

RAFAEL REIS POMBO

**A música da nova filosofia: para “ouvir” o projeto
filosófico-epistemológico de Adorno**

Uberlândia
2011

RAFAEL REIS POMBO

**A MÚSICA DA NOVA FILOSOFIA: PARA “OUVIR”
O PROJETO FILOSÓFICO-EPISTEMOLÓGICO
DE ADORNO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal Uberlândia, como requisito parcial para a obtenção do título de mestre em Filosofia.

Orientação: Prof. Dr. Rafael Cordeiro Silva.

Uberlândia
2011

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Sistema de Bibliotecas da UFU, MG, Brasil.

P784m Pombo, Rafael Reis, 1984-

A música da nova filosofia : para “ouvir” o projeto filosófico-epistemológico de Adorno / Rafael Reis Pombo. - 2011.

200 p.

Orientador: Rafael Cordeiro Silva.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Uberlândia, Programa de Pós-graduação em Filosofia.

Inclui bibliografia.

1. Adorno, Theodor W., 1903-1969 - Crítica e interpretação - Teses. 2. Filosofia moderna - Séc. XX - Teses. 3. Epistemologia - Teses. 4. Música - Filosofia e estética. I. Silva, Rafael Cordeiro. II. Universidade Federal de Uberlândia. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

CDU: 1(4/9)

Rafael Reis Pombo

A música da nova filosofia: para “ouvir” o projeto filosófico-epistemológico de Adorno

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal Uberlândia, como requisito parcial para a obtenção do título de mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Uberlândia, 3 de novembro de 2011

Banca Examinadora

Prof. Dr. Eduardo Soares Neves Silva – UFMG

Prof^a. Dra. Ana Paula de Ávila Gomide – UFU

Prof. Dr. Rafael Cordeiro Silva – UFU

À minha família, minhas meninas,
Rebeca e Clarice, pelas cores singulares
que trouxeram.
Ao Vinícius, pela esperança desesperada
de superar a vida prejudicada.

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador e demais docentes do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia por me permitirem uma formação mais do que meramente acadêmica.

Aos professores do Conservatório Estadual de Música Cora Pavan Capparelli e colegas das bandas Volga, Midas, Porcas Borboletas, Ophelia and the Tree e “Dom Capaz”, pela vivência musical compartilhada.

Aos amigos que, como irmãos, acompanharam os percursos e percalços: Vitor Marcelino, Ivan Jotta, Aender Ferreira e Gustavo Henrique Ferreira.

Às minhas irmãs, família de sangue: Riciele e Riciane.

A boy alone, and so far from home
Endless rooftops from my window
I felt the gloom of empty rooms
On rainy afternoons

Sometimes in confusion
I felt so lost and disillusioned
Innocence gave me confidence
To go up against reality

All the same
We take our chances
Laughed at by Time
Tricked by circumstances
Plus ça change
Plus c'est la même chose
The more that things change
The more they stay the same

Now I've gained some understanding
Of the only world that we see
Things that I once dreamed of
Have become reality

These walls that still surround me
Still contain the same old me
Just one more who's searching for
The world that ought to be¹

¹ LEE, Geddy; LIFESON, Alex; PEART, Neil. Circumstances. In: RUSH. *Hemispheres*. Rio de Janeiro: Polygram, 1979. 1 disco sonoro. Lado 2, faixa 1. (3min42s).

RESUMO

A filosofia de Adorno traça seu caminho fora da tradição desde o seu ponto de partida, desde a relação entre pensamento e realidade que esboça. Como consequência, diferencia-se dessa tradição por sua maneira de considerar a constituição da realidade, pelos novos procedimentos cognitivos adotados, pelo trabalho linguístico necessário à expressão destes e, por fim, pela aproximação ao discurso da arte, mais especificamente da música atonal. Ao mesmo tempo, Adorno recusa e denuncia a pretensão de um conhecimento total, a imposição de uma ordem racional ao real, o procedimento da abstração como ferramenta do pensamento identificador, a forma textual do tratado filosófico com sua configuração sistemática, a absolutização da lógica e a inspiração científica da tradição. Este texto é uma tentativa de reproduzir esse itinerário adorniano e sua concomitante crítica aos projetos filosóficos tradicionais. Com isso, mostra os motivos da propalada semelhança entre a filosofia de Adorno e a música de Schoenberg, ou, em outras palavras, apresenta as origens da necessidade de se aproximar o discurso filosófico ao discurso musical.

Palavras-chave: epistemologia; linguagem; lógica; arte; música; atonalismo.

ABSTRACT

The Adorno's philosophy makes its way out of the tradition since the starting point, since the relationship between thought and reality that outlines. As a consequence, differentiates itself from this tradition by its way to consider the constitution of the reality, by the new cognitive procedures that uses, by the linguistic treatment required for the expression of them and, at last, by the approximation to the discourse of art, more specifically to the atonal music. At the same time, Adorno refuses and denounces the pretension of a total knowledge, the imposition of a rational order to reality, the procedure of abstraction as a tool of the identity thinking, the textual form of the philosophic treatise with its systematic configuration, the making of an absolute logic and the scientific inspiration of the tradition. This text is an attempt to reproduce this itinerary of Adorno and its concomitant critique to the traditional philosophic projects. With this, shows the reasons of the propagated similarity between Adorno's philosophy and Schoenberg's music, or, in other words, presents the origins of the need to approximate the philosophic discourse to the discourse of music.

Keywords: epistemology; language; logic; art; music; atonalism.

SUMÁRIO

Introdução	17
 Capítulo 1 – Pontos de partida: o princípio da diferença entre a nova filosofia e a velha filosofia	 22
 1.1. A conformação da realidade: fratura contra ordem	 22
1.1.1. O pensamento e seu outro	22
1.1.2. Exemplos da contradição na realidade	23
1.1.3. Contradição na realidade e no pensamento	25
1.1.4. O real não é racional	27
1.1.5. Crítica à auto fundamentação do sujeito	28
1.1.6. Crítica à identidade	30
 1.2. A capacidade do pensamento: singela contra absoluta	 31
1.2.1. O princípio da velha filosofia	31
1.2.2. Crítica ao princípio da velha filosofia	32
1.2.3. A pergunta pelo Ser	34
1.2.4. A configuração do projeto adorniano frente à filosofia primeira	36
1.2.5. Erro	37
1.2.6. Finitude	38
 1.3. A relação entre sujeito e objeto: primazia do objeto contra dominação do sujeito.....	 40
1.3.1. Identidade e dominação	40
1.3.2. A velha filosofia como justificação da dominação	41
1.3.3. Teoria do conhecimento adorniana	42
1.3.4. A filosofia tradicional e a identidade entre sujeito e objeto	43
1.3.5. Nem unidade indiferenciada e nem hostil antítese: mediação recíproca	45
1.3.6. Confrontação com o objeto	49
1.3.7. Exigência de mais sujeito	51

1.4. A qualidade dos objetos abordados: fragmento contra todo	53
1.4.1. Violência	53
1.4.2. Dominação	54
1.4.3. Dialética	55
1.4.4. Fragmento	57
1.4.5. Não idêntico	60
1.4.6. Verdade e história	62
1.5. O modo de incidência: crítica imanente contra abstração	66
1.5.1. Abstração	66
1.5.2. Crítica imanente	68
1.6. O modelo de abordagem: interpretação contra investigação	71
1.6.1. Interpretação de fragmentos	71
1.6.2. Imaginação	73
1.6.3. Modelos, figuras, imagens	74
1.6.4. Enigma e resposta	74
1.6.5. O sentido do mundo	76
1.6.6. Filosofar não é investigar	78
1.7. A configuração do projeto: antissistema contra sistema	80
1.7.1. Sistema como esquecimento e reificação	80
1.7.2. Sistema e sociedade	83
1.7.3. Antissistema	84
Capítulo 2 – Linguagem: os discursos da velha filosofia e da nova filosofia	88
2.1. O trabalho com o conceito: constelação contra predeterminação	88
2.1.1. O conceito e o singular	88
2.1.2. Conceito e identificação	92
2.1.3. Conceito e história	95
2.1.4. Conceito e conhecimento	96
2.1.5. Conceito e contradição	99
2.1.6. A desmitologização do conceito	101

2.1.7. Constelação	107
2.1.8. Fantasia	112
2.1.9. Conceito como superação do conceito	113
2.2. A forma textual: ensaio contra tratado	115
2.2.1. Ensaio contra tratado	115
2.2.2. Linguagem, forma e conteúdo	117
2.2.3. Expressão do particular	118
2.2.4. Conceitos	121
2.2.5. História e verdade	123
2.2.6. O ensaio não começa do princípio	124
2.2.7. Caráter aberto	125
2.2.8. Erro	127
2.2.9. Método	129
2.2.10. Lógica e contradição	133
2.2.11. Aproximação à arte	135
 Capítulo 3 – Discursos não filosóficos: influências sobre a velha filosofia e a nova filosofia	 138
 3.1. Aproximação a outros discursos: arte contra ciência	 138
3.1.1. A filosofia e a ciência	138
3.1.2. A filosofia e a arte	147
3.1.3. A relação da filosofia com a ciência e com a arte	153
 3.2. Discursividade: música contra lógica	 158
3.2.1. A filosofia e a música	158
3.2.2. A inadequação da lógica à complexidade do objeto	160
3.2.3. O discurso musical como alternativa à discursividade lógica	167
3.2.4. A relação da filosofia com a lógica e com a música	170
 3.3. Novos procedimentos: música atonal e filosofia interpretativa	 173
3.3.1. Adorno e o atonalismo	173
3.3.2. Exposição	179

3.3.3. <i>Dialética negativa</i>	184
Considerações finais	191
Referências	196

INTRODUÇÃO

Em sua obra *Filosofia da nova música*, Adorno escolhe Schoenberg e Stravinsky como representantes de duas posições extremas quanto à questão da produção musical. Segundo o filósofo, um compositor pode, por um lado, atentar para as indicações fornecidas pelos conteúdos de suas composições e deixar que eles participem na determinação da forma destas. Esse compositor se deixaria guiar pelos temas musicais ao desenvolver procedimentos adequados a cada um deles, de acordo com as suas especificidades, contribuindo, assim, com progresso da criação artística. Por outro lado, o compositor pode submeter os seus temas musicais às estruturas e procedimentos consagrados pela tradição. Essa postura preza pela restauração das formas consolidadas. O respeito ao envolvimento dialético entre material musical e compositor é o critério que leva Adorno a consagrar a revolução empreendida por Schoenberg e a denunciar a postura de Stravinsky. Isso constitui um problema porque, para o filósofo, a conformação social de cada momento histórico emerge na forma da obra: um tema musical que exige um procedimento em determinada época exigiria outro em uma época diferente; e um tema que aparece no século vinte não pode ser desenvolvido segundo as regras estruturais de música do século treze, por exemplo. Novos procedimentos se fazem necessários para lidar com novos problemas composicionais. Respeitando essa exigência do material é que o atonalismo se constitui como uma música nova.

Adorno não diz isso de forma expressa, mas o que ele pretende com seu projeto crítico é realizar o mesmo movimento no âmbito da filosofia. Segundo ele, o filósofo não pode mais encarar os problemas filosóficos da mesma maneira que a tradição vem fazendo há séculos, desde o surgimento dessa forma de pensar. Se, para Adorno, Schoenberg representava o progresso na música, por configurar de maneira inovadora os procedimentos composicionais de acordo com os problemas musicais da sua época, e Stravinsky representava a restauração, por reafirmar procedimentos já ultrapassados, ou seja, procedimentos desenvolvidos para resolver problemas cuja configuração já não é a mesma, ele próprio, enquanto filósofo, procurou desenvolver um novo projeto de acordo com a configuração das questões filosóficas que se lhe apresentava então, enquanto Heidegger ainda se colocava a questão do Ser, assim como os filósofos da tradição têm feito sempre. Centrado na questão ontológica, fundamentada na pretensão

totalizadora da razão, Heidegger ignora os problemas que envolvem a atividade filosófica em sua época. Esse é o critério que o leva a ser criticado por Adorno como representante da restauração no âmbito da filosofia: “é preciso ser absolutamente moderno. A filosofia precisa ser contemporânea de seu tempo. É esse um dos grandes ensinamentos dos filósofos. Qual a filosofia imperante que danifica profundamente nos dias de hoje o próprio filosofar”¹? A resposta de Adorno é: os novos projetos ontológicos, como o heideggeriano, que não trazem grandes novidades em relação ao que foi dito pela tradição e, com isso, ainda escamoteiam a configuração social por detrás da pergunta pelo Ser. Recusando essa pergunta e o gesto dominador da totalidade sobre o particular que a ela subjaz, Adorno compõe efetivamente uma nova filosofia, com novos procedimentos e uma nova maneira de considerar tanto os temas filosóficos cardeais quanto a realidade.

Quando a filosofia tradicional assume a investigação ontológica, pressupõe que o pensamento é capaz de compreender toda a realidade sob um único conceito e acaba, por fim, instituindo que o real possui uma ordem intrínseca, análoga àquela que gerou o conceito. Nas palavras de Adorno: “a pretensão de totalidade da filosofia tradicional, que culmina na tese da racionalidade do real, não se pode separar da apologética”². De forma diametralmente oposta, a sua nova filosofia recusa a possibilidade de se reconhecer qualquer ordem na realidade, contrapondo-se à concepção tradicional. Como “a crítica do pensamento filosófico dominante parece ser uma das tarefas mais sérias e atuais”³, Adorno nega que o pensamento seja capaz de abarcar toda a realidade. O que nos interessa aqui, portanto, é a contraposição da nova filosofia de Adorno à filosofia tradicional, à velha filosofia. Esse procedimento de contraposição é, portanto, análogo ao que o próprio filósofo realiza em sua obra *Filosofia da nova música*, na qual ele enfatiza a atualidade da nova música ao lidar com os problemas da composição musical sem apelar para procedimentos já ultrapassados, mas criando os seus próprios procedimentos a partir da nova configuração dos problemas de sua época. E, da mesma forma como na música, em filosofia não se pode desconsiderar os problemas que se

¹ PUCCI, Bruno. Sentido(s) da filosofia hoje. *Educação e filosofia*, Uberlândia, v. 14, n. 27/28, p. 67-80, jan./jun. e jul./dez. 2000. p.69.

