade, como também, por outro, é impossível desvendar os mecanismos psíquicos sem considerar as relações sociais dadas entre os seres humanos, sem a referência ao não eu, sem se remeter a estruturas sociais de autoridade que existem antes da formação do próprio indivíduo, que precisam ser introjetadas por ele e aceitas como legítimas em alguma medida. A própria constituição da identidade, do eu idêntico a si mesmo, ocorre em um processo social, nas “relações do indivíduo com seus pais e irmãos, com o objeto de seu amor, com seu professor e seu médico” (FREUD, 2011, p. 14). Nesse sentido, o procedimento freudiano está justificado em um sentido dialético, na medida em que sua “expectativa é então desviada para duas outras possibilidades: a de que o instinto social pode não ser primário e indivisível, e de que os primórdios de sua formação podem ser encontrados num círculo mais estreito como o da família” (FREUD, 2011, p. 15-16). Dessa maneira, a família é vista fundamentalmente como o núcleo instaurador do conflito, pois a interação social do sujeito e sua formação como indivíduo se realiza em um processo de paulatina abertura, desde os primeiros contatos entre mãe e bebê, até sua introdução em grupos fora do núcleo familiar, em outras instituições sociais de maior abrangência, tais como a escola, o mercado e o Estado. Nesse processo, reaparece o conceito de identidade, que será retomado por Adorno em seus próprios trabalhos, no sentido de uma construção da identidade pessoal mediante uma resolução possível do complexo de Édipo, que dá suporte ao processo de transferência da autoridade paterna para a relação do indivíduo na massa com o líder, como uma parte da dinâmica de investimento libidinal. Com isso, Freud não tem a intenção de propor uma metáfora nem uma projeção das relações particulares da família para as relações sociais mais gerais encontradas nas instituições sociais e nas massas, pois o que está em jogo é apreender o processo de socialização do indivíduo já em uma unidade social mínima, na família, como agenciadora dos primeiros conflitos experienciados pelo sujeito. Nesse contexto, a noção de identificação aparece para se referir a um vínculo afetivo ou, nas palavras do próprio Freud, “a mais antiga manifestação de uma ligação afetiva a uma outra pessoa” (FREUD, 2011, p. 60). No caso típico da criança do sexo masculino, a primeira identificação acontece com a figura do pai e a ordem que ele institui na família ao regular com severas restrições o investimento libidinal na mãe. Essa identificação é a primeira etapa de construção da subjetividade, implicando uma interiorização de princípios, de condutas e de uma figura que encarna a autoridade,

proporcionando, assim, a formação do ideal do eu e do supereu, ao tomar a figura do pai como um modelo. Essa interiorização, que resulta do processo de identificação, corresponde a uma forma de introjeção do objeto modelo no próprio eu. Isso significa um alargamento do sujeito. A identificação com o pai se transforma em um tipo de identificação narcísica. Freud considera esse processo de identificação, típica do complexo de Édipo, um fator fundamental para a compreensão da relação dos indivíduos na massa com o líder, a partir de uma transferência da figura de autoridade, antes encarnada pelo pai, que passa paulatinamente a se constituir como um fantasma de autoridade, e não apenas uma pessoa de carne e osso.

A formação de massa depende da libido. A partir desse conceito, Freud explica o processo de identificação dos indivíduos na massa com a figura do líder. As relações políticas de autoridade e de coesão social no interior da massa correspondem a vínculos libidinais inconscientes, uma relação de amor, isto é, “o que em geral se designa como amor e é cantado pelos poetas, o amor entre os sexos para fins de união sexual”, mas também “de um lado o amor a si mesmo, do outro o amor aos pais e aos filhos, a amizade e o amor aos seres humanos em geral”, como também “a dedicação a objetos concretos e ideias abstratas” (FREUD, 2011, p. 43). Assim, a massa permanece coesa pelo poder de Eros, “que mantém unido tudo o que há no mundo” (FREUD, 2011, p. 43). Esse processo promove uma profunda transformação anímica, na qual o indivíduo reconfigura sua personalidade, permitindo que outros sugestionem seu comportamento. Esse é o aspecto horizontal de identificação dos membros da massa que, para Freud, só se completa e concretiza com uma identificação vertical de autoridade, que pode ocorrer com a figura de um líder ou, até mesmo, com um ideal condutor, de modo que o menor sinal de desaparecimento dessa figura de autoridade tende a despertar o mesmo pavor que a morte, pelo risco iminente de dissolução das relações constituídas, conseqüentemente, ocasionando a liberação de pulsões agressivas contra um outro não identificado com eles, e que se apresenta como uma ameaça à permanência do vínculo libidinal do grupo identificado narcisticamente. A partir da teoria freudiana, Adorno compreende que “um dos princípios básicos da liderança fascista é manter a energia libidinal primária em um nível inconsciente, de modo a desviar suas manifestações de uma forma adequada a fins políticos”, já que “há muito pouco no conteúdo da ideologia fascista que *poderia* ser amado” (ADORNO, 2015b, p. 163). Na formação de massa, os indivíduos passam por uma transformação anímica e um processo de regressão em função da satisfação narcísica, mas eles não se identificariam realmente entre si e com o líder, na verdade, eles apenas performariam tal identificação, agindo como se acreditassem no que é dito e sugestionado.

Por isso, a propaganda fascista e o discurso do líder não precisam de uma justificação racional para ter adesão. É necessário apenas mobilizar padrões inconscientes de satisfação para que a devoção à autoridade se estabeleça, e toda submissão carrega uma expectativa de amparo, o que torna o igualitarismo na massa uma construção eminentemente repressiva, um sistema de cicatrizes nunca integradas de modo completo.