² ADORNO, Theodor W. ¿Para qué aún la filosofía? [1962] In: _____. *Intervenciones: nueve modelos de crítica*. Tradución de Roberto J. Vernengo. Caracas: Monte Ávila, 1969, p.11. (tradução nossa)

³ ADORNO, Theodor W. La actualidad de la filosofía. [1932] In: _____. *Actualidad de la filosofía*. Tradución de José Luis Arantegui Tamayo. Barcelona: Paidós; I.C.E. de La Universidad Autónoma de Barcelona, 1991, p.95. (tradução nossa)

apresentam em seu tempo, bem como as soluções propostas pelos outros filósofos para os problemas filosóficos de outras épocas. Segundo Pucci,

Adorno tinha presente os grandes pensadores da história que fizeram da crítica seu instrumento de desconstrução e de construção do pensamento filosófico. Pensava em Aristóteles, que criticou a filosofia de Platão; em Kant, que criticou as filosofias dominantes do racionalismo e do empirismo; pensava em Marx, que criticou o idealismo hegeliano e o positivismo “cientificista”. Assim, o discurso inaugural de Adorno, *Atualidade da filosofia*, em 1931, pode ser interpretado como uma resposta crítica à filosofia de Heidegger, cujo livro *Ser e tempo*, publicado em 1927, era muito influente entre os círculos das faculdades da Universidade de Frankfurt⁴.

Se a filosofia adorniana nega a tradição, “a negação, todavia, não é abstrata”⁵. Caso contrário Adorno estaria realizando o mesmo procedimento que critica nos projetos filosóficos tradicionais. O que se recusa nesses projetos é a convivência com certos aspectos do filosofar segundo o padrão predominantemente aceito. Por isso, quando este trabalho indica a “velha filosofia”, a filosofia tradicional, não quer dizer que Adorno nega absolutamente e integralmente todos os sistemas filosóficos anteriores a ele. Significa que ele reconhece alguns momentos já superados nessas filosofias e denuncia a manutenção deles. Não há uma “contestação indiferenciada” de toda a tradição, mas uma negação determinada de elementos da história do pensamento filosófico.

Assim, o projeto filosófico adorniano, crítico da tradição, está a todo o momento em contato íntimo com ela, reconfigurando as suas questões, apresentando-as em sua posição histórica atual, e não como se fossem intemporais. Adorno coloca em movimento um profícuo diálogo com outros filósofos porque, para ele, apenas assim conseguirá obter a concreção dos problemas necessária a uma filosofia atual. Ele quer acompanhar o entrelaçamento desses problemas e das tentativas de respondê-los que foram desenvolvidas na história do pensamento. Isso o permitirá perceber que a concepção de uma filosofia grandiosa e total está falida, e o levará a afirmar que ela necessita de uma nova configuração, de uma nova maneira de abordar suas questões. A filosofia deve ser atual sem se apartar da sua história. E, segundo Adorno,

por atualidade não se entende uma vaga “caducidade” ou não caducidade baseando-se em ideias arbitrárias sobre a situação espiritual geral, mas, pelo contrário, no seguinte: se existe ainda alguma adequação entre as questões filosóficas e a possibilidade de respondê-las, após os avanços dos últimos

⁴ PUCCI, Bruno. Sentido(s) da filosofia hoje, p. 68.

⁵ ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985. p. 36.

grandes esforços nessa direção; se, propriamente, o resultado da história filosófica mais recente não é a impossibilidade por princípio de uma resposta para as questões filosóficas cardeais⁶.

A velha filosofia, para além de sua situação cronológica, representa todo e qualquer esforço filosófico, quer tenha existido no passado, quer venha ainda a existir, que se sustente sobre a afirmação de que a realidade é ordenada. Essa filosofia tradicional, ao admitir que a realidade possui uma ordem intrínseca, remonta ao surgimento do próprio pensamento considerado filosófico. A sua origem a partir do mito e em contraposição ao mito preservou na filosofia algo dele. Segundo a concepção grega da origem do universo, tudo o que existia era caos até que, pela intervenção do demiurgo, se constituiu em *kosmos*. A desordem dá lugar à ordem. Era objetivo da filosofia, então, buscar um princípio racional que explicasse essa organização, o princípio que deu origem ao mundo tal como o percebemos, que o mantém nessa forma e que faz as transformações acontecerem como acontecem. Desde então, o pensamento que se apresenta sob a alcunha de “Filosofia” pretende transpor essa ordem das coisas do mundo para a ordem do pensamento, tal como uma tradução. Esse modo consagrado de se fazer filosofia, pelo fato de apenas recentemente ter sido contraposto a algum outro, não era apenas um “modo de se fazer filosofia”, mas a própria “Filosofia”. Isso explica o fato, ainda muito comum, de se considerar a nova filosofia como antifilosofia ou até não filosofia. E explica também o porquê de Adorno ser mais reconhecido por sua sociologia e por sua crítica cultural do que como filósofo.

É o próprio filósofo que tem a intenção de sair do *corpus* da tradição. O projeto de Adorno, representante de um filosofar extremo, presta-se ao mesmo tipo de análise que ele realiza em sua obra *Filosofia da nova música*, por preocupar-se mais com um tratamento atual das questões da grande filosofia do que com o respeito às suas convenções. Da mesma forma como, ali, Schoenberg e Stravinsky são escolhidos por representarem posições extremas quanto ao problema dos procedimentos de composição musical, aqui, o projeto adorniano aparece como um modo de se fazer filosofia que assume um ponto de partida oposto ao da tradição. O texto que se segue surgiu do interesse em expor os traços gerais da nova filosofia inaugurada por Adorno, sempre fazendo referência aos aspectos da filosofia tradicional, mas sem a pretensão de descrever detalhadamente o projeto de qualquer de seus representantes. Alguns filósofos

⁶ ADORNO, Theodor W. La actualidad de la filosofía, p. 83. (tradução nossa)

da tradição vão surgindo à medida que se mostram úteis para tornar mais claras as posições teóricas de Adorno, opostas às deles.

O acesso à filosofia adorniana pode se dar de diferentes maneiras, isto é, a partir de qualquer uma das críticas: epistemológica, social, política, cultural, estética, linguística. Cada uma delas leva necessariamente às demais, não sendo concedida prioridade a nenhuma. O presente trabalho é uma tentativa de começar a ler Adorno por sua epistemologia, sem afirmar que esta é a forma mais significativa ou mais correta de fazê-lo. O que motiva essa abordagem é muito mais o interesse em realizar um itinerário pouco percorrido do que corrigir as outras possibilidades, por isso reconhece a importância delas e a complexidade resultante da sua indispensável interação.

De acordo com isso, pretendo mostrar aqui como a consideração específica de Adorno sobre a realidade o leva a admitir um modelo também específico de abordagem dessa realidade. O que, por sua vez, exige um trabalho linguístico extremamente complexo e o leva a uma aproximação com relação ao discurso da arte, principalmente da arte musical e, mais especificamente ainda, da música nova da Segunda Escola de Viena, com seus procedimentos atonais. Isso aparece sempre, no decorrer do texto, em contraposição à pretensão de totalidade dos sistemas filosóficos clássicos, com sua linguagem fundada na discursividade lógica e seu método pautado por aquele das ciências. Em outras palavras, o que está em questão aqui é a apresentação do que há de musical no discurso filosófico adorniano, ou da origem da necessidade de aproximação do discurso filosófico adorniano à linguagem musical. Para tanto, parte-se das divergências entre as considerações da velha filosofia e as da nova filosofia de Adorno quanto à constituição da realidade, bem como quanto ao modo mais adequado à filosofia de se relacionar com essa realidade. Depois disso, as concepções linguísticas de ambas aparecem também em contraposição uma à outra. Por fim, surgem as distinções entre a filosofia tradicional e a nova filosofia, decorrentes da aproximação de uma aos procedimentos científicos e da outra aos procedimentos da arte. Essas diferenças entre os projetos tradicionais, que se pautam pela investigação, e o projeto da interpretação filosófica adorniana permanecem como corte hermenêutico por todo o trabalho.

PONTOS DE PARTIDA: O PRINCÍPIO DA DIFERENÇA ENTRE A NOVA FILOSOFIA E A VELHA FILOSOFIA

1.1. A conformação da realidade: fratura contra ordem

1.1.1. O pensamento e seu outro

Para Adorno, “o conhecimento vive do relacionamento com o que ele mesmo não é, com o seu outro”¹. Para haver conhecimento, o pensamento precisa se envolver com tudo aquilo que é diferente dele mesmo e que a ele opõe resistência: a realidade. A marca distintiva da filosofia adorniana é a sua abertura corajosa à experiência do real. Diferentemente da filosofia tradicional, portanto, “a filosofia de Adorno tem seu princípio fora de si mesma, porque nasce como resposta ao exterior, surge de uma experiência da realidade e se constitui como expressão e resposta a essa experiência”². Por um lado, a velha filosofia se estabeleceu como pensamento que se sustenta sobre um fundamento antes de qualquer outra coisa e só depois se lança à experiência, como conhecimento que assume sua forma e a partir desta trabalha com seus conteúdos. E, por outro lado, Adorno

só desenvolve aquilo que, de acordo com a concepção dominante de filosofia, seria o fundamento depois de ter exposto longa e minuciosamente muito do que é assumido por essa concepção como erigido sobre um fundamento. Isso implica uma crítica tanto ao conceito de fundamento quanto ao primado do pensamento do conteúdo³.

Ele recusa toda forma de pensamento alheia àquilo que pensa. Suas obras refletem as consequências dessa mudança no ponto de partida para a filosofia, mudança que faz do projeto adorniano um novo modelo filosófico. As marcas da realidade aparecem sempre, não importa qual seja o tema abordado, surgindo como elementos da configuração social, da vivência dos indivíduos concretos. E como deve haver uma aproximação necessária entre a teoria e a realidade, a configuração que Adorno confere a seu projeto filosófico rompe desde o seu ponto de partida com a tradição filosófica,

¹ ADORNO, Theodor W. Sobre a lógica das ciências sociais. [1961] In: COHN, Gabriel (Org.). *Theodor W. Adorno: sociologia*. 2. ed. Tradução de Aldo Onesti. São Paulo: Ática, 1994, p. 54.

² TAFALLA, Marta. *Theodor W. Adorno: una filosofía de la memoria*. Barcelona: Herder, 2003, p. 67. (tradução nossa)

³ ADORNO, Theodor W. *Dialética negativa*. [1966] Tradução de Marco Antonio Casanova. Revisão de Eduardo Soares Neves Silva. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009, p. 7.

recusando-a. A filosofia não tem a necessidade de estabelecer um fundamento e construir-se a partir dele. Pode simplesmente resultar do envolvimento do pensamento com o seu outro, do confronto dele com o mundo. Essa é a intenção de Adorno.

Os conteúdos, na nova filosofia, não são meros conteúdos, alheios ao pensamento que os aborda. Eles o determinam e lhe dão impulso e, por isso, o pensamento não precisa de um fundamento, algo sobre o que se apóie. A filosofia adorniana não se apóia, e sim mergulha na realidade, denunciando o paradoxo da profundidade do pensamento, segundo a concepção da velha filosofia: “o pensamento é profundo por se aprofundar em seu objeto, e não pela profundidade com que é capaz de reduzi-lo a outra coisa”⁴. Por isso, antes de dizer o que é o pensamento e de onde ele deve começar, bem como antes de afirmar qualquer coisa sobre a realidade, Adorno lança sua filosofia contra a realidade. Só assim consegue entrever verdadeiramente algo da conformação desta.

1.1.2. Exemplos da contradição na realidade

No contato com a realidade, o pensamento descobre que ela é contraditória. E essa contradição será apresentada às claras na filosofia adorniana. Não há nenhuma tentativa de ocultar a condição contraditória do real, que transparece em vários âmbitos da sociedade. Pelo contrário, busca-se mostrá-la assim como ela aparece ao pensamento que se abre à experiência antes de tudo mais. Assim, quando trata da relação entre razão e mito, Adorno diz que “a razão burguesa (a razão envolvida na produção e reprodução da sociedade burguesa), ao combater de modo irrefletido o mito, acaba convertendo-se ela própria em mito, sem, no entanto, deixar de apresentar-se como razão”⁵. As separações entre dois momentos distintos de uma questão acabam se mostrando como resultado de uma operação precipitada, pois uma consideração mais detida vai revelar que esses dois momentos se interpenetram e dependem um do outro. O mesmo ocorre nas considerações adornianas sobre sujeito e objeto. De acordo com elas,

a separação entre sujeito e objeto é real e aparente: verdadeira, porque no domínio do conhecimento da separação real consegue sempre expressar o cindido da condição humana, algo que surgiu pela força; falsa, porque a

⁴ ADORNO, Theodor W. O ensaio como forma. [1954-1958] In: _____. *Notas de literatura I*. Tradução e apresentação de Jorge M. B. de Almeida. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2003, p. 27.

⁵ COHN, Gabriel. Adorno e a teoria crítica da sociedade. In: _____. (Org.). *Theodor W. Adorno: sociologia*. 2. ed. São Paulo: Ática, 1994, p. 15.

separação que veio a ocorrer não pode ser hipostasiada nem transformada em invariante⁶.

A oposição entre pares de conceitos é o alvo de Adorno e também uma das formas de apresentar a realidade como contraditória. Ele quer mostrar que não há oposição absoluta, ou seja, que os elementos da realidade aos quais esses conceitos se referem não deixam de se comunicar de diversas maneiras. A relação é bem mais de imbricação comum, interpenetração, mútua determinação e participação de um elemento no seu oposto. Isso faz desaparecer o que é exclusivo a um elemento e, ao mesmo tempo, traz para dentro dele algo do elemento oposto. Também as considerações sobre o adulto e o infantil são feitas sob esta ótica:

No intrincado jogo entre a espontânea disponibilidade infantil e as injunções do mundo adulto, por um lado, e a maturidade adulta e a infantilização, pelo outro, desenha-se a teia que une o progresso à regressão. O mundo adulto não é adulto, nem o mundo infantil é infantil, e ambos se interpenetram no mundo falso, do qual em momentos privilegiados a experiência infantil permite visualizar saídas – saídas só possíveis, contudo, na maturidade autônoma, portanto na realização da verdade do mundo infantil e do mundo adulto⁷.