Reflexões dessa natureza, acerca das transformações do movimento operário, apontam para o progressivo declínio do caráter revolucionário das massas de trabalhadores em direção a uma condição de conformismo e resignação. Afinal, como é possível que a classe trabalhadora na maior parte do tempo possa agir e pensar contra seus próprios interesses de classe e necessidades históricas e, sobretudo, de maneira favorável ao sistema que a domina e explora? Por que em dado momento cidadãos comuns, mais ou menos conscientes de seus direitos e deveres políticos e civis, renunciam à liberdade e à autonomia e aceitam as leis raciais impostas por Hitler, assim como diversas políticas de desumanização criadas e realizadas pelo Estado-Nação que visava efetuar o extermínio total de diversas formas de vida? A resposta a essas perguntas não é simples, pois a realização do Holocausto implicou uma gigantesca transformação nas próprias condições históricas de reflexão sociológica e em uma profunda reavaliação dos limites e das possibilidades da teoria social. Diante da crescente pauperização da classe trabalhadora com o avanço da industrialização, com a crise econômica de 1929 e seu decorrente processo inflacionário, era urgente refletir a respeito dos movimentos de massa da primeira metade do século XX. Essa foi também uma questão de extrema importância para o contexto intelectual de Adorno, pois os intelectuais da esquerda começavam a perceber que a classe trabalhadora estava sendo progressivamente integrada ao aparelho ideológico da sociedade burguesa. A psicanálise, como a ciência dos mecanismos psíquicos profundos, parecia ter a resposta para a não realização da revolução socialista mundial, que deveria ter se consumado finalmente após a pauperização quase absoluta da classe trabalhadora: “se a ideologia era tão tenaz, não seria porque derivava sua força de persuasão de mecanismos afetivos, irreduzíveis à argumentação racional, mas acessíveis, em sua estrutura profunda, às categorias explicativas da psicanálise?” (ROUANET, 2001, p. 14). A resposta de Adorno foi afirmativa. Para ele, era o caso de insistir conceitualmente no negativo e no princípio de não identidade.

## Modelos críticos

Vivemos a morte delas e vivem elas a nossa morte.

Heráclito de Éfeso, *Fragmentos* [LXXVIIa].

A dialética negativa não se presta ao serviço de fundamentar o estudo do conjunto de modelos críticos de Adorno a partir de proposições abstratas de uma teoria do conhecimento, como se, ao ler a obra homônima, estivéssemos diante de um manual epistemológico. Ela apresenta os modelos críticos como exercícios de exposição dialética: “a dialética negativa é um *ensemble* de análises em forma de modelos [*Modellanalysen*]” (ADORNO, 2009, p. 33). Nesse sentido, ela é um pensamento de conteúdos e “não apenas uma metodologia dos trabalhos materiais do autor” (ADORNO, 2009, p. 7). Além dos modelos que constam na terceira parte da *Dialética negativa* (1966), existem aqueles outros reunidos em dois tomos que compõem o volume 10 de sua obra completa, editada pela *Suhrkamp*, a saber: *Eingriffe: neun kritische Modelle* (1963) e *Stichworte: kritische Modelle 2* (1969) – e um anexo com dois fragmentos; um sobre crítica, outro sobre resignação, que Adorno planejava desenvolver em um terceiro tomo antes de falecer em 1969. Em 1949, após mais de uma década de exílio nos Estados Unidos, Adorno retorna à Alemanha, onde as forças de ocupação norte-americana auxiliaram na reconstrução do velho Instituto para Pesquisa Social, com a esperança de que as pesquisas sociais empíricas pudessem contribuir para o reestabelecimento da democracia no país. No novo prefácio à edição alemã, os autores da *Dialética do esclarecimento* comentam o seguinte:

Retornamos dos Estados Unidos, onde o livro foi escrito, para a Alemanha, na convicção de que aqui poderemos fazer mais do que em outro lugar, tanto teórica quanto praticamente. Juntamente com Friedrich Pollock, a quem o livro é agora dedicado por seus 75 anos, como já o era por seus 50 anos, reconstruímos o Instituto para Pesquisa Social com o pensamento de prosseguir a concepção formulada na *Dialética* (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 10).

A reinauguração do Instituto ocorreu em 14 de novembro de 1951. No mesmo período, o trabalho sobre a personalidade autoritária estava em vias de conclusão. A escala F foi um de seus elementos mais emblemáticos, possibilitando a realização de testes psicológicos com



vistas à identificação de traços autoritários latentes na personalidade individual. Uma série de estudos interpretativos dos frankfurtianos sobre temas como a democracia, o terceiro *Reich* e a atual situação social dos judeus apontaram para um cenário perturbador: “de acordo com suas conclusões, dois terços de 1800 pessoas entrevistadas expressaram profunda ambivalência em relação à democracia, metade rejeitava qualquer noção de culpa em relação ao terceiro *Reich*, e o antissemitismo estava tão virulento quanto sempre” (PICKFORD, 1997, p. 248). Isso significava que o autoritarismo, interpretado filosoficamente em *Dialética do esclarecimento* (1947) e investigado empiricamente em *A personalidade autoritária* (1950), ainda estava presente e se encontrava em franca expansão na ideologia do pós-guerra. Adorno observou a gravidade dessa situação em seus modelos críticos: “eu considero a sobrevivência do nacional-socialismo dentro da democracia como potencialmente mais ameaçadora do que a sobrevivência de tendências fascistas contra a democracia”, pois essa “infiltração indica algo objetivo; figuras ambíguas fazem seu retorno em posições de poder somente porque as condições as favorecem” (ADORNO, 2011a, p. 30). Em relação à sobrevivência e reiterada infiltração de tendências fascistas no âmbito da democracia, é possível recordar os resultados das eleições de 2017 na Alemanha, que viabilizaram no parlamento a representação inédita, desde o final da era nazista, de um partido de extrema direita como o *Alternative für Deutschland* (AfD), assim como o atual crescimento de diversos movimentos sociais xenófobos, entre eles, o *Patriotische Europäer gegen die Islamisierung des Abendlandes* (PEGIDA), com força expressiva na Alemanha. Isso revela que as observações de Adorno não consistiam em simples exagero no calor do momento.