Outra forma de mostrar a contradição na realidade é reconhecer uma situação social enquanto verdadeira e falsa simultaneamente, como quando Adorno diz que “o isolamento do pensador em época hostil à reflexão é tão real quanto ilusório, tal como a sociedade em que se dá”⁸. Ou apresentar dois elementos opostos dentro de uma mesma situação, que acabam configurando de forma específica esse elemento: “contradições como aquela entre o conteúdo social das obras e a função que acabam por cumprir determinam a fisionomia contemporânea da música”⁹. Um elemento carrega consigo a contradição que o produz, e a reflete no momento em que o pensamento se choca com ele.

A música está prenhe de contradições em sua configuração social atual, segundo Adorno. Tanto a música de uma forma geral quanto a música de vanguarda, em específico, são associadas por ele ao conhecimento. O ouvinte, quando se põe a ouvir uma obra musical, pode exercitar suas capacidades cognitivas. Porém, a música produzida pela indústria cultural e por ela veiculada dissocia-se do conhecimento, bem

⁶ ADORNO, Theodor W. Sobre sujeito e objeto. [1969] In: _____. *Palavras e sinais: modelos críticos 2*. Tradução de Maria Helena Ruschel. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 182-183.

⁷ COHN, Gabriel. Adorno e a teoria crítica da sociedade, p. 26.

⁸ Ibidem, p. 25.

⁹ ADORNO, Theodor W. Idéias para a sociologia da música. [1959] In: _____. et al. *Textos escolhidos*. 2. ed. Tradução de Roberto Schwarz. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 260.

como do esforço que lhe é necessário, para ser associada ao lazer, à diversão, ao entretenimento, que não devem representar nenhuma dificuldade para o ouvinte. Mas a ausência de esforço para a compreensão do repertório musical da indústria cultural gera apenas uma aparência de descanso, que deveria se alternar ao cansaço advindo do trabalho.

A música, como setor do lazer organizado, iguala-se àquilo de que, por seu sentido, deveria divergir: este é o seu prognóstico sociológico. A contradição consigo mesma, em que se emaranha, mostra que é ilusória a integração de produção, reprodução e consumo que se está esboçando¹⁰.

Ou seja, a música, integrada como está à produção da indústria cultural, deixa de ser lazer e cultura ao passar à esfera do trabalho e da indústria. Os músicos são os funcionários dessa indústria e os ouvintes são os consumidores dos seus produtos. E até aqueles que dizem se contrapor a essa configuração social dependem dela para veicular a sua música. “Mesmo a música divergente só subsiste economicamente e assim socialmente através da proteção da indústria cultural, à qual se opõe – uma das contradições mais flagrantes da situação social da música”¹¹.

1.1.3. Contradição na realidade e no pensamento

A contradição não está apenas no pensamento, ou na relação entre o pensamento e a realidade, mas é também uma condição da própria realidade. Adorno diz que “o texto que a filosofia tem de ler é incompleto, contraditório e fragmentário, e grande parte dele pode estar à mercê de cegos demônios”¹². Por isso, as contradições da realidade não se resolvem com a superação das contradições internas ao pensamento. A filosofia deve acompanhar as contradições que configuram a realidade, sem a pretensão de poder resolvê-las apenas desenvolvendo o pensamento, porque a própria realidade contraditória obriga o pensamento a comportar-se dessa maneira. Então, “compôr a contradição não corresponde à reflexão; impõe-se pela própria constituição do real”¹³.

¹⁰ ADORNO, Theodor W. Idéias para a sociologia da música, p. 268.

¹¹ Ibidem, p. 268.

¹² ADORNO, Theodor W. La actualidad de la filosofía. [1932] In: _____. *Actualidad de la filosofía*. Tradución de José Luis Arantegui Tamayo. Barcelona: Paidós; I.C.E. de La Universidad Autónoma de Barcelona, 1991, p. 88. (tradução nossa)

¹³ ADORNO, Theodor W. Intervenciones. [1962] In: _____. *Intervenciones: nueve modelos de crítica*. Tradución de Roberto J. Vernengo. Caracas: Monte Ávila, 1969, p. 8. (tradução nossa)

As contradições sociais não se resolverão apenas se os filósofos conseguirem resolver os seus problemas teóricos. Isso nos mostra a própria história da filosofia: os sistemas filosóficos se sucedem e os problemas sociais persistem. A mais flagrante contradição apontada por Adorno é aquela entre o todo social e o indivíduo singular, pois a sociedade atual enquanto totalidade permite e ameaça, ao mesmo tempo, a existência dos indivíduos que a compõem. E isso é um problema da própria configuração contraditória da realidade, pois, para o filósofo, a totalidade social é antagonica por sua própria constituição. Segundo ele,

[...] o objeto mesmo da sociologia, a sociedade, que mantém viva a si própria e a seus membros e simultaneamente os ameaça de extinção, é um problema no sentido enfático. Isso significa, todavia, que os problemas da sociologia nem sempre surgem da constatação “de que algo no nosso pretendo saber não está em ordem, ... no desenvolvimento de uma contradição interna no nosso pretendo saber”. A contradição não precisa ser, como Popper aqui pelo menos supõe, uma contradição meramente “aparente” entre sujeito e objeto, que seria imputada somente ao sujeito como insuficiência de julgamento. Ao invés disso, a contradição pode ter seu lugar de modo mais real no objeto e de modo algum se deixar retirar do mundo por força de um aumento do conhecimento ou de uma formulação mais clara¹⁴.

O ponto de partida da filosofia de Adorno, a abertura do pensamento ao desafio de se envolver com a realidade desconhecida, o leva a considerá-la como heterogênea e contraditória. E, como consequência disso, o pensamento não conseguirá por si só resolver essas contradições, pois ele não se prefigura uma situação harmônica segundo a qual pode corrigir as suas contradições internas e, a partir da resolução destas, resolver as contradições do real. A condição da realidade social não é perfeita e tampouco pronta e definitiva. Os momentos que a compõem são de transição, revelando contradições entre o que eles são atualmente e as suas possibilidades.

Assim, o projeto filosófico adorniano vai de encontro à tradição filosófica, que trata a realidade pelas vias da abstração. Esse procedimento restrito ao pensamento não pode mais ser absolutizado caso se pretenda rever o modo de abordar o real, que deve se comprometer com os momentos concretos e singulares, denunciando a contradição constituinte do real. Esta deve mover o pensamento, e não ser eliminada teoricamente por ele. “A teoria crítica adorniana é diferente da concepção tradicional de teoria porque naquela o conhecimento é sempre mediado pela *contradição* [...]”¹⁵.

¹⁴ ADORNO, Theodor W. Sobre a lógica das ciências sociais, p. 49.

¹⁵ SILVA, Rafael Cordeiro. A concepção de filosofia em Adorno. *Educação e filosofia*, Uberlândia, v. 9, n. 17, p. 157-172, jan./jun. 1995. p. 171.

1.1.4. O real não é racional

Como, para Adorno, a realidade é contraditória, ela perde o estatuto de conformação ordenada, harmônica e racional que a filosofia tradicional lhe conferia. O princípio da filosofia adorniana se choca, aqui, com algo estabelecido pela velha filosofia, daí o seu interesse pelo “que outros pensadores haviam dito e pensado sobre o mundo e sobre seu sentido ou sua carência de sentido”¹⁶. O mundo não possui, por si só, um sentido. E o que a velha filosofia sustenta, de uma ou de outra forma, é que o real possui uma ordem, acessível ao pensamento, congruente com ele, ou até mesmo uma ordem racional.

Para Adorno, “uma filosofia que aspire a conhecer o real deve assumir que o real não é puramente racional, que não encaixa perfeitamente em categorias racionais; o real é, pelo contrário, o que a razão não esgota, o que se lhe escapa, o imprevisível, o que sempre pode surpreendê-la”¹⁷. A conformação contraditória da realidade requer uma nova forma de fazer filosofia, que consiga acompanhar as fraturas do real, e que não se contente em aplainá-las. Quando pensa eliminar teoricamente as contradições, a filosofia tradicional não se dá conta de que elas permanecem na realidade, agora justificadas pelo pensamento.

A nova filosofia de Adorno e a velha filosofia têm em comum a compatibilização do discurso filosófico com a conformação da realidade. Mas o que a filosofia dominante faz é prejudicar a ordem da realidade e conformá-la ao pensamento ordenado. O pensamento lógico, com suas regras estabelecidas antes do seu envolvimento com os conteúdos, serve de modelo para uma prefiguração da realidade antes do contato com ela. Isto é, “tomar o princípio de não contradição, a coerência e a clareza como os ideais do conhecimento implica decidir adiantado que o real responde a tais ideais racionais, quando isso é algo que só poderia ser comprovado na experiência. E a experiência mostra o contrário”¹⁸. Se a filosofia tradicional exige que o pensamento acompanhe a realidade e se comporte de forma ordenada, é porque já toma essa realidade como uma estrutura harmônica. Porém, ignora que

a exigência de continuidade na condução do pensamento tende a prejudicar a coerência do objeto, sua harmonia própria. A exposição continuada estaria

¹⁶ HORKHEIMER, Max. Conversación sobre Adorno. In: _____. *Teoría crítica*. Tradución de Juan J. Del Solar B. Barcelona: Barral, 1973, p. 219. (tradução nossa)

¹⁷ TAFALLA, Marta. *Theodor W. Adorno*, p. 70. (tradução nossa)

¹⁸ *Ibidem*, p. 73.

em contradição com o caráter antagônico da coisa, enquanto não determinasse a continuidade como sendo, ao mesmo tempo, uma descontinuidade¹⁹.

Por outro lado, se a nova filosofia resulta de um pensamento que, antes de tudo mais, abre-se à experiência da realidade, acaba percebendo que essa realidade é em si mesma contraditória. E, ao mesmo tempo, sabendo que o pensamento possui uma ordem lógica, coloca-se a necessidade de assimilar a própria contradição. Ou seja, o pensamento não pode ser meramente pensamento lógico ao se relacionar com o real.

Interessante é notar que Adorno exige a adaptação do pensamento à coisa pensada para corrigir a adaptação forçada da coisa pensada ao pensamento, que a fez assumir uma ordem racional própria a este. Com isso, podemos perceber algo em comum entre a nova filosofia e a velha filosofia: a necessidade de congruência entre o pensamento e a realidade. A diferença reside na direção do movimento que institui essa congruência. Para Adorno, o movimento do pensamento em direção à realidade, realizado pela tradição, deve ser invertido. Com essa inversão, o pensamento é que terá que alterar a sua configuração para acompanhar a realidade. A própria experiência da realidade bloqueia a possibilidade de reconhecer algum traço racional nela e somente um pensamento que se nega a essa experiência poderia considerá-la como tal.

1.1.5. Crítica à autofundamentação do sujeito

Na filosofia tradicional, o sujeito se fundamenta em si mesmo e, a partir disso, preestabelece a harmonia da realidade, antes de se confrontar com ela. O pensamento se estabelece a si mesmo como princípio, e só depois vai se encontrar com a realidade, que já estava prefigurada como ordenada. A mesma estrutura que possui o espírito é imputada à realidade, antes mesmo do contato com esta. O ponto de partida da nova filosofia, a abertura ao real, vai de encontro a isso. “A filosofia adorniana não tem seu princípio em um princípio, não se trata de um pensamento que comece a partir de si mesmo, autofundamentando-se em teses positivas que sustentam toda a construção”²⁰. Ela começa já quando se relaciona com o que lhe é exterior. Isso quer dizer que, na nova filosofia, é reconhecida a anterioridade da realidade com relação ao pensamento.

¹⁹ ADORNO, Theodor W. O ensaio como forma, p. 34.

²⁰ TAFALLA, Marta. *Theodor W. Adorno*, p. 67. (tradução nossa)

Aquilo que Adorno diz da filosofia benjaminiana lhe pode igualmente ser atribuído: “desde os primórdios, o seu pensamento se revolta contra a mentira de que o homem e o espírito humano se fundamentam em si mesmos, e que neles e deles se origina um absoluto”²¹. Sobre essa mentira se erigiram os projetos filosóficos da tradição. Neles, o pensamento é colocado como origem de tudo o mais, e mesmo a realidade e sua conformação harmônica serão afirmadas de acordo com isso. Adorno reconhece na velha filosofia uma inversão entre o originário e aquilo que se origina dele, uma “tentativa de justificar o condicionado como se fosse incondicionado, o derivado como primário”²².

A própria noção de sujeito passa por essa inversão entre originário e originado na velha filosofia: o pensamento, o *cogito*, dá origem até mesmo ao sujeito empírico. A filosofia dominante considera que este “não é o primeiro em si, e postula, como sua condição ou sua origem, o sujeito transcendental”²³. Adorno diz que,

na teoria do conhecimento, entende-se geralmente por *sujeito* o mesmo que sujeito transcendental. [...] Não foi preciso esperar pela crítica ao idealismo para se descobrir que este sujeito transcendental, constitutivo de toda experiência de conteúdo, é, por sua vez, abstração do homem vivo e individual. É evidente que o conceito abstrato de sujeito transcendental – as formas do pensamento, a unidade destas e a produtividade originária da consciência – pressupõe o que promete instituir: indivíduos vivos, indivíduos de fato²⁴.

Pela inversão entre originário e originado, a velha filosofia coloca o pensamento como seu fundamento e, por isso, estabelece que o real é ordenado. Essa consequência é contradita pelo ponto de partida da nova filosofia adorniana, ao que esta se entrega ao real sem reservas e em primeiro lugar. Ao se comportar dessa maneira, o projeto filosófico adorniano nega a construção típica da filosofia tradicional. Gera, também, uma diferença na relação do pensamento com o pensado: o pensamento se deixa determinar por aquilo que é pensado; não há constrangimento do sujeito sobre o objeto, mas uma forma mais justa de pensá-lo. Na velha filosofia não há esse cuidado. O sujeito se fundamenta em si mesmo, não depende de nada alheio a si. Pelo contrário, ele é absoluto, e pode dispor do real como bem lhe aprouver. Assim, “o espírito usurpa então o lugar do absolutamente subsistente em si, que ele não é: na pretensão de sua

²¹ ADORNO, Theodor W. Caracterização de Walter Benjamin. [1963] In: COHN, Gabriel (Org.). *Theodor W. Adorno: sociologia*. 2. ed. Tradução de Flávio Kothe. São Paulo: Ática, 1994, p. 194.