O Holocausto foi de fato uma *tragédia judaica*. Embora os judeus não tenham sido a única população submetida a “tratamento especial” pelo regime nazista (seis milhões de judeus estavam entre as mais de 20 milhões de pessoas aniquiladas a mando de Hitler), só os judeus foram marcados para o extermínio, a destruição total, e não tinham lugar reservado na Nova Ordem que Hitler pretendia instaurar. Mesmo assim, o Holocausto não foi simplesmente um problema judeu nem fato da *história judaica* apenas. *O Holocausto nasceu e foi executado na nossa sociedade moderna e racional, em nosso alto estágio de civilização e no auge do desenvolvimento cultural humano, e por essa razão é um problema dessa sociedade, dessa civilização e cultura. A autocura da memória histórica que se processa na consciência da sociedade moderna é por isso mais do que uma indiferença ofensiva às vítimas do genocídio. É também um sinal de perigosa cegueira, potencialmente suicida* (BAUMAN, 1998, p. 12).

Em uma formulação benjaminiana: “a barbárie está inserida no próprio conceito de cultura” (BENJAMIN, 2009b, p. 509). A modernidade, como um projeto racional que visava à afirmação e constituição plena do indivíduo livre e autônomo, de uma sociedade emancipada das antigas forças contidas no mito, na realidade, converteu-se no seu oposto com a existência de campos de concentração e extermínio como Auschwitz. O progresso da racionalidade científica certamente gerou transformações sociais imprescindíveis para a humanidade, mas paradoxalmente implicou novas formas de sujeição e dominação que, por seu turno, são responsáveis por criar diversos sintomas de regressão da cultura e um crescente processo de desumanização e reificação da consciência e das relações sociais. A razão instrumental, ao priorizar a adequação perfeita ou a mais perfeita possível entre meios e fins, abdicou da dimensão eminentemente ética que é condição fundamental para o exercício da razão esclarecida. A modernidade, que se afirma com base na liberdade e na autonomia, orientando-se pela perspectiva do esclarecimento, também traz em si mesma a possibilidade do Holocausto. Longe de ser compreendido como uma breve interrupção do curso normal da história moderna ou um estado patológico, porém momentâneo, do corpo social moderno e sadio, o Holocausto, pelo contrário, caracteriza-se como uma das possibilidades catastróficas sempre presentes na modernidade. O Holocausto não pode ser compreendido como um acontecimento marginal, que diz respeito apenas ao passado, pois ele foi perpetrado no seio da moderna sociedade racional e mediante suas forças civilizatórias mais poderosas: a ciência e a técnica. As condições políticas, econômicas e culturais que tornaram possível a existência de Auschwitz estão situadas historicamente no auge da modernidade: “o que parece ser a decadência da cultura é o seu puro caminhar em direção a si mesma” (ADORNO, 1998a, p. 13). Na experiência do exílio norte-americano, Adorno já enxergava a dimensão e as consequências culturais da *Shoah* para o mundo civilizado, período em que escrevia também os aforismos de *Minima moralia* (1944-1949):

O pensamento de que depois dessa guerra a vida poderia continuar “normalmente” ou a cultura “reconstruída” – como se a reconstrução da cultura já não fosse sua negação – é idiota. Milhões de judeus foram exterminados, e isso deve ser um interlúdio, não a própria catástrofe. O que, afinal, ainda aguarda essa cultura? E mesmo que restasse um tempo infidável de espera, seria possível imaginar que aquilo que aconteceu na Europa não tem consequências, que a quantidade de vítimas não se transforma em uma nova qualidade da sociedade como um todo, na barbárie? Enquanto se segue adiante, passo por passo, a catástrofe está sendo perpetuada (ADORNO, 2008a, p. 51).

Ao conceberem a *Dialética do esclarecimento*, Adorno e Horkheimer já tinham alguma clareza a respeito dos desdobramentos de grande magnitude da Segunda Guerra Mundial, ao denominarem o período pós-guerra como um ingresso no mundo administrado, efetivamente o avesso do liberalismo. No prefácio de 1969, os autores observaram que, ao reeditarem a mesma obra vinte anos mais tarde, estavam movidos pela convicção de que muitas de suas proposições ainda eram atuais:

Não nos agarramos sem modificações a tudo o que está dito no livro. Isso seria incompatível com uma teoria que atribui à verdade um núcleo temporal, em vez de opô-la ao movimento histórico como algo de imutável. O livro foi redigido num momento em que já se podia enxergar o fim do terror nacional-socialista. Mas não são poucas as passagens em que a formulação não é mais adequada à realidade atual. E, no entanto, não se pode dizer que, mesmo naquela época, tenhamos avaliado de maneira excessivamente inócua o processo de transição para o mundo administrado (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 9).

Isso é correto na medida em que, na reorganização do mundo pós-guerra, a trama de mercado, Estado, burocracia e meios de comunicação de massa passou não somente a impedir o colapso do sistema, especialmente em momentos de crise, como também a minar as possibilidades de realização de uma sociedade justa, caracterizando o momento histórico em que “a ideologia não é mais nenhum véu, mas tão somente o rosto ameaçador do mundo”, uma idolatria do existente, que passa a ignorar o terror não só em virtude de seu entrelaçamento com a propaganda, mas também devido à sua nova configuração em um mundo aviltado pela Guerra Fria, cujo cerne é o culto da dominação técnica; então, “por falta de qualquer outra ideologia convincente, a realidade se torna a ideologia de si mesma” (ADORNO, 2003c, p. 477).