²² ADORNO, Theodor W. Sobre sujeito e objeto, p. 185.

²³ Ibidem, p. 185.

²⁴ Ibidem, p. 184-185.

independência anuncia-se o senhoril”²⁵. Eis a justificação da dominação, no âmbito da epistemologia.

1.1.6. Crítica à identidade

Por “identidade” Adorno entende a violenta transformação do real promovida pela filosofia tradicional quando o preconcebe segundo os parâmetros do pensamento lógico. A realidade é forçada a se enquadrar numa harmonia falsa a despeito de ser acompanhada pelo pensamento ordenado, quando este busca conhecê-la. Mas esta forma de pensamento não quer conhecer a realidade, quer reconhecer a sua própria ordem na realidade, para satisfazer a sua pretensão de conhecer tudo. Adorno recusa essa postura:

Sua resposta é um “não”, uma denúncia, uma crítica. O “não” com o qual começa sua filosofia dirige-se contra o princípio que, de acordo com a descoberta de Adorno, está estruturando praticamente todos os processos racionais que têm lugar tanto na filosofia quanto nos distintos âmbitos da cultura e que, ao mesmo tempo, representa a vértebra da própria estrutura social: o princípio de identidade. Assim então, a filosofia adorniana não se autofundamenta em um princípio positivo, mas surge como negação de um princípio que encontra fora de si²⁶.

O princípio de identidade procura extirpar toda diferença e contradição que apareça na realidade. O objeto do conhecimento é idêntico ao sujeito, e todos os indivíduos são idênticos entre si, perante a totalidade social. A nova filosofia não admite tal agressão à realidade. Antes, procura enredar-se nela e em todas as suas contradições e nuances. Com isso rechaça os procedimentos da velha filosofia, anuncia que eles são historicamente ultrapassados e socialmente ameaçadores, mesmo considerando que a eliminação de todos os resquícios de contradição seja impossível na realidade. Ainda assim, o princípio de identidade se manifesta na organização dos sistemas filosóficos, na produção dos conceitos, na exclusão da materialidade e do transitório como parte do conhecimento, na submissão dos sujeitos à totalidade social, sempre como forma da dominação.

Tudo isso é evitado, pela nova filosofia, com o simples gesto de permitir à realidade que seja exatamente como ela é: plena de contradições e palco do diferente que não se deixa eliminar totalmente. O projeto filosófico adorniano é o pensamento

²⁵ ADORNO, Theodor W. Sobre sujeito e objeto, p. 183.

²⁶ TAFALLA, Marta. *Theodor W. Adorno*, p. 67-68. (tradução nossa)

que se permite experimentar isso. O ponto de partida da filosofia de Adorno se coloca contra a identidade, estabelecida pela filosofia tradicional, entre sujeito e objeto. O real não é forçado a se identificar com o racional, o objeto não precisa se conformar como o sujeito, até porque é anterior a este. O sujeito é que precisa se aproximar do real.

1.2. A capacidade do pensamento: singela contra absoluta

1.2.1. O princípio da velha filosofia

Segundo Adorno, o princípio da filosofia tradicional é a crença numa absoluta capacidade do pensamento para o conhecimento. Na velha filosofia, o espírito se autoabsolutiza antes de ir ao encontro da realidade. Como é inegável que o pensamento possui uma ordem – a ordem lógica – e que ele coloca como condição para o conhecimento da realidade a sua congruência com ela, a esta realidade acaba sendo imputada também uma ordem: o real é racional. Há identidade entre o pensamento e a realidade. Por isso, Adorno diz que “a pretensão de totalidade da filosofia tradicional, que culmina na tese da racionalidade do real, não se pode separar da apologética”²⁷. Ou seja, afirmar a harmonia da realidade é consequência direta de se creditar ao pensamento uma capacidade de conhecer a realidade como um todo.

O pensamento, a razão, é considerado absoluto em suas capacidades e, com isso, faz-se independente do contato com a realidade para o conhecimento desta. Ele se basta a si mesmo, possui uma autonomia frente ao real. A partir de sua posição, de sua autofundamentação absoluta, conceberá conceitualmente a realidade como uma totalidade harmônica e acessível ao conhecimento, identificando esta ao pensamento. Mas Adorno encontra aqui um problema: “aquele que trata do absoluto não diz necessariamente que o órgão pensante que se apodera desse absoluto é justamente por meio daí ele mesmo o absoluto”²⁸?

Ao tratar da realidade como um absoluto, a filosofia tradicional está falando apenas do seu modelo paradigmático de pensamento. Querendo abarcar toda a realidade com o pensamento, ela nem mesmo percebe o movimento que realiza: a absolutização

²⁷ ADORNO, Theodor W. ¿Para qué aún la filosofía? [1962] In: _____. *Intervenciones: nueve modelos de crítica*. Traducción de Roberto J. Vernengo. Caracas: Monte Ávila, 1969, p. 11. (tradução nossa)

²⁸ ADORNO, Theodor W. *Dialética negativa*, p. 335.

do pensamento e a identificação da realidade com ele. Também não percebe que esse movimento gera um problema interno para a velha filosofia: em seu desejo de subsumir tudo, o pensamento precisa se tornar cada vez mais abstrato e, assim, renunciando à concretude do real, afasta-se dele e menos consegue explicá-lo.

Se a filosofia identifica o real com o racional, o seu objeto fica caracterizado abstratamente e o pensamento se distancia daquilo de que deve se aproximar. Se o seu objeto perde várias características, devido ao avanço da abstração, essa filosofia já não consegue abarcar tudo. A autofundamentação do sujeito não pode ser realizada. “A *ratio* autônoma [...] deveria ser capaz de desdobrar a partir de si mesma o conceito da realidade e toda realidade. Essa tese se dissolveu a si mesma”²⁹. O único desdobramento que se conseguiu com essa tese é a descoberta de que a pretensão de abarcar tudo não foi alcançada e que, nesses termos, é também inalcançável.

1.2.2. Crítica ao princípio da velha filosofia

O princípio da filosofia adorniana, a abertura do pensamento à experiência do real, vai de encontro ao princípio da filosofia tradicional, não obstante este já se mostre insustentável por si mesmo. A confrontação do real nos apresenta as contradições próprias deste e expõe o pensamento à possibilidade do erro na busca pelo conhecimento. Adorno sustenta, assim, a contraditoriedade do real e a falibilidade da filosofia, e “já não considera possível apanhar a totalidade do real a partir da razão”³⁰.

O ponto de partida para a filosofia deve ser outro, deve ser o contato com a realidade, antes de se imputar a ela qualquer característica. Como esse contato mostra que a realidade é contraditória e que o pensamento se submete ao erro, “quem hoje em dia elege por ofício o trabalho filosófico deve renunciar, desde o próprio começo, à ilusão de que os projetos filosóficos antes partiam: a de que seria possível se apoderar da totalidade do real pela força do pensamento”³¹.

Adorno argumenta que a impossibilidade do pensamento absoluto já está dada historicamente. A filosofia tradicional, isto é, a forma de pensamento predominantemente reconhecida como filosofia, apresenta esse traço característico.

²⁹ ADORNO, Theodor W. La actualidad de la filosofía, p. 74. (tradução nossa)

³⁰ AGUILERA, Antonio. Lógica de la descomposición. In: ADORNO, Theodor W. *Actualidad de la filosofía*. Traducción de José Luis Arantegui Tamayo. Barcelona: Paidós; I.C.E. de La Universidad Autónoma de Barcelona, 1991, p. 30. (tradução nossa)

³¹ ADORNO, Theodor W. La actualidad de la filosofía, 1991, p. 73. (tradução nossa)

Inúmeros sistemas filosóficos se fundamentaram na *ratio* autônoma e, nesse sentido, são representantes do idealismo. Porém, segundo Adorno, esse já foi superado em seus princípios. “A própria história da filosofia presta testemunho disso. A crise do idealismo equivale a uma crise da pretensão filosófica de totalidade”³². A filosofia que postula a absoluta capacidade do pensamento para conhecer a realidade, e que acaba identificando-a com o pensamento, se irmana com a intenção motivadora do idealismo, já superado.

Os projetos filosóficos que não compartilham dessa intenção encontram dificuldades para serem considerados filosofia. Mas, inversamente, aqueles que a assumem são aceitos no *corpus* da tradição. Como consequência, “Adorno criticou intensamente Heidegger, Kierkegaard, Husserl, Hegel, Kant, Marx... nos traços em que parecem propiciar um acesso ao absoluto”³³. Assim, a filosofia tradicional se tornou alvo da nova filosofia.

A filosofia singela de Adorno recusa o princípio da filosofia dominante e defende que o pensamento precisa aceitar as suas limitações e se abrir à experiência. A filosofia é lançada ao mundo e retirada do céu de ideias perfeitas e imutáveis com as quais julga aquilo que acontece no mundo da experiência. Esse caráter arrogante da filosofia tradicional é banido pela nova filosofia adorniana, porque ela

não dispõe do conhecimento da verdade para denunciar as mentiras, nem do bem para protestar contra o mal; não denuncia as imperfeições do mundo a partir da luminosa recordação de um paraíso perdido nem a partir de uma utopia descritível afirmativamente; não o faz nem pode fazê-lo porque não existem posições superiores, mirantes privilegiados a partir dos quais criticar³⁴.

Dizendo de uma forma afirmativa, a nova filosofia

se baseia na convicção de que somos incapazes de descrever o Bem, o absoluto, mas que sim podemos caracterizar aquilo que nos faz padecer, que precisa ser transformado e que deveria unir a todos os que se empenham por consegui-lo em um esforço comunitário e de solidariedade³⁵.

O mundo e a filosofia precisam ser transformados. E, para começar, Adorno propõe que a filosofia “não deveria considerar-se capaz de dominar o absoluto – mais ainda: deveria proibir-se de pensar nele, para não trai-lo e, sem dúvida, para não deixar-

³² ADORNO, Theodor W. La actualidad de la filosofía, p. 74. (tradução nossa)

³³ AGUILERA, Antonio. Lógica de la descomposición, p. 22. (tradução nossa)

³⁴ TAFALLA, Marta. Theodor W. Adorno, p. 76-77. (tradução nossa)

³⁵ HORKHEIMER, Max. Homenaje a Adorno. In: _____. *Teoría crítica*. Tradución de Juan J. Del Solar B. Barcelona: Barral, 1973, p. 226. (tradução nossa)

se eliminar do conceito enfático de verdade”³⁶. Alterando o modo de se comportar da filosofia, Adorno busca outro tipo de relacionamento do pensamento com a realidade, menos no sentido de dominação do que no de envolvimento.

1.2.3. A pergunta pelo Ser

Se a filosofia precisa, segundo Adorno, alterar o seu modo de se comportar frente à realidade, terá, entre outras coisas, que abandonar alguns dos questionamentos tradicionalmente estabelecidos. Adorno tem em mente, especialmente, a ontologia e a metafísica: como a filosofia não pode mais sustentar sua autonomia e sua capacidade cognitiva absoluta, perdeu-se o sentido da pergunta pelo Ser. Ou seja, se o pensamento não pode mais abarcar o todo da realidade, pode já de antemão suspender o seu plano de incluir essa realidade sob o conceito de Ser. Se, por outro lado, permanece com esse seu plano, é porque ainda tem a pretensão de totalidade e, fazendo isso, oculta e perpetua a relação de dominação do pensamento sobre a realidade. Adorno diz que esta,

a quem busca conhecê-la, só se lhe apresenta como realidade total enquanto objeto de polêmica, enquanto unicamente em vestígios e escombros perdura a esperança de que algum dia chegue a ser uma realidade correta e justa. A filosofia que a tal fim se vende hoje não serve para outra coisa a não ser para ocultar a realidade e eternizar sua situação atual. Antes de qualquer resposta, tal função se encontra já na pergunta; pergunta essa que hoje em dia qualifica-se como radical e, no entanto, é a menos radical de todas: a pergunta pelo ser, pura e simples, tal como a formularam expressamente os novos projetos ontológicos, e tal como, a despeito de todo tipo de oposição, subjaz também aos sistemas idealistas que pretendem superar³⁷.

A filosofia tradicional e os questionamentos ontológicos têm a função de ocultar a dominação. Para uma transformação da filosofia e da situação social atual, é requerido o abandono da tentativa de categorizar a realidade através da pergunta pelo Ser. “Pois esta pergunta dá já por estabelecido, como algo que possibilita respondê-la, que o Ser é adequado ao pensamento e se lhe torna acessível, que se pode formular a pergunta pela ideia do existente”³⁸. Essa adequação do Ser ao pensamento permite que este tenha a realidade à sua disposição e também ao seu domínio.

Portanto, a crise da pretensão de totalidade da filosofia tradicional traz consequências para a adequação dos questionamentos filosóficos. No lugar da pergunta

³⁶ ADORNO, Theodor W. ¿Para qué aún la filosofía?, p. 12. (tradução nossa)

³⁷ ADORNO, Theodor W. La actualidad de la filosofía, p. 73. (tradução nossa)

³⁸ Ibidem, p. 73-74.

pelo todo, pelo universal, Adorno defende que se volte a atenção para o particular, aquilo que é confrontado quando o pensamento se envolve com a experiência. Ao se permitir o contato com a realidade sem preconcebê-la, a nova filosofia dá acesso ao contingente e transitório, atentando para a história daquilo que se transforma o tempo todo. Adorno diz que a filosofia deve agora se ater à história dos momentos particulares da realidade, porque

a adequação do pensamento ao Ser como totalidade se desintegrou e, com isso, tornou-se impossível colocar a pergunta pela ideia do existente, que uma vez pôde alçar-se imóvel em sua clara transparência sobre uma realidade fechada e redonda, e que talvez tenha se desvanecido para sempre aos olhos humanos desde que apenas a história é fiadora das imagens de nossa vida³⁹.

Não que a filosofia deva se esquecer da questão do Ser. Deve, porém, tratá-la como algo superado, pois não pode mais satisfazer a pretensão a que ela corresponde. Encontrar questionamentos ontológicos em um projeto filosófico apenas indica a presença, neste, da crença de que a realidade se submete à ordem do espírito, de que a realidade é o material que o pensamento submete às suas formas.