Nesse contexto, Adorno participou ativamente dos meios de comunicação de massa. Muitas ideias e intuições de seus ensaios, inclusive de seus modelos críticos, foram antes divulgadas de modo mais sucinto em diversos artigos para jornal e conferências para o rádio. É estimado que Adorno tenha participado em mais de 160 programas de rádio apenas entre os anos de 1950 e 1969 (PICKFORD, 2005, viii). O jornalista e editor Gerd Kadelbach registrou algumas lembranças dessa época de trabalho com Adorno na emissora de rádio *Hessischer Rundfunk* em Frankfurt. Segundo seus relatos, Adorno dizia com frequência:

“Eu quero ser entendido pelos meus ouvintes”... [Adorno] achava que eu [Kadelbach], como “especialista”, sabia melhor como conseguir isso. Surpreendentemente, era da mais extrema importância que ele fosse compreendido mesmo e especialmente em um meio da “indústria cultural”. Os técnicos de som, que eram responsáveis por gravá-lo, depois tinham que repetir espontaneamente e em suas próprias palavras o que ele dissera e, muitas vezes, sucedia uma discussão muito melhor e mais compreensível do que a palestra que ele acabara de ler no microfone. Nós tínhamos que tomar cuidado para que, quando ele chegasse à estação de rádio, houvesse técnicos de som apropriados que pudessem justificar suas respostas a ele. Era preferível adiar uma sessão em vez de Adorno ter de renunciar depois à importante discussão com nosso assistente. Uma vez nós gravamos uma dessas conversas entre Adorno e seu técnico de som sem que ele percebesse, e depois tocamos de volta para eles. Ele achou “surpreendentemente bom”, o que significava muito, considerando seu brio exigente, seu pronunciado ceticismo em relação à mídia de massa e sua aversão geral por organizações e instituições que moldam a opinião (KADELBACH apud PICKFORD, 2005, p. viii).

No prefácio escrito em 1962 a sua *Teoria do romance*, Lukács observou que “uma parte considerável da inteligência alemã, inclusive Adorno, alojou-se no ‘Grande Hotel Abismo’ [...], um ‘belo hotel, provido de todo conforto, à beira do abismo, do nada, do absurdo’ em que “o espetáculo diário do abismo, entre refeições ou espetáculos comodamente fruídos, só faz elevar o prazer desse requintado conforto”” (LUKÁCS, 2009, p. 18). O azedume de Lukács tem seus motivos. Não é segredo algum a descrença nutrida pelos intelectuais da primeira geração da teoria crítica em relação à situação histórica do partido comunista e à institucionalização do materialismo histórico como religião do Estado soviético. Desde o ensaio *Teoria tradicional e teoria crítica* (1937), Horkheimer já sinalizava claramente que, “no capitalismo monopolista e na impotência dos trabalhadores diante dos aparelhos repressivos dos Estados autoritários, a verdade se abrigou em pequenos grupos dignos de admiração, que, dizimados pelo terror, muito pouco tempo têm para aprimorar a teoria” (HORKHEIMER, 1980, p. 151). Nessas circunstâncias, especialmente *Eingriffe*, o primeiro livro que reúne nove dos modelos críticos de Adorno, deve ser considerado conforme seu correto sentido histórico, pois sua participação no debate público pelos meios de comunicação de massa se configurou literalmente como intervenções. Em sua obra tardia, Adorno continuava almejando um conhecimento materialista do tempo histórico presente, de modo semelhante aos seus escritos de juventude, abdicando da exigência de um sistema fechado como aquele que figurava no auge do idealismo, mas preservando o pensamento

conceitual. A partir da década de 1950, sua concepção de tarefa filosófica e, particularmente, a composição de seus modelos de pensamento adquiriram um propósito muito específico diante da realidade do mundo pós-guerra: conduzir o pensamento reificado à consciência de si para contribuir com a “desbarbarização da humanidade” (ADORNO, 2011b, p. 117). Ao reeditar a *Dialética do esclarecimento* com Horkheimer, ambos comentam que “a ideia de que hoje importa mais conservar a liberdade, ampliá-la e desdobrá-la, em vez de acelerar, ainda que indiretamente, a marcha em direção ao mundo administrado, é algo que também exprimimos em nossos escritos ulteriores” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 10). A dialética materialista quer fazer justiça ao indelével sofrimento humano, que não é mais encarado como obra caprichosa dos deuses, mas produzido socialmente em relações profanas, de modo que se torna necessário unir em um único gesto a interpretação da realidade e sua transformação: “o que há de doloroso na dialética é a dor em relação a este mundo elevada a conceito” (ADORNO, 2009, p. 14). Após a efetivação da barbárie, Adorno dizia enfaticamente que

a exigência de que Auschwitz não se repita é a primeira de todas para a educação. Ela precede de tal modo quaisquer outras que creio não ser possível nem necessário justificá-la. Não consigo entender como até hoje mereceu tão pouca atenção. Justificá-la teria algo de monstruoso em vista de toda monstruosidade ocorrida. Contudo, a pouca consciência existente em relação a essa exigência e as questões que ela levanta provam que a monstruosidade não calou fundo nas pessoas, sintoma da persistência da possibilidade de que se repita no que depender do estado de consciência e de inconsciência das pessoas. Qualquer debate acerca de metas educacionais carece de significado e importância frente a essa meta: que Auschwitz não se repita. Ela foi a barbárie contra a qual se dirige toda a educação. Fala-se da ameaça de uma regressão à barbárie. Entretanto, não se trata de uma ameaça, pois Auschwitz foi a regressão; a barbárie continuará existindo enquanto persistirem no que têm de fundamental as condições que geram essa regressão. É isso o que apavora. Apesar da não visibilidade atual dos infortúnios, a pressão social continua se impondo. Ela impele as pessoas em direção ao que é indescritível e que, nos termos da história mundial, culminaria em Auschwitz. Dentre os conhecimentos proporcionados por Freud, efetivamente relacionados inclusive à cultura e à sociologia, um dos mais perspicazes me parece ser aquele de que a civilização, por seu turno, origina e, progressivamente, fortalece o que é anticivilizatório. Justamente no que diz respeito a Auschwitz, os seus ensaios *O mal-estar na cultura e Psicologia de massas e análise do eu* mereceriam a mais ampla divulgação. Se a barbárie se encontra no próprio princípio civilizatório, então pretender se opor a isso tem algo de desesperador (ADORNO, 2011c, p. 119-120).

A razão esclarecida, que outrora os filósofos consideraram mais resplandecente que o próprio Hélios, é, de fato, frágil como a chama de uma vela – e maldito seja quem a apaga! Quando se extingue esse pequenino corpo de luz, encontramos-nos novamente envoltos em sombras de ignorância, submetidos à violência e ao arbítrio alheios, cegos e desamparados. Percebe-se que os desafios se assomam, o terror persiste após a guerra deflagrada e arrefecida. Não se trata apenas de consolidar instituições políticas democráticas na Alemanha após os eventos catastróficos da Segunda Guerra Mundial, mas também de enfrentar prática e teoricamente outras diversas questões sociais abrangentes sobre a educação, sobre a nova configuração histórica do conflito social mediante as transformações mais recentes na relação entre capital e trabalho, sobre o sentido social da difusão global do rádio e da televisão dentro dos quadros de ampliação da indústria cultural e sobre o novo estatuto social da produção científica e filosófica. Os modelos críticos de Adorno praticam a tentativa de tal enfrentamento. Ainda hoje, pensar em modelos possui sua importância para a pesquisa social. Eles possibilitam uma série de diagnósticos do tempo histórico presente. Sua exigência normativa consiste na elaboração conceitual de potenciais emancipatórios inscritos na realidade social, tornando possíveis prognósticos segundo diversas formas de observação das forças sociais que, progressivamente, movimentam as sociedades contemporâneas, apontando para determinadas tendências de desenvolvimento, mas que podem também se apresentar regressiva e paradoxalmente como obstáculos à realização desses mesmos potenciais emancipatórios: “o pensamento crítico, que não se detém nem mesmo diante do progresso, exige hoje que se tome partido pelos últimos resíduos de liberdade, pelas tendências ainda existentes a uma humanidade real, ainda que pareçam impotentes em face da grande marcha da história” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 9). A reconciliação do pensamento esclarecido com a realidade social, a síntese absoluta de sujeito e objeto no movimento histórico, mostrou-se cada vez mais impraticável diante da irracionalidade e dominação constitutivas da sociedade burguesa, diante dos sucessivos fenômenos bárbaros próprios à história mais recente, como os genocídios e as grandes guerras com inaudita potência tecnológica e instrumentalização científica, que suplantaram todas as antigas confianças e pretensões da razão, especialmente aquelas em torno da realização da liberdade individual, da igualdade efetiva entre os seres humanos e da construção de um possível estado coletivo de paz perpétua. Assim, a razão esclarecida perdeu o que julgava ser seu poder sobre os rumos da realidade e, hoje, as teorias que procuram impor uma coerência sistemática e total sobre tal realidade não fazem mais do que evidenciar sua própria impotência diante dos fatos, bem

como seu distanciamento em relação aos conteúdos reais, mediante uma abstração pura e um formalismo vazio que mais provavelmente contribuem para o ocultamento das contradições imanentes à sociedade atual e das causas sociais de parte substancial do sofrimento humano.

É necessário não perder de vista que os modelos críticos não foram concebidos por Adorno para serem utilizados como lentes, como meras ferramentas cognitivas intelectualmente fabricadas para que seja possível ver o social de acordo com critérios variados que ofereceriam aos olhos dos sociólogos as condições corretas para a observação dos fenômenos e das patologias sociais. Apesar de o termo teoria apelar imediatamente à faculdade visual do sujeito, essa compreensão dificilmente se vincularia de maneira justa e correta às experiências histórico-filosóficas a partir das quais a teoria crítica de Adorno pôde expressar a ideia de modelo crítico. Assim não se alcança a superação daquela inflação da construção especulativa na experiência do objeto, pelo contrário, especulação e concreção permanecem isoladas na própria separação disciplinar entre filosofia e ciências particulares, preservando também uma série de dualismos que a teoria crítica gostaria de mediar dialeticamente com vistas a um pensar concreto. Nesse sentido, convém não esquecer que “a dialética não é um modo de jogo pautado por visões de mundo, uma posição filosófica a ser escolhida entre outras em um cardápio de modelos” (ADORNO, 2009, p. 252). Tal modo de proceder estaria situado na contramão da teoria crítica. Adorno entende sua própria filosofia como um pensamento de conteúdos. É por isso que, quando entendidos como meros meios, insistindo na separação rígida de forma e conteúdo do conhecimento, os modelos críticos perdem seu verdadeiro potencial interpretativo. A elaboração desses modelos não é alheia à concepção de uma dialética com ênfase no negativo. No prefácio à *Dialética negativa*, Adorno recorda aquela exigência materialista de Benjamin: “é preciso atravessar o deserto de gelo da abstração para alcançar definitivamente o filosofar concreto” (ADORNO, 2009, p. 7-8). A dialética negativa tenta realizar tal exigência exatamente em modelos críticos, não por meio deles. As imagens de pensamento, na condição de imagens dialéticas, não são apenas formas, mas formas de reflexão de conteúdos numa dada configuração histórica, portanto, não se caracterizam como exemplos prontos de análises sociais que devam ser reproduzidas em outras circunstâncias em virtude de seus méritos interpretativos, tampouco são ilustrações de ideias gerais com o auxílio de exemplos ou casos particulares. O projeto de uma dialética negativa configura a tentativa de preservar o caráter materialista da dialética ao conceber em modelos a correta relação entre os âmbitos especulativo e concreto, que se encontram separados objetivamente pela própria divisão social do trabalho, orientada pela progressiva

lógica de racionalização e especialização, segundo a qual a filosofia, por ser em essência pura, abstrata e universalista, deveria se ocupar do especulativo ou supracotível, enquanto às ciências particulares estaria reservado o conhecimento daquilo que é empírico e concreto. Contra essa tendência, os modelos críticos de Adorno conduzem conscientemente esses dois aspectos do conhecimento ao máximo grau de tensão para expor a verdade em sua concreção histórica. A teoria social crítica, como autocrítica da filosofia mesma, permanece viva ao não querer abdicar da filosofia enquanto esta não esteja realizada com suas ambiciosas promessas de liberdade, igualdade, autonomia e felicidade, embora esteja aparentemente desatualizada porque temporariamente perdido e incerto o seu instante de realização.



## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Dialética significa intransigência contra toda e qualquer reificação.

Theodor W. Adorno, *Crítica cultural e sociedade*.

Hoje, ainda estamos diante da possibilidade ambivalente e sempre presente de indivíduos e grupos criarem dinâmicas culturais e processos sociais que reforçam ou enfraquecem o sentido da autonomia e da liberdade. Nos encontramos diante de uma situação delicada em que as ações humanas dentro do mundo podem sempre apontar para sentidos radicalmente opostos. Na atualidade, as ações de indivíduos e grupos sociais podem contribuir diretamente para o fortalecimento da liberdade, promovendo a existência da autonomia e ampliando as capacidades subjetivas e possibilidades objetivas de criação de instituições sociais que orientem o desenvolvimento da vida pessoal e coletiva no sentido da felicidade, como também podem, inversamente, contribuir diretamente para um profundo enfraquecimento e, até mesmo, negação da existência da liberdade, na medida em que reduzem a autonomia e produzem uma capacidade cada vez maior do poder em desempenhar funções de controle, administração e manipulação da vida pessoal e coletiva, mediante a orientação da razão para o domínio técnico da vida. Levando ao extremo esse enorme paradoxo, não seria nenhum exagero – ou apenas um exagero no sentido da verdade – afirmar que *Aufklärung* e Auschwitz são faces da mesma moeda: “o esclarecimento é totalitário” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 19). A atual fase da modernidade impõe aos sociólogos, não apenas novos desafios para a compreensão do tempo histórico presente, mas também novos imperativos ao próprio modo de se fazer sociologia. Após as promessas não realizadas pelo esclarecimento e a barbárie efetivamente realizada pelo totalitarismo, não é apenas o conhecimento estritamente teórico que deve ser buscado e permanentemente reelaborado pelos cientistas sociais na contemporaneidade, mas também o próprio agir humano dentro do mundo deve ser compreendido e criticado em sua dimensão ética. Entretanto, isso não significa que se deva assumir o papel de um moralista ou emissor de juízos de valor acerca das relações sociais. Trata-se de algo bastante diferente: além de compreender objetivamente este mundo, é necessário não se eximir da tarefa de também refletir e imaginar aquilo que este mundo já poderia ter se tornado com vistas a atender as necessidades verdadeiramente humanas. A tarefa crítica da sociologia passar a ser não apenas

compreender o presente, mas também considerar como o ideal do esclarecimento ainda seria possível mesmo em tempos de barbárie. Adorno desenvolve uma teoria crítica da sociedade que, ao enfrentar as diversas adversidades históricas do século XX, não está disposta a abandonar o projeto do esclarecimento. Ele compreendeu a lição ensinada pela história, segundo a qual, na modernidade, o indivíduo é responsável por extrair tudo de si mesmo – suas próprias normas, sua própria legitimação e a autocertificação de seu momento histórico. A modernidade nasce com o desmoronamento da antiga cosmologia, revelando um mundo caótico e desprovido de sentido imanente, um campo de forças que se chocam constantemente sem perfeita harmonia, também colocando em questão a legitimidade e a validade dos princípios tradicionais de autoridade. Sem a existência do cosmo antigo, que garantia a unidade objetiva da vida coletiva, a ordem do mundo e os imperativos éticos não estão mais evidentemente dados e prescritos, mas devem ser construídos racionalmente, tendo por base a própria ideia de uma humanidade e o próprio conceito de indivíduo que nasce com a modernidade. Esse contexto histórico impele os indivíduos a constituir um espírito crítico em relação ao conhecimento, à moralidade e ao poder. Um dos aspectos fundamentais da sociologia de Adorno é o fato de ela ensaiar o desofuscamento das contradições sociais e apontar para aquilo que não é totalmente evidente na vida social, mas que mesmo assim mutila e dilacera. Ela tenta simultaneamente dissolver a rigidez das categorias da teoria tradicional e explodir as contradições no dado pacífico, que se apresenta como uma verdade em si mesma, como um discurso que legitima a si mesmo, lançando uma nova luz esclarecedora sobre objetos e fenômenos com os quais se defronta o pensamento na experiência do mundo contemporâneo. A teoria crítica de Adorno procura revelar a natureza da ordem social e do poder, expondo as contradições e os paradoxos que se ocultam ali. Ela expõe publicamente a presença de forças e atores sociais que enfraquecem o sentido da liberdade e da autonomia, apresentando-se como aliada ao projeto do esclarecimento, mesmo em tempos tão adversos à sua realização. Afinal, “a reificação da própria vida repousa não em um excesso, mas em uma escassez de esclarecimento” (ADORNO, 1998a, p. 13).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, Theodor W. Sobre sujeito e objeto. In: \_\_\_\_\_. **Palavras e sinais: modelos críticos 2**. Trad. Maria Helena Ruschel. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 181-201.

\_\_\_\_\_. Crítica cultural e sociedade. In: \_\_\_\_\_. **Prismas: crítica cultural e sociedade**. Trad. Augustin Wernet; Jorge Mattos Brito de Almeida. São Paulo: Ática, 1998a, p. 7-26.

\_\_\_\_\_. **Metaphysik: Begriff und Probleme**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998b.

\_\_\_\_\_. Introdução à controvérsia sobre o positivismo na sociologia alemã. In: ARANTES, Paulo E. (Org.). **Adorno: textos escolhidos**. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 109-189.