Exigir da filosofia que ela trate da questão do ser ou de outros temas centrais da metafísica ocidental é crer primitivamente no material. Com certeza, ela não pode se subtrair à dignidade objetiva daqueles temas. No entanto, não há nenhuma garantia de que o tratamento dos grandes objetos lhe seja próprio. Ela precisa temer a um tal ponto os caminhos batidos da reflexão filosófica que seu interesse enfático acaba por buscar refúgio em objetos efêmeros, ainda não superdeterminados por intenções. A problemática filosófica tradicional precisa ser negada de modo determinado, encadeada como está com os seus problemas⁴⁰.

A questão do Ser deve ser considerada como um problema interno das configurações tradicionais da filosofia, e como um problema que deve ser enfrentado por quem se propõe fazer filosofia. Adotá-lo sem mais ou ignorá-lo simplesmente são posturas contrárias, mas que só serviriam para perpetuar a dominação justificada pelos questionamentos filosóficos. Por isso, “Adorno não trata de recuperar nem a metafísica que entra em crise no século XIX, talvez pela autonomia das artes e ciências, nem se volta para uma ultrametáfísica ou para uma filosofia do Ser”⁴¹. E sim afirma que “a ideia do Ser se tornou impotente na filosofia; nada mais do que um princípio formal vazio cuja arcaica dignidade ajuda a disfarçar conteúdos arbitrários”⁴².

³⁹ ADORNO, Theodor W. La actualidad de la filosofía, p. 74. (tradução nossa)

⁴⁰ ADORNO, Theodor W. *Dialética negativa*, p. 22-23.

⁴¹ AGUILERA, Antonio. Lógica de la descomposición, p. 21-22. (tradução nossa)

⁴² ADORNO, Theodor W. La actualidad de la filosofía, p. 74. (tradução nossa)

1.2.4. A configuração do projeto adorniano frente à filosofia primeira

O projeto adorniano não se compõe como filosofia primeira. Recusa a consideração do pensamento como princípio, como fundamento da realidade. Recusa-se também a preconceber um sentido para a existência, e mesmo a considerar que esta tenha qualquer sentido que não seja aquele que nós damos a ela. O pensamento é posterior à realidade. A nova filosofia corrige a inversão realizada pela filosofia tradicional quando esta se fundamenta no pensamento absoluto antes de se abrir à experiência do real. Refuta a “exigência de um começo absoluto como só pode executar o puro pensamento consigo mesmo; uma exigência cartesiana que acredita ter que levar o pensamento à forma dos pressupostos conceituais, de seus axiomas”⁴³.

O começo da nova filosofia, o seu princípio, é a sua relação com o seu outro. Adorno não absolutiza o pensamento e também não imputa sentidos arbitrários ao real. Ao agir dessa forma, ele se coloca entre extremos, pois “evita tanto a aspiração ao sistema filosófico ou à filosofia primeira como a intenção de reduzir a filosofia a mera concepção de mundo”⁴⁴. Como consequência, será criticado pelos defensores de ambas as posições: em sua filosofia, o que para alguns é a falta para outros será o excesso e vice-versa. Por não se enquadrar em nenhuma das duas categorias, ou estilos de se fazer filosofia, acaba sendo atacado por todos.

Adorno não está com os que pretendem uma recuperação do originário, do fundamental ou daquilo que está para além de todo ente, tampouco com os que se entregam aos fatos ou à mera opinião. Para os primeiros, há um excesso na obra filosófica de Adorno, há muita sociologia e psicologia, muito saber empírico, sobram detalhes, falta respeito aos grandes filósofos com os quais dialoga como se estivessem vivos, faltam argumentos e esqueletos organizadores, falta o Ser. Para os segundos, sobra sua luta conceitual, a apelação a categorias que devem ser dissolvidas, a referência à grande tradição filosófica, o falar enfaticamente da verdade, da linguagem, de essência e aparência, de beleza e feiura, de bem e mal, de materialismo e idealismo, do horror e da felicidade, falta riso e aceitação, falta opinião pessoal, faltam concessões a seus leitores⁴⁵.

Mas o filósofo frankfurtiano não se preocupa com essas críticas. Pelo contrário, vai rebatê-las de forma determinada, mostrando como elas surgem somente a partir de um pensamento que toma a si mesmo como instância absoluta do conhecimento.

⁴³ ADORNO, Theodor W. La actualidad de la filosofía, p. 101. (tradução nossa)

⁴⁴ AGUILERA, Antonio. Lógica de la descomposición, p. 22. (tradução nossa)

⁴⁵ Ibidem, p. 21.

Adorno consegue isso porque sempre esteve absolutamente consciente do movimento que provocou dentro da filosofia, porque configura propositalmente seu projeto como

uma filosofia que já não admite a suposição de sua autonomia, que não acredita mais na realidade fundada na *ratio*, e sim que admite continuamente o esfacelamento da legislação racional autônoma por parte de um ser que não se torna adequado a ela nem pode ser objeto, como totalidade, de um projeto racional [...]⁴⁶.

A recompensa da nova filosofia, por ser excluída da tradição, é exatamente a garantia de conseguir o que se propôs desde o início: a sua proximidade com relação à realidade. Enquanto isso, a velha filosofia permanece como modelo dominante do filosofar, mas nem mesmo percebe como a realidade se lhe vai escapando na distância provocada pela abstração, pela eliminação dos momentos qualitativos e fugazes do real.

1.2.5. Erro

Outra consequência para a nova filosofia, além da sua autoexclusão do *corpus* da tradição filosófica, é o fato de o pensamento permanecer, a todo o momento, sob o risco do erro, o que a filosofia dominante também não aceita. O projeto adorniano se mostra como uma tentativa arriscada e perigosa de se envolver com aquilo que ele não é e que ele de fato não sabe o que é. E, por outro lado, somente uma filosofia que se prefigura os seus objetos pode ser tão confiante de que alcançará a resposta que procura e de que está certa quando encontra alguma resposta. Para Adorno, então, “fazer filosofia é sair ao mundo e entregar-se à experiência sem saber o que é que se vai encontrar”⁴⁷, é “pensar perigosamente; estimular o pensamento a partir da experiência da coisa, não recuar diante de nada, não se deixar embarçar por qualquer conveniência [Convenu] do previamente pensado”⁴⁸.

Mas o risco de errar, decorrente do ponto de partida da filosofia adorniana e da crítica ao princípio da velha filosofia que executa, é o que a possibilita encontrar alguma verdade. Ou seja, “sem risco, sem a possibilidade presente de erro, não há objetivamente qualquer verdade”⁴⁹. Isso porque, na nova filosofia de Adorno, a verdade não depende apenas de uma adequação de conteúdos internos ao pensamento, mas de

⁴⁶ ADORNO, Theodor W. La actualidad de la filosofía, p. 101. (tradução nossa)

⁴⁷ TAFALLA, Marta. Theodor W. Adorno, p. 70. (tradução nossa)

⁴⁸ ADORNO, Theodor W. Observações sobre o pensamento filosófico. [1964-65] In: _____. *Palavras e sinais: modelos críticos 2*. Tradução de Maria Helena Ruschel. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 22.

⁴⁹ ADORNO, Theodor W. Observações sobre o pensamento filosófico, p. 22.

uma adequação à conformação da realidade que, para o filósofo, é contraditória. A verdade busca-se no interior da realidade, e não no interior do pensamento. A verdade tem um sentido enfático.

A filosofia adorniana assume um caráter bem específico em decorrência disso. A possibilidade e a impossibilidade do acerto representam duas faces de uma mesma moeda, quando submetemos nosso pensamento ao confronto com o real. “O caráter de tentativa, inerente a uma busca do objeto, cuja inexistência de uma pré-fixação constitui, simultaneamente, sua fraqueza e sua força”⁵⁰. Na velha filosofia, o objeto já aparece como ordenado antes de o pensamento se relacionar com ele. Nesta, então, não há uma efetiva busca do objeto, mas um reconhecimento deste no pensamento. Mas, na nova filosofia, busca-se um objeto que não se sabe o que é e, quando se encontra algo, não é possível afirmar de forma pronta e definitiva que era exatamente o que se buscava a princípio. Essa falta de segurança caracterizará singularmente o projeto adorniano e a sua concepção de conhecimento: para Adorno, fazer filosofia

significa estar disposto a arriscar-se, porque a verdade não está garantida; a filosofia é uma aventura de trajeto incerto, e é na vertigem dessa incerteza que se experimenta o *pathos* filosófico. Não há nada de seguro no conhecimento, e é arriscar-se à possibilidade do erro o que possibilita acertar⁵¹.

Assumindo a possibilidade do erro como essencial para se alcançar a verdade, Adorno configura uma filosofia singela, consciente de seu alcance, de seus limites. Esses limites são estabelecidos pela própria realidade. A conformação desta proíbe, de início, a pretensão de se conhecê-la como um todo. A realidade não está totalmente acessível ao pensamento: “nenhuma razão legitimadora poderia se encontrar novamente em uma realidade, cuja ordem e conformação sufocam qualquer pretensão da Razão”⁵².

1.2.6. *Finitude*

Na nova filosofia, o pensamento se limita a si mesmo para garantir seu acesso à realidade, para garantir que esta permaneça acessível. Ela “é uma filosofia que conhece suas limitações e que as afirma dum modo claro e preciso, contra toda pretensão de

⁵⁰ DUARTE, Rodrigo. A ensaística de Theodor W. Adorno. In: _____. *Adornos: nove ensaios sobre o filósofo frankfurtiano*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1997, p. 74.

⁵¹ TAFALLA, Marta. *Theodor W. Adorno*, p. 70. (tradução nossa)

⁵² ADORNO, Theodor W. *La actualidad de la filosofía*, p. 73. (tradução nossa)

totalidade ou de agarrar-se a algo”⁵³. A velha filosofia se propõe conhecer tudo, mas acaba sem conhecer nada, tenta apanhar seu objeto e retorna sempre com as mãos cheias de si mesma, enquanto o projeto adornoiano “expressa a impossibilidade de conhecer o absoluto e estabelece um limite infranqueável ao conhecimento humano”⁵⁴.

De toda forma, Adorno prefere assumir as consequências de uma filosofia finita a abandonar o que leva o pensamento adiante: a entrega do pensamento a seu outro. E, em todo caso, assumir a falibilidade e finitude do pensamento não representa perda de nada importante, mas o contrário, ganha-se o real. Não como algo que se possui, que se detém e domina, e sim como algo a ser respeitado. Mais uma vez a filosofia se afasta dos extremos: a razão não deve se absolutizar a si mesma nem se automutilar; a filosofia não deve ser dominadora nem obediente. Adorno deixa claro o sentido dessa autolimitação, dessa finitude:

Que a razão deva tornar-se finita não significa que se limite a si mesma em uma atitude de submissão ante uma instância superior, que renuncie à liberdade de pensamento para se submeter a uma autoridade, o que não faria senão perpetuar a situação de domínio à qual deve pôr fim. Limitar-se quer dizer deixar de impor-se sobre o que ela não é, para aprender a respeitá-lo. A razão não deve se automutilar e reduzir sua atividade à obediência a uma instância mais poderosa do que ela, porque o que faz falta não é menos razão, e sim mais razão, mas uma razão mais responsável, capaz de se responsabilizar por aquilo a que sistematicamente tem convertido em sua vítima: a natureza⁵⁵.

O respeito pelo real pode corrigir a situação atual de dominação da realidade pelo espírito ou, em outros termos, do objeto pelo sujeito. A sujeição da realidade e o aniquilamento de toda a sua gama de qualidades é um reflexo dessa má relação que a velha filosofia permite ao mesmo tempo em que justifica. E a situação provocada pela autoabsolutização do pensamento não se resolve com a exclusão dele, mas com uma libertação do pensamento da própria teia em que se enredou, para que assim possa mergulhar na experiência e dela se alimentar. Por isso, a nova filosofia defende a autonomia do pensamento para se deixar afetar pela realidade e seus momentos singulares. Assim,

ela teria o seu conteúdo na multiplicidade, não enquadrada em nenhum esquema, de objetos que se lhe impõem ou que ela procura; ela se abandonaria verdadeiramente e eles, sem usá-los como um espelho a partir do qual ela conseguiria depreender uma vez mais a si mesma, confundindo a sua

⁵³ AGUILERA, Antonio. *Lógica de la descomposición*, p. 9. (tradução nossa)

⁵⁴ ZAMORA, José Antonio. *Th. W. Adorno: pensar contra a barbárie*. Tradução de Antonio Sidekum. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2008, p. 213.

⁵⁵ TAFALLA, Marta. *Theodor W. Adorno*, p. 71. (tradução nossa)

imagem com a concreção. Ela não seria outra coisa senão experiência plena, não reduzida, no *medium* da reflexão conceitual⁵⁶.

1.3. A relação entre sujeito e objeto: primazia do objeto contra dominação do sujeito

1.3.1. Identidade e dominação

A crítica adorniana à velha filosofia conecta o princípio de identidade com a dominação: “para dominar a realidade, para usá-la segundo seus interesses, a razão a obriga a identificar-se com ela, e é assim que a submete a um processo de racionalização, de antropomorfização”⁵⁷. A ordem racional é imposta à realidade para garantir a acessibilidade total a esta. A intenção é que toda a natureza esteja à disposição do pensamento humano.

A identidade faz com que as diferenças qualitativas dos elementos da realidade desapareçam e se submetam a uma categoria, nomeada por um conceito. Tudo o que é eliminado não faria parte da realidade, mas seria um apêndice desnecessário do real, mera aparência, que ainda embaraça a tarefa cognitiva. A realidade seria o ideal, imaterial e imperecível, tal como o pensamento. A filosofia tradicional identifica, assim, a multiplicidade do real quando a submete à abstração: “a razão força o real a se encaixar em suas categorias e esquemas conceituais, recorta e constrange à sua medida tudo que existe, e condena ao esquecimento aquilo que resiste a ocupar seu lugar no sistema”⁵⁸. Identifica também a realidade com o pensamento: “imitando o princípio criador divino, a razão constrói para si o mundo à sua imagem, para que, sob a afirmação da identidade entre o real e o racional, torne imperceptível a diferença aniquilada”⁵⁹.

O princípio de identidade é, portanto, condição necessária para a dominação da realidade, para a tentativa de controle daquilo que foge ao controle do pensamento humano. Adorno diz que, “sem a rígida identidade do sujeito duramente conquistada em confronto com a natureza externa e interna e que serve de modelo à identidade do difuso e múltiplo sob a unidade sintética do objeto, não teria sido possível dominar a

⁵⁶ ADORNO, Theodor W. *Dialética negativa*, p. 20.

⁵⁷ TAFALLA, Marta. *Theodor W. Adorno*, p. 68. (tradução nossa)

⁵⁸ Ibidem, p. 68.

⁵⁹ Ibidem, p. 68-69.

natureza”⁶⁰. A identidade acaba se mostrando como um instinto de preservação hipertrofiado: a natureza ameaçadora deveria ser submetida à racionalidade para que esta garantisse a sua permanência enquanto ordem separada e autônoma. Confrontando-se com aquilo que ele não é, com o seu outro, é que o pensamento sentiu a necessidade de dominá-lo para não se perder completamente nele.

“Tal identidade é, além disso, o fundamento sobre o qual se eleva a dominação na esfera conceitual. Ela produz uma dupla coação: a coação de manter o próprio eu como idêntico e a coação sobre o não idêntico da natureza”⁶¹. A racionalidade perpetuada pela filosofia tradicional garante que o sujeito não perca a identidade consigo mesmo, em meio à alteridade do real, e permite a construção de conceitos com a devida eliminação daquilo que não é idêntico ao subsumido no conceito.

1.3.2. A velha filosofia como justificação da dominação

Quando nos apresenta uma realidade harmônica e devidamente ordenada, segundo os padrões da racionalidade, a filosofia dominante acaba justificando e mascarando a dominação que realiza. “Ora, o pensamento da identidade, nosso modo paradigmático de pensar, sugere com seus conceitos reificados que a coisa é adequada a seu conceito, e por isso mesmo ele nos engana sobre o estado atual da realidade”⁶². A realidade não é harmônica, mas repleta de contradições que a tradição filosófica elimina ao sustentar a acessibilidade do real como um todo.

A nova filosofia é uma crítica a essa tradição, que chegou à identificação total com o idealismo absoluto de Hegel. A filosofia hegeliana ainda não consegue abandonar a pretensão de conhecer a totalidade do real e, pelo contrário, intensifica-a quando identifica razão e realidade. O projeto filosófico que se vincula à tradição renuncia à crítica e, com isso, impede a si mesmo de ver o seu próprio princípio, continua a fazer filosofia da forma com que esta vem sendo feita desde o seu surgimento e vai afastando progressivamente o pensamento da realidade, ocultando sempre mais a dominação a que ela é submetida. Veta-se, assim, a possibilidade de uma nova configuração para a filosofia e de outro tipo de relação entre sujeito e objeto.

⁶⁰ ZAMORA, José Antonio. *Th. W. Adorno*, p. 184.

⁶¹ *Ibidem*, p. 184.

⁶² VANDENBERGHE, Frédéric. Theodor W. Adorno: antisystème et réification. In: _____. *Une histoire critique de la sociologie allemande: aliénation et réification*. Tome II: Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas. Paris: La Découverte, 1998, p. 76. (tradução nossa)

Adorno diz que “a filosofia da identidade se converte em um instrumento de legitimação; não deixa lugar para a crítica e para a autocrítica, nem tampouco para a esperança do novo, do possível, da utopia”⁶³.

1.3.3. Teoria do conhecimento adorniana

A filosofia adorniana é uma resposta crítica à razão identificadora que consegue, ao mesmo tempo, fundamentar a dominação e justificá-la, e que, no final das contas, ainda obscurece a situação que perpetua. Há uma tentativa de bloquear outra possibilidade de relação entre pensamento e realidade. Mas Adorno não se intimida com esse bloqueio. Muito pelo contrário, dá oportunidade ao novo, que rompe com o modelo vigente e o critica desde os fundamentos. Com a nova filosofia, o aspecto crítico do pensamento vigora sobre a sua vontade de autoafirmação e de dominação; a exclusão da diferença pelo princípio de identidade dá lugar a uma consideração por tudo isso que foi excluído, que não é idêntico e que, por isso, não entra na composição dos conceitos. Segundo Adorno, “o saber não é mero poder, mas o meio da crítica ao poder estabelecido; o não idêntico não é o Ser, mas aquilo que se abre a uma solidariedade com os que sofrem, que menospreza o puro e frio Ser”⁶⁴.

O que a nova filosofia diz à velha filosofia é que não se pode mais continuar pensando de acordo com esse modelo. É necessário negá-lo. O projeto adorniano é um grande “não” à tradição, situado no ponto de partida do pensar. A capacidade crítica está aliada à possibilidade de negação e à disponibilidade para levá-la a cabo. É preciso pensar que a realidade não está à disposição do pensamento, que ela não pode ser apanhada com meros conceitos, que a ordem lógica não capta o cerne dos momentos da realidade, ou seja, que o pensamento não coincide com a coisa pensada.

A resposta da filosofia, daquela que ainda não renunciou àquilo que a impulsionou por séculos, a que de nenhuma maneira toma as coisas como filosofia, começa justamente por dizer que as coisas não coincidem com o seu conceito, que a filosofia não coincide com essa repugnante filosofia de quem aceita suas correntes, por douradas que sejam. Assim se abre um abismo, que provoca a negação da identidade, a negação de que os pensamentos, os de outras teorias no mercado e os próprios, coincidam com o que pensam⁶⁵.

⁶³ TAFALLA, Marta. *Theodor W. Adorno*, p. 75. (tradução nossa)

⁶⁴ AGUILERA, Antonio. *Lógica de la descomposición*, p. 69-70. (tradução nossa)

⁶⁵ *Ibidem*, p. 10.

O projeto filosófico adorniano mostra-se, assim, como resultado de uma nova proposta epistemológica. As inovações que o filósofo inaugura trazem consequências para a ciência, para a filosofia, para a arte, para todas as formas de conhecimento, enfim, para todos os âmbitos nos quais se relacionam sujeito e objeto. Adorno realiza isso sempre em íntima comunicação com a tradição filosófica e com uma contundente crítica. As relações entre sujeito e objeto, conteúdo e forma, linguagem e matéria, particular e universal, são temas repensados a partir de sua configuração nos grandes sistemas filosóficos e reconfigurados a partir de um esforço racional que evita a identificação dos elementos do real. A razão afirmativa, autofundamentada em sua pretensão de conhecer o real enquanto totalidade, é colapsada por uma razão negativa, guiada pelo seu relacionamento com o seu outro e pela atenção ao particular.

Se esta razão negativa tem um desejo de verdade, terá de buscar fora de si o que ela não é, o que não poderia reduzir ao princípio de identidade, o que resiste a submeter-se; a busca da verdade deve fazer explodir a miragem da totalidade para desvelar a pluralidade do real e mostrar a falsidade das aparentes identificações, uniformizações e equivalências para tornar visível a diversidade. Assim, Adorno pretende formular uma nova teoria do conhecimento, não baseada na imposição da identidade, mas na busca da diferença. Para isso, terá de reformular o papel de alguns dos elementos fundamentais da epistemologia e se concentrará especialmente na reflexão sobre sujeito e objeto [...] ⁶⁶.

De fato, a crítica adorniana à epistemologia tradicional e a sua consequente reformulação será colocada em termos de uma nova relação entre sujeito e objeto, incompatível com o modelo que essa crítica busca superar.

1.3.4. A filosofia tradicional e a identidade entre sujeito e objeto

O princípio da filosofia tradicional, a tese da *ratio* autônoma, que permite a busca pela compreensão do todo da realidade, pode ser expressa em termos de sujeito e objeto: há uma identidade entre o sujeito e o objeto do conhecimento, que é, na verdade, uma identificação forçada do objeto ao sujeito, mas que aparece, na velha filosofia, como via de acesso à totalidade do real. Adorno desmascara “a crença na totalidade enquanto imediatamente dada, na acessibilidade do todo que, por sua vez, implica na identidade – pelo menos potencial – entre sujeito e objeto, pedra de toque de toda

⁶⁶ TAFALLA, Marta. *Theodor W. Adorno*, p. 78. (tradução nossa)

tradição filosófica ocidental”⁶⁷. A discussão entre o projeto adorniano e a filosofia tradicional invade o campo da teoria do conhecimento.

Nesse sentido, Adorno observa como “a teoria do conhecimento tradicional tem se pautado pela discussão em torno da relação sujeito/objeto, ora acentuando a primazia do sujeito, ora colocando ênfase no objeto”⁶⁸. Mas, de uma forma geral, essa relação vai aparecer, na história da filosofia, como dominação do sujeito sobre o objeto. Forçar o objeto a identificar-se com o sujeito para que este possa dispor da realidade como lhe aprouver é a marca dessa dominação. A filosofia tradicional é idealista, pois, assumindo a pretensão totalizadora da razão, coloca o pensamento como instância determinante em relação à realidade e qualitativamente superior a esta. “A filosofia idealista absolutiza a função constitutiva do pensamento e coloca o sujeito como princípio primeiro”⁶⁹.

A filosofia hegeliana é o exemplo mais bem acabado desse modelo filosófico. Ela apresenta, de forma direta e explícita, a identidade entre sujeito e objeto, e coloca essa identidade, com o mesmo gesto, como princípio do filosofar. A avidez da filosofia identitária em sua tentativa de compreender o real como um todo garante a rapidez com a qual isso é feito. Como consequência do estabelecimento desse princípio, Adorno vai criticar Hegel pela violência na eliminação dos momentos qualitativos da realidade e pelo escamoteamento da situação contraditória da realidade quando identifica esta com o pensamento:

Muito rapidamente Hegel teria proclamado a identidade racional entre sujeito e objeto. Impulsionado pela lógica da identidade, que incorpora o não idêntico como a fera devora com raiva a sua vítima – “o sistema é o ventre tornado espírito, a raiva é a característica de todo idealismo”, diz Adorno retomando uma fórmula nietzscheana –, Hegel violenta e torna semelhantes o sujeito e o objeto escamoteando a diferença entre o geral e o particular. Para Adorno, essa reconciliação pelo espírito no seio de antagonismos do mundo real é apenas uma petição apologética do princípio identitário. Antecipando filosoficamente a reconciliação, Hegel dá sua bênção à contradição real que elimina no pensamento e, por isso mesmo, opõe-se à reconciliação real⁷⁰.

Os projetos posteriores à filosofia hegeliana não conseguiram resolver esse seu problema, superar essa dificuldade. Permanece a identificação entre o objeto e o sujeito, pois o pensamento ainda é a instância absoluta na sua relação com o real. Segundo Adorno, “os esforços dos pensadores que se seguiram a Hegel carecem de um substrato

⁶⁷ DUARTE, Rodrigo. A ensaística de Theodor W. Adorno, p. 77.

⁶⁸ SILVA, Rafael Cordeiro. A concepção de filosofia em Adorno, p. 171.

⁶⁹ VANDENBERGHE, Frédéric. *Une histoire critique de la sociologie allemande*, p. 71. (tradução nossa)

⁷⁰ Ibidem, p. 70.

conceitual que seja capaz de dar conta da aporia da filosofia da identidade (isto é, da união de sujeito e objeto na figura do saber absoluto)”⁷¹. Eles permanecem sendo filosofia identitária, tradicional, dominante e dominadora. Contra essa velha filosofia, que estabelece a autonomia do sujeito como ponto de partida, o projeto adorniano vai se insurgir.

1.3.5. Nem unidade indiferenciada e nem hostil antítese: mediação recíproca

Na busca por uma melhor relação entre sujeito e objeto, Adorno vai apontar para a impossibilidade de se desconsiderar a separação dos dois. E faz isso mesmo sabendo que, certamente, essa separação foi o que deu condições à dominação do objeto pelo sujeito. Na longínqua época da indistinção entre eles, não era possível pensar tal relação de dominação. Ambos eram uma só e mesma coisa. Com a progressiva separação, que já atingiu o seu ponto culminante, ou seja, com a hipóstase do distanciamento entre sujeito e objeto, estabeleceu-se uma hostil antítese. O sujeito se sentiu ameaçado pelo objeto, pela realidade espantosamente incontrolável, esqueceu-se de que é ele também objeto e empenhou-se no ataque que deveria ser a sua melhor defesa: a dominação pela identificação. Ou seja, “uma vez radicalmente separado do objeto, o sujeito já reduz este a si; o sujeito devora o objeto ao esquecer o quanto ele mesmo é objeto”⁷².

Uma opção seria retornar à condição inicial de indiferenciação. “Mas, a imagem de um estado originário, temporal ou extratemporal, de feliz identificação de sujeito e objeto, é romântica; por longo tempo, projeção da nostalgia, hoje reduzida à mentira”⁷³. Na história do desenvolvimento da racionalidade, o momento de indiferenciação entre sujeito e objeto já foi ultrapassado. E forçar tal reunião não seria menos problemática do que a separação extrema que caracteriza predominantemente a relação entre eles hoje. Tornar sujeito e objeto indiferenciados, atualmente, significaria transformar o sujeito em objeto, ou identificar o objeto com o sujeito. Assim, então, “se a separação do sujeito e objeto não deve ser hipostasiada, tampouco deve sê-lo sua

⁷¹ SILVA, Rafael Cordeiro. A concepção de filosofia em Adorno, p. 162.

⁷² ADORNO, Theodor W. Sobre sujeito e objeto, p. 183.

⁷³ Ibidem, p. 183.

unidade, que se entenda esta como o indiferenciado ou como a redução para um dos polos”⁷⁴.

A unificação entre sujeito e objeto implica, portanto, em uma violência contra algum dos dois. A hipóstase da sua união, em outras palavras, a indiferenciação, levaria ou à hipóstase do objeto, em detrimento do sujeito, e com isso à extinção da possibilidade do conhecimento; ou à hipóstase do sujeito e sua consequente eliminação da objetividade, o que é impensável devido a esta ser parte constitutiva do sujeito. Dito de forma mais simples: “nem se pode hipostasiar dogmaticamente o objeto, pois sem mediação subjetiva não pode ser conhecido, nem se pode pensar o sujeito sem o momento da objetividade, pois, sem ela nem sequer existiria o sujeito”⁷⁵. O problema resiste a essa tentativa de solução, mas algo de positivo se obtém aqui: é falsa a identificação forçada de sujeito e objeto. Depois disso tudo, podemos depreender que

não há uma solução fácil para esta má relação. Segundo Adorno, somente uma coisa está clara: não é uma solução viável eliminar a tensão dialética que os vincula, para uni-los em uma relação imediata. Qualquer pretensão mais ou menos romântica de conseguir uma harmoniosa união entre ambos, ou inclusive a dissolução de um em outro, recairia no princípio de identidade e ao mesmo tempo na irracionalidade. Ao invés de se deixar tentar por reconciliações precipitadas, que sempre seriam forçadas e falsas, há que se buscar uma relação entre eles que não elimine sua diferença sob a unidade⁷⁶.