\_\_\_\_\_. Theorie der Halbbildung. In: \_\_\_\_\_. **Gesammelte Schriften: Soziologische Schriften I, Band 8**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003a, p. 93-121.

\_\_\_\_\_. Notiz über sozialwissenschaftliche Objektivität. In: \_\_\_\_\_. **Gesammelte Schriften: Soziologische Schriften I, Band 8**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003b, p. 238-244.

\_\_\_\_\_. Beitrag zur Ideologienlehre. In: \_\_\_\_\_. **Gesammelte Schriften: Soziologische Schriften I, Band 8**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003c, p. 457-477.

\_\_\_\_\_. **Minima Moralia: reflexões a partir da vida lesada**. Trad. Gabriel Cohn. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008a.

\_\_\_\_\_. **Ontologie und Dialektik**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2008b.

\_\_\_\_\_. **Dialética negativa**. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

\_\_\_\_\_. O que significa elaborar o passado? In: \_\_\_\_\_. **Educação e emancipação**. Trad. Wolfgang Leo Maar. São Paulo: Paz e Terra, 2011a, p. 29-49.

\_\_\_\_\_. Tabus acerca do magistério. In: \_\_\_\_\_. **Educação e emancipação**. Trad. Wolfgang Leo Maar. São Paulo: Paz e Terra, 2011b, p. 97-117.

\_\_\_\_\_. Educação após Auschwitz. In: \_\_\_\_\_. **Educação e emancipação**. Trad. Wolfgang Leo Maar. São Paulo: Paz e Terra, 2011c, p. 119-138.

\_\_\_\_\_. O ensaio como forma. In: \_\_\_\_\_. **Notas de literatura I**. Trad. Jorge de Almeida. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2012a, p. 15-45.

\_\_\_\_\_. Sobre a ingenuidade épica. In: \_\_\_\_\_. **Notas de literatura I**. Trad. Jorge de Almeida. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2012b, p. 47-54.

\_\_\_\_\_. Sobre a relação entre sociologia e psicologia. In: \_\_\_\_\_. **Ensaio sobre psicologia social e psicanálise**. Trad. Verlaine Freitas. São Paulo: Editora UNESP, 2015a, p. 71-135.

\_\_\_\_\_. Teoria freudiana e o padrão da propaganda fascista. In: \_\_\_\_\_. **Ensaio sobre psicologia social e psicanálise**. Trad. Verlaine Freitas. São Paulo: Editora UNESP, 2015b, p. 153-189.

\_\_\_\_\_. **Einführung in der Dialektik**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2017a.

\_\_\_\_\_. **Vorlesung über Negative Dialektik**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2017b.

\_\_\_\_\_. A atualidade da filosofia. In: \_\_\_\_\_. **Primeiros escritos filosóficos**. Trad. Verlaine Freitas. São Paulo: Editora Unesp, 2018a, p. 431-455.

\_\_\_\_\_. Ideia da história natural. In: \_\_\_\_\_. **Primeiros escritos filosóficos**. Trad. Verlaine Freitas. São Paulo: Editora Unesp, 2018b, p. 457-483.

\_\_\_\_\_. Teses sobre a linguagem do filósofo. In: \_\_\_\_\_. **Primeiros escritos filosóficos**. Trad. Verlaine Freitas. São Paulo: Editora Unesp, 2018c, p. 485-491.

\_\_\_\_\_. Reflexões sobre a teoria de classes. Trad. Igor Lula Pinheiro Silva. **Crítica Marxista**, n. 50, p. 259-273, 2020.

\_\_\_\_\_. Notas sobre o conflito social hoje: a partir de dois seminários. Trad. Yasmin Afshar. **Cadernos de Filosofia Alemã**, v. 26, n. 1, p. 93-107, 2021.

ADORNO, Theodor W.; BENJAMIN, Walter. **Correspondência: 1928-1940**. Trad. José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Editora UNESP, 2012.

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. **Temas básicos da sociologia**. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Cultrix, 1973.

\_\_\_\_\_. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

ARISTÓTELES. **Poética**. Trad. Paulo Pinheiro. São Paulo: Editora 34, 2017.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade e Holocausto**. Trad. Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

BENJAMIN, Walter. **Obras escolhidas II**. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho; José Carlos Martins Barbosa. São Paulo: Brasiliense, 1987.

\_\_\_\_\_. **O conceito de crítica de arte no romantismo alemão**. Trad. Márcio Seligmann-Silva. São Paulo: Iluminuras, 2002.

\_\_\_\_\_. As afinidades eletivas de Goethe. In: \_\_\_\_\_. **Ensaio reunidos**: escritos sobre Goethe. Trad. Mônica Krausz Bornebusch. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2009a, p. 11-121.

\_\_\_\_\_. **Passagens**. Trad. Irene Aron; Cleonice Paes Barreto Mourão. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009b.

\_\_\_\_\_. Prólogo epistemológico-crítico. In: \_\_\_\_\_. **Origem do drama trágico alemão**. Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2013a, p. 13-47.

\_\_\_\_\_. Sobre a linguagem em geral e a linguagem do homem. In: \_\_\_\_\_. **Escritos sobre mito e linguagem (1915-1921)**. Trad. Susana Kampff Lages; Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; 34, 2013b, p. 49-73.

BENOIT, Hector. **A odisseia de Platão**: as aventuras e desventuras da dialética. São Paulo: Annablume, 2017.

BORNHEIM, G. A. **Dialética, teoria, práxis**: ensaio para uma crítica da fundamentação ontológica da dialética. Porto Alegre: Globo; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1977.

CAUX, Luiz P. de. **A imanência da crítica**: os sentidos da crítica na tradição frankfurtiana e pós-frankfurtiana. São Paulo: Edições Loyola, 2021.

CELIKATES, Robin. **Kritik als soziale Praxis**: gesellschaftliche Selbstverständigung und kritische Theorie. Frankfurt am Main: Campus, 2009.