Abandonada essa primeira tentativa de resposta, Adorno afirma que sujeito e objeto devem permanecer diferenciados. Não se pode confundi-los um com o outro arbitrariamente. Mas também não se deve hipostasiar a sua separação, o que cria uma má relação entre eles, nem desistir de pensá-los de outra forma. É preciso insistir em que a própria diferenciação compõe o sujeito e também o objeto. Nas palavras de Adorno: “a diferença entre sujeito e objeto perpassa tanto o sujeito quanto o objeto. Ela não deve ser absolutizada nem apagada do pensamento”⁷⁷. A dificuldade de superar a absoluta separação entre sujeito e objeto, que marca a sua condição atual, não nos deve deixar abandonar a busca pela solução do problema.

É quando surge uma terceira opção. Ela se comunica com as outras duas tentativas de resposta ao problema, situando-se entre elas como entre dois extremos: a separação entre sujeito e objeto não deve ser nem negada nem afirmada de modo absoluto; é verdadeira e falsa ao mesmo tempo. Adorno diz:

⁷⁴ ZAMORA, José Antonio. *Th. W. Adorno*, p. 217.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 217.

⁷⁶ TAFALLA, Marta. *Theodor W. Adorno*, p. 78-79. (tradução nossa)

⁷⁷ ADORNO, Theodor W. Sobre sujeito e objeto, p. 197.

É verdade que não se pode prescindir de pensá-los [sujeito e objeto] como separados; mas o *psêvdos* (a falsidade) da separação manifesta-se em que ambos encontram-se mediados reciprocamente: o objeto, mediante o sujeito, e, mais ainda e de outro modo, o sujeito, mediante o objeto⁷⁸.

Sujeito e objeto são diferentes, sim, mas dependem um do outro para serem exatamente o que são. Adorno percebe que a relação entre eles não é meramente de diferença ou igualdade, de dominação ou submissão, mas de mediação recíproca. Há componentes subjetivos no objeto e componentes objetivos no sujeito. Um dos polos se compõe a partir da participação, em si, de componentes do outro. Por isso, eliminar qualquer deles acarreta uma danosa desconfiguração do outro. Assim, a mediação mantém a diferenciação sem hipostasiá-la.

Dessa forma, a filosofia adorniana permite que sujeito e objeto sejam como são, sem submeter qualquer dos dois à dominação pelo outro. Esse outro, em última instância, o diferente de si mesmo, o diverso que antes parecia ameaçador, passa a ser considerado parte integrante e indispensável da configuração de um elemento. A dominação é substituída por uma relação respeitosa e a identidade perde qualquer sentido. A nova filosofia se mostra nova em termos de uma modificação da relação entre sujeito e objeto, criticando a situação posta pela filosofia tradicional, pois indica que “a melhor relação possível se basearia precisamente no respeito à diferença do outro. Onde as diferenças sejam aceitas como tais e desapareçam os sonhos de dissolvê-las na indiferença da unidade, ali o princípio de identidade terá sido finalmente derrotado”⁷⁹.

Alterando assim a relação entre sujeito e objeto, Adorno consegue pensar em como reconciliá-los, dado o seu embate durante todo o desenvolvimento da racionalidade desde que o irracional estado de indiferenciação foi superado. “Se fosse permitido especular sobre o estado de reconciliação, não caberia imaginá-lo nem sob a forma de indiferenciada unidade de sujeito e objeto nem sobre a de sua hostil antítese; antes, a comunicação do diferenciado”⁸⁰. Nenhuma dessas duas formas de relação garantiria que eles se reconcilhassem e convivessem pacificamente. A abertura do pensamento àquilo que ele não é, sem se perder nesse seu outro, é uma forma de tratá-lo

⁷⁸ ADORNO, Theodor W. Sobre sujeito e objeto, p. 183.

⁷⁹ TAFALLA, Marta. *Theodor W. Adorno*, p. 79. (tradução nossa)

⁸⁰ ADORNO, Theodor W. Sobre sujeito e objeto, p. 184.

com respeito e de conviver com ele em paz, porque, segundo o filósofo, “paz é um estado de diferenciação sem dominação, no qual o diferente é compartilhado”⁸¹.

O estabelecimento de uma nova relação, mais respeitosa, entre sujeito e objeto, surge como possibilidade de reverter o distanciamento do objeto em relação ao sujeito no conhecimento. O sujeito se tornou absoluto a si mesmo, colocou-se como fundamento do conhecer, na busca pelo conhecimento integral da realidade, que é a sua aspiração motivadora inicial. Mas o sujeito preconcebeu o seu objeto, tornando-o ordenado e racional assim como ele mesmo é. O sujeito encerra o objeto em seus conceitos abstratos por considerá-lo adequado a estes e, em contrapartida, perde os momentos particulares e contraditórios desse objeto, muito mais complexo do que a forma como o pensamento o considera. Assim, o pensamento exclui da realidade exatamente o que a constitui, ou seja, o sujeito se afasta do objeto ao identificá-lo consigo mesmo e o conhecimento que produz restringe-se àquele da projeção do sujeito sobre o objeto.

O fato de que a razão se tenha deixado guiar por interesses subjetivos, que impossibilitam a objetividade do conhecimento, implica que o sujeito não chega a conhecer o objeto. O sujeito se impõe sobre ele e o recorta e contrai à sua medida, mas a projeção de si mesmo sobre o objeto o impede de alcançá-lo, de tal forma que o sujeito nunca chega a conhecer o objeto tal como é⁸².

Como, na nova filosofia, a relação apropriada entre sujeito e objeto aparece em termos de mútua determinação, revela-se a participação de um polo na constituição do outro. Por outro lado, percebe-se como, na velha filosofia, o constrangimento do objeto sob a dominação do sujeito resulta na perda de elementos de objetividade que compõem o sujeito. Este não é apenas subjetividade e, ao se impor sobre o mundo objetivo, impõe-se também sobre o próprio sujeito. Sujeito e objeto estão separados irreversivelmente, mas não se diferenciam de forma absoluta. Com isso, qualquer alteração na estrutura de um afeta o outro, ou seja,

dado que sujeito e objeto não são entidades positivas e independentes, válidas cada uma por si mesma, mas que são o que são em sua relação e se determinam reciprocamente, o que sucede ao objeto acaba sucedendo, por sua vez, ao sujeito. Quando o sujeito perde o objeto dentro de conceitos abstratos, perde-se também a si mesmo, torna-se abstrato e formal e se impede de se conhecer⁸³.

⁸¹ ADORNO, Theodor W. Sobre sujeito e objeto, p. 184.

⁸² TAFALLA, Marta. *Theodor W. Adorno*, p. 78. (tradução nossa)

⁸³ Ibidem, p. 78.

Na má relação como é a de dominação do objeto pelo sujeito no nosso modo paradigmático de pensar, o sujeito é responsável pela dominação do próprio sujeito. Isso leva a uma situação paradoxal, pois o sujeito, ao mesmo tempo em que é postulado como autônomo e de capacidades cognitivas absolutas, é também, e por outro lado, limitado em suas atividades, quando da extirpação da sua carga objetual, daquilo que ele tem de objeto. Na velha filosofia, a dominação exercida pelo sujeito no processo de conhecimento acaba se convertendo em perda do objeto e também do sujeito em sua complexidade próprias. Quanto menor for a participação do objeto no conhecimento, algo que o sujeito absoluto exige, menos este estará apto a participar desse tipo de conhecimento. A primazia do sujeito é a hipertrofia do sujeito que se mostra, por fim, como a atrofia dele mesmo.

1.3.6. Confrontação com o objeto

Para corrigir a má relação entre sujeito e objeto fixada pela filosofia tradicional, sujeito e objeto precisam se confrontar e deixar o outro participar da sua própria composição. A nova filosofia adorniana segue essa orientação desde o seu ponto de partida, a abertura à experiência do real. Com a entrega do pensamento ao seu outro, sem a preconcepção deste, o objeto assume a primazia em sua relação com o sujeito. A primazia do objeto é a forma de desfazer a inversão que colocou o sujeito como anterior ao objeto no processo de conhecimento. Serve, por isso, como antídoto contra a dominação. Porém, a anulação dessa inversão não inverte a relação de dominação. Não se trata agora de instaurar o constrangimento do sujeito pelo objeto, mas de eliminar a dominação e deixar que o respeito entre eles prevaleça, para o bem de ambos e para um conhecimento efetivo da realidade. Marta Tafalla descreve de forma precisa e concisa a epistemologia adorniana, de acordo com o novo modelo de relacionamento entre sujeito e objeto que ela apresenta:

Essa relação respeitosa entre sujeito e objeto começa por assumir a primazia do objeto. O sujeito tem de admitir que no conhecimento o primeiro não é ele mesmo, mas o objeto, e isso, entre outras razões, porque o sujeito é sempre também e em primeiro lugar um objeto. Mas não se trata aqui meramente de inverter a relação de domínio, de destronar o sujeito para sentar o objeto em seu trono, mas de eliminar a hierarquia. O sujeito tem de pôr fim ao desejo de impor-se e dominar, e abrir-se receptivo ao objeto, entregar-se a ele para conhecê-lo. O sujeito precisa assumir que o conhecimento começa sempre fora de si mesmo e que é um processo que deve se desenvolver sem violência, sem forçar os objetos nem ambicionar o todo, mas se aproximando de cada objeto com calma e paciência, prestando a maior atenção ao pequeno,

detendo-se a observar os detalhes, os matizes, o mínimo. Para que haja conhecimento, o sujeito tem de se deixar fecundar pelo objeto⁸⁴.

Ao conhecer um objeto, portanto, o sujeito deve se permitir ser afetado por ele. Pois, se a realidade nos aparece como contraditória, significa que ela não é totalmente acessível ao pensamento, e que ambos não são congruentes ou simétricos. Em outras palavras: a ordem do pensamento é diferente da contraditoriedade do real e, por isso, o sujeito deve, a todo o momento, confrontar-se com o objeto. “A assimetria entre sujeito e objeto exige a contínua confrontação do pensamento e de todas as operações conceituais com o objeto ao qual remetem. O objeto não é o mísero resto das operações do conhecimento, é algo material indissolúvel”⁸⁵. Aquilo que o pensamento identificador descarta quando recorta a realidade é parte integrante dela e permanece existindo, mesmo à margem do conhecimento conceitual. O pensamento não consegue eliminar isso que ele deixa de lado.

Através da primazia do objeto, esses elementos são reconhecidos e mantidos no processo do conhecimento, renovando-o sempre ao que eles se confrontam incessantemente com o sujeito. O objeto vai determinar os juízos emitidos sobre ele pelo sujeito, pois é anterior a este, mas faz isso sem constrangê-lo. Adorno diz que “o juízo sobre um objeto, que certamente reclama uma espontaneidade subjetiva, sempre é prefigurado pelo objeto [...]”⁸⁶. A nova filosofia representa, assim, uma nova “maneira, dada pela sua organização intrínseca, de se comportar em relação ao objeto”⁸⁷. O sujeito vai se entregar ao objeto; abandonar-se-á a ele, respeitando-o. “Esse abandono ao objeto deveria trazer à luz sua história acumulada e perceber sua própria exigência de transformação. Experiência seria então participação na história da coisa”⁸⁸. Ou seja, se fosse recuperado tudo aquilo que o pensamento identificador descarta como acidental, o sujeito teria acesso aos momentos históricos que compõem o objeto e, com isso, um conhecimento muito mais completo e aproximado da realidade.

Enquanto o pensamento identificar a realidade a ele mesmo e permanecer recortando essa realidade segundo seu critério, enquanto o sujeito se sobrepuser de tal maneira ao objeto na produção do conhecimento, mais a realidade se distanciará do

⁸⁴ TAFALLA, Marta. *Theodor W. Adorno*, p. 79. (tradução nossa)

⁸⁵ AGUILERA, Antonio. *Lógica de la descomposición*, p. 46-47. (tradução nossa)

⁸⁶ ADORNO, Theodor W. *Sobre a lógica das ciências sociais*, p. 56-57.

⁸⁷ ADORNO, Theodor W. *Caracterização de Walter Benjamin*, p. 188.

⁸⁸ ZAMORA, José Antonio. *Th. W. Adorno*, p. 221.

pensamento e mais o sujeito se mutilará a si mesmo. Mas, “se o pensamento realmente se exteriorizasse na coisa, se ele valesse por ela e não por suas categorias, então o objeto começaria a falar sob o olhar insistente do próprio pensamento”⁸⁹. O pensamento se tornaria voz da realidade e não mais expressão do seu próprio reflexo nessa realidade.

1.3.7. Exigência de mais sujeito

Para que o sujeito possa se abandonar ao objeto e não se perder nele, precisa se afirmar como distinto e separado dele. Para afastar qualquer possibilidade de uma indiferenciação que lançaria o sujeito num irracionalismo bárbaro, ou seja, para evitar a identificação do sujeito ao objeto, a nova filosofia exige mais do sujeito do que a filosofia tradicional. “Primazia do objeto significa para Adorno a progressiva diferenciação qualitativa do mediado em si, não a entrega a um dado ou à mera facticidade, por isso exige não menos, mas mais sujeito do que a primazia do sujeito”⁹⁰. Apesar de conferir ao pensamento uma capacidade absoluta de conhecimento, a velha filosofia condena o sujeito a seguir uma ordem lógica e refreia a sua espontaneidade, impedindo-o de deixar-se afetar e guiar pelo objeto. É preciso corrigir a relação de dominação do sujeito sobre o objeto, sem comprometer a subjetividade e, pelo contrário, incrementando-a para impedir a sua própria absolutização.

É preciso permitir uma maior liberdade ao sujeito para que ele possa se abandonar ao objeto sem correr o risco de se identificar com este, sob a pena de se perder a possibilidade do conhecimento, com a subtração da subjetividade. Para Adorno, “o pensar que se dirige, abertamente, coerentemente, à busca de um conhecimento progressivo dos objetos, é também livre frente a este, enquanto não admite a imposição de regras a partir do saber organizado”⁹¹. Da mesma forma como na mútua determinação entre sujeito e objeto, os aspectos passivo e ativo do pensamento se pressupõem um ao outro: para se deixar afetar pelo objeto, o sujeito necessita de uma maior espontaneidade.

Assim, pois, reclamar a prioridade do objeto abriga a intenção de tornar visível a passividade no núcleo da espontaneidade do sujeito. Sem a paciência de entregar-se à coisa, sem um suave adaptar-se do eu ao não eu, não existe experiência no sentido enfático. Somente “o olhar prolongado e sem violência sobre o objeto”, somente a reflexão enquanto “concentração

⁸⁹ ADORNO, Theodor W. *Dialética negativa*, p. 32.

⁹⁰ AGUILERA, Antonio. *Lógica de la descomposición*, p. 46. (tradução nossa)

⁹¹ ADORNO, Theodor W. *¿Para qué aún la filosofía?*, p. 19. (tradução nossa)

amplificadora” pode ir além do já pensado previamente e fazer saltar pelos ares o contorno fixado da coisa⁹².

O pensamento que busca a verdade em seu sentido enfático, uma verdade determinada pela própria realidade, não se colocará como o principal e central no processo de conhecimento e garantirá, com isso, o alcance àqueles detalhes da realidade que são costumeiramente abandonados pelo pensamento identificador. É dessa maneira que a nova filosofia garante a proximidade do pensamento com o real, mantendo a separação entre ambos. Adorno

prefere falar de uma “não identidade sem sacrifício do sujeito” muito mais que de identidade. Somente o sujeito descentrado seria capaz de ter experiência, pois esta consiste na capacidade do outro não suprimir sua distância que não é suprimível, mas a reconheceria no mais próximo. Porque negar a radical estranheza do outro é infringir-lhe a máxima injustiça. Mas este reconhecimento da estranheza dentro da proximidade buscada não é fácil. Exige a dissolução permanente dos padrões estabelecidos de percepção e experiência e a crítica constante de seu esclerosamento⁹³.

Por isso, na nova filosofia, o sujeito não é concebido antecipadamente como o ponto de partida a partir do qual se cria toda a realidade. O sujeito não é sujeito transcendental e sim um ser vivente, que está lançado dentro da realidade. Por isso, não se trata de submissão do sujeito ao objeto, dado que não se está considerando o sujeito como transcendental, mas sim de deixar o sujeito vivente ser afetado pela realidade circundante no processo de conhecê-la. O sujeito transcendental e o indivíduo vivente não são idênticos, o que evita pensar a primazia do objeto como uma mera inversão da dominação exercida pelo sujeito na filosofia tradicional. O projeto adorniano é, assim, um novo modelo de filosofia, que coaduna com essa alteração da relação entre sujeito e objeto e interdita o filosofar segundo a tradição.

Adorno quer trazer para o pensamento algo que não cabe na lógica conceitual e que ela nem mesmo intenta assimilar; pretende expor o pensamento àquilo que ele mesmo não é, incessantemente; intenta deixar o objeto agir sobre o sujeito, a realidade se chocar contra o pensamento. “Por isso, impõe-se a este realizar ele mesmo, a cada momento, o que costuma ser reservado à experiência não conceitual. O pensamento deve alcançar a densidade da experiência, sem, contudo, renunciar em nada a seu rigor”⁹⁴. Uma vez mais caminhando entre extremos, a filosofia adorniana não recai no

⁹² ZAMORA, José Antonio. *Th. W. Adorno*, p. 216.

⁹³ *Ibidem*, p. 221.

⁹⁴ ADORNO, Theodor W. *Caracterização de Walter Benjamin*, p. 199.

racionalismo exacerbado da tradição filosófica, mas também não se deixa levar por irracionaisismos capazes de consumir a barbárie no pensamento. Pensar não é nem classificar nem intuir. Segundo Adorno, em sua nova epistemologia,

o pensamento adere e se aterra na coisa, como se quisesse transformar-se num tatear, num cheirar, num saborear. Por força de tal sensorialidade de segundo grau, espera penetrar nas artérias de ouro que nenhum processo classificatório alcança, sem, no entanto, entregar-se por isso ao acaso da cega intuição sensível⁹⁵.

1.4. A qualidade dos objetos abordados: *fragmento contra todo*

1.4.1. Violência

Adorno sustenta que as formas de conhecimento dominantes, consolidadas pela epistemologia vinculada à filosofia tradicional, não se efetivam sem a dominação do pensamento com relação à realidade, ou do sujeito com relação ao objeto. Mais ainda, o conhecimento não ocorre sem violência: o pensamento mutila a realidade. Para o filósofo frankfurtiano, Hegel é, também sob esse aspecto, o representante desse paradigma do conhecimento, por não se preocupar em preservar o particular ameaçado pelo conceito universal. No entanto, não só Hegel, como também a velha filosofia em geral, procede habitualmente eliminando o singular, o particular, aquela diferença que não cabe nos conceitos. Estes são os representantes da universalidade, da totalidade.

A filosofia tradicional segue afirmando tal modalidade de conhecimento sem mesmo perceber a contradição que gera, pois, ao eliminar o singular, impede-se de alcançar aquilo que buscava de início. A racionalidade dominante age contra o universal quando comprime o singular para subsumi-lo nele, pois a singularidade é indispensável à universalidade. Não haveria nenhuma universalidade sem o singular e este, todavia, continua sendo violentado em função da existência do universal, nos projetos da filosofia dominante.

A nova filosofia adorniana escapa a esse paradigma quando se coloca a tarefa de defender a integridade do singular perante o universal, deixando de lado o gesto de violência. A dificuldade maior reside exatamente no fato de se ter que superar o *modus operandi* da velha filosofia, e nem tanto em preservar o particular para o conhecimento. Ou seja, “o esforço do conhecimento é, preponderantemente, a destruição de seu esforço

⁹⁵ ADORNO, Theodor W. Caracterização de Walter Benjamin, p. 199.

habitual, a violência contra o objeto”⁹⁶. Isso porque, em Adorno, a aproximação em relação ao singular, bem como sua defesa contra a violência exercida pelo universal, consegue-se com a “preocupação, decisiva para ele, de ficar atento à decifração dos gestos, das posturas e das fisionomias mais ínfimas, para ‘fazer falar o petrificado e emudecido, cujas nuances são indício tanto da violência quanto da possível liberação’”⁹⁷. Dar atenção a esses traços mínimos da vida social possibilita, ao mesmo tempo, desvelar a violência promovida contra a diferença dos momentos particulares e também apontar para uma forma de ultrapassar essa condição.

1.4.2. Dominação

Para Adorno, a violência do universal sobre o particular aparece na imposição da totalidade social sobre os indivíduos singulares. Por isso, ele concentra sua atenção nos detalhes da vida destes, na tentativa de resolver essa má relação. “Adorno é o perscrutador atento das nuances, dos pequenos gestos, do sutil jogo entre a opressão e a liberação que se trava, não nas arenas grandiosas dos embates políticos ou armados, mas no tecido fino da vida social”⁹⁸. A sua nova filosofia não quer apenas resolver a má relação teórica, estabelecida pela filosofia tradicional, entre sujeito e objeto. Não busca somente a preservação dos momentos particulares frente ao universal de forma abstrata, mas “a defesa da diferença qualitativa, da particularidade, da individualidade ameaçadas pelo avanço da sociedade como totalidade integrada e tendencialmente assimiladora universal”⁹⁹.

Devido a isso, é possível fazer valer para Adorno o que ele afirmou sobre Benjamin, algo na filosofia deste que o inspirou:

A concepção de mediação universal, que tanto em Hegel quanto em Marx funda a totalidade, nunca foi plenamente apropriada por seu método microscópico e fragmentário. Sem vacilar, assumia o seu princípio fundamental de que a menor célula da realidade contemplada equivalia ao resto do mundo todo. Para ele, interpretar fenômenos de modo materialista significava menos explicá-los a partir da totalidade social do que relacioná-los imediatamente, em sua individuação, a tendências materiais e lutas sociais¹⁰⁰.

⁹⁶ ADORNO, Theodor W. Sobre sujeito e objeto, p. 194.

⁹⁷ COHN, Gabriel. Adorno e a teoria crítica da sociedade, p. 23.

⁹⁸ Ibidem, p. 23.

⁹⁹ Ibidem, p. 23.

¹⁰⁰ ADORNO, Theodor W. Caracterização de Walter Benjamin, p. 195.

A contradição da afirmação absoluta do universal, que se compõe a partir de momentos particulares e simultaneamente os quer destruir, aparece no seio da sociedade. Apesar de a totalidade social, em vários momentos e de várias maneiras, colocar-se contra a diferenciação própria aos seus indivíduos singulares, ela “não leva uma vida própria além daquilo que ela engloba e que a compõe. Ela se produz e se reproduz através de seus momentos individuais”¹⁰¹. Ambos, indivíduo e sociedade, necessitam-se reciprocamente. Isso mostra como singular e particular devem obedecer à mesma relação que deve haver entre sujeito e objeto: mútua determinação.

1.4.3. *Dialética*

A relação de mútua determinação, que Adorno aponta como a mais apropriada para sujeito e objeto, capaz de resolver a má relação em que eles antes se envolviam, deve ser estendida também a universal e particular. Assim como sujeito e objeto não seriam o que são por sua oposição e simultânea participação de um na constituição do outro, da mesma forma, não se tem particular sem universalidade e vice-versa. A nova filosofia mostra que “todo princípio, para ser pensado, necessita daquilo que o exclui, porque ‘todo singular depende de uma totalidade no seio da qual ocupa seu posto e valor’. Não se trata de mediar entre tais extremos, mas de penetrar em cada um deles até descobrir seu oposto”¹⁰².

Tanto a existência quanto a compreensão dos dois opostos só são possíveis mediante a mútua determinação entre eles. Ou seja, sem essa relação, ambos estão ameaçados e permanecem incompreendidos. Segundo Adorno,

[...] quanto menos se pode separar esse todo da vida, da cooperação e do antagonismo de seus elementos, tanto menos pode um elemento qualquer ser compreendido apenas no funcionamento, sem a visão no todo, cuja essência está justamente no movimento do singular. O sistema e a singularidade são recíprocos e somente reconhecíveis na sua reciprocidade¹⁰³.

Ou seja, por um lado, a existência de um depende da existência do outro. Se a eliminação total da singularidade fosse alcançada pelo universal, ele destruiria a possibilidade de sua própria constituição. Somente existindo momentos particulares da realidade pode-se conceber algo universal, certamente com a eliminação de grande

¹⁰¹ ADORNO, Theodor W. Sobre a lógica das ciências sociais, p. 48.

¹⁰² AGUILERA, Antonio. Lógica de la descomposición, p. 60. (tradução nossa)

¹⁰³ ADORNO, Theodor W. Sobre a lógica das ciências sociais, p. 48.

quantidade desses momentos. Percebemos isso porque “o que existe não coincide com o seu conceito geral, mas tampouco é indecifrável à maneira de uma instância última: o universal mora dentro da coisa individual”¹⁰⁴. E, se desaparecessem as determinações universais, o singular perderia o seu estatuto, já que ele só pode ser o elemento mínimo se participar como um momento de alguma totalidade. Contraditoriamente, portanto, é preciso que universal e particular se oponham. Mas uma mera oposição não reflete precisamente a sua condição. Assim como a antítese entre sujeito e objeto,

também a antítese entre universal e particular é tão necessária quanto falaz. Nenhum dos dois existe sem o outro; o particular só existe como determinado e, nesta medida, é universal; o universal só existe como determinação do particular e, nesta medida, é particular. Ambos são e não são¹⁰⁵.

E, por outro lado, a compreensão do que um deles é não se alcança sem a compreensão do outro. A concentração em questões gerais não permitirá o alcance de suas nuances concretas e a visão que se atém somente aos detalhes não conseguirá reuni-los em uma resposta coerente. Isso aparece em Adorno como um problema linguístico: “é como se não bastasse a imersão nos problemas concretos nem nos mais gerais, como se os gerais fossem também concretos enquanto são vistos como textos e os particulares implicassem em algo geral por sua relação com a linguagem”¹⁰⁶. O universal pode ser lido como um texto único e o singular é capaz de representar o universal quando se o compreende em relação íntima com este último. Isso faz da nova filosofia um esforço sem fim de leitura da realidade, sempre sujeito ao erro, dado que à realidade não confere nenhuma ordem intrínseca. A recompensa por se configurar de forma aberta e falível é o alcance da realidade sem se impor sobre ela. Para Adorno,

o que leva a filosofia ao esforço arriscado de sua própria infinitude é a expectativa não garantida de que todo singular e todo particular por ela decifrados representem em si, como a mônada leibniziana, aquele todo que, enquanto tal, constantemente lhe escapa uma vez mais; com certeza, muito mais com base em uma desarmonia previamente estabilizada do que em uma harmonia¹⁰⁷.

Mais uma vez, portanto, o problema encontrado por Adorno na filosofia tradicional é a hipóstase de um dos polos da relação dialética, o que acaba resultando na dominação dele sobre o seu oposto. Na relação entre sujeito e objeto, o primeiro é hipostasiado como princípio absoluto do conhecimento e se impõe sobre o objeto,

¹⁰⁴ AGUILERA, Antonio. *Lógica de la descomposición*, p. 43. (tradução nossa)

¹⁰⁵ ADORNO, Theodor W. *Sobre sujeito e objeto*, p. 199.

¹⁰⁶ AGUILERA, Antonio. *Lógica de la descomposición*, p. 33. (tradução nossa)

¹⁰⁷ ADORNO, Theodor W. *Dialética negativa*, p. 20.

constrangendo-lhe e a si mesmo por obscurecer o que há de objeto no sujeito. Na relação entre universal e singular, este é violentamente eliminado quando, na verdade, sua existência deveria ser garantida pelo universal, que também é dependente dele. Em um caso como no outro, não deve haver hipóstase ou polarização da relação. O que nos interessa, no momento, é salientar que “a totalidade não deve ser hipostasiada como algo primordial, mas tampouco