DIXSAUT, Monique. **Metamorfoses da dialética nos diálogos de Platão**. Trad. Janaína Mafra. São Paulo: Paulus, 2021.

DURKHEIM, Émile. **Da divisão do trabalho social**. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

\_\_\_\_\_. **As regras do método sociológico**. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

FICHTE, Johann G. **Sobre o espírito e a letra na filosofia**. Trad. Ulisses Razzante Vaccari. São Paulo: Humanitas; Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2014.

FREUD, Sigmund. Psicologia das massas e análise do eu. In: \_\_\_\_\_. **Psicologia das massas e análise do eu e outros textos (1920-1923)**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 13-113.

GAGNEBIN, Jeanne M. Divergências e convergências sobre o método dialético entre Adorno e Benjamin. In: FRANCO, Renato *et al.* (Orgs.). **Dialética negativa, estética e educação**. Campinas: Alínea, 2007, p. 67-87.

\_\_\_\_\_. Do conceito de *Darstellung* em Walter Benjamin (ou Verdade e beleza). In: \_\_\_\_\_. **Limiar, aura e rememoração: ensaios sobre Walter Benjamin**. São Paulo: Editora 34, 2014, p. 63-73.

GATTI, Luciano. Como escrever? Ensaio e experiência a partir de Adorno. **O que nos faz pensar**, Rio de Janeiro, n. 35, p. 161-187, 2014.

GURVITCH, Georges. **Dialética e sociologia**. Trad. Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Vértice, 1987.

HEGEL, Georg W. F. **Princípios da filosofia do direito**. Trad. Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

\_\_\_\_\_. **Fenomenologia do espírito**. Trad. Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014.

HERÁCLITO. **Heráclito: fragmentos contextualizados**. Trad. Alexandre Costa. São Paulo: Odysseus, 2012.

HOLZ, Hans H. **Widerspiegelung**. Bielefeld: Transcript, 2003.

HOMERO. **Odisseia**. Trad. Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2011.

\_\_\_\_\_. **Ilíada**. Trad. Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2013.

HORKHEIMER, Max. Teoria tradicional e teoria crítica. In: GRÜNNEWALD, José L. *et al* (Orgs.). **Textos escolhidos: Walter Benjamin, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Jürgen Habermas**. Trad. José Lino Grünnewald *et al.* São Paulo: Abril Cultural, 1980, p. 117-154.

JAEGGI, Rahel. **Kritik von Lebensformen**. Berlin: Suhrkamp, 2014.

KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: que é o “esclarecimento”? (“Aufklärung”). Trad. Floriano de Sousa Fernandes. In: \_\_\_\_\_. **Immanuel Kant: textos seletos**. Petrópolis: Vozes, 1985, p. 100-117.

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

\_\_\_\_\_. **Teoria do romance**. Trad. José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2009.

\_\_\_\_\_. Sobre a forma e a essência do ensaio: carta a Leo Popper. In: \_\_\_\_\_. **A alma e as formas**. Trad. Rainer Patriota. Belo Horizonte: Autêntica, 2017, p. 31-53.

MARX, Karl. **A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846)**. Trad. Rubens Enderle; Nélcio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2007.

\_\_\_\_\_. **A sagrada família: ou a crítica da Crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes**. Trad. Marcelo Backes. São Paulo: Boitempo, 2011a.

\_\_\_\_\_. **Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858 – esboços da crítica da economia política**. Trad. Mario Duayer; Nélcio Schneider. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2011b.

\_\_\_\_\_. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. Trad. Rubens Enderle; Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2013a.

\_\_\_\_\_. **O capital: crítica da economia política – Livro I: o processo de produção do capital**. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013b.

\_\_\_\_\_. **Contribuição à crítica da economia política**. Trad. Maria Helena Barreiro Alves. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

MÜLLER, Marcos L. Exposição e método dialético em “O Capital”. **Boletim da Sociedade de Estudos e Atividades Filosóficas**, Belo Horizonte, n. 2, p. 17-41, 1982.

NIETZSCHE, Friedrich W. **Assim falava Zaratustra: um livro para todos e para ninguém**. Trad. Ciro Nioranza. São Paulo: Escala, 1977.

\_\_\_\_\_. **Sobre verdade e mentira.** Trad. Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2007.

NOVALIS. **Tagebücher und Briefe.** München: Carl Hanser, 1978.

PICKFORD, Henry W. Critical Models: Adorno's theory and practice of cultural criticism. **The Yale Journal of Criticism**, Baltimore, v. 10, n. 2, p. 247-270, 1997.

\_\_\_\_\_. Preface. In: ADORNO, Theodor W. **Critical models: interventions and catchwords.** New York: Columbia University Press, 2005, p. Vii-xii.

PLATÃO. **Diálogos: O Banquete – Fédon – Sofista – Político.** Trad. José Cavalcante de Souza; Jorge Paleikat; João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

\_\_\_\_\_. **Diálogos: Teeteto – Crátilo.** Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1988.

\_\_\_\_\_. **A República.** Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

\_\_\_\_\_. **Fedro.** Trad. Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2016.

RILKE, Rainer M. **Letters to a young poet.** Trad. M. D. Herter Norton. New York; London: W. W. Norton & Company, 1962.

ROUANET, Sérgio P. **Teoria crítica e psicanálise.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2001.

SAFATLE, Vladimir P. Freud como teórico da modernização bloqueada. **A peste**, São Paulo, v. 1, n. 2, p. 355-374, jul./dez. 2009.

\_\_\_\_\_. **Dar corpo ao impossível: o sentido da dialética a partir de Adorno.** Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

STAHL, Titus. **Immanente Kritik: Elemente einer Theorie sozialer Praktiken.** Frankfurt am Main: Campus, 2013.

VERNANT, Jean-Pierre. A bela morte e o cadáver ultrajado. Trad. Elisa A. Kossovitch; João A. Hansen. **Discurso**, n. 9, 1970, p. 31-62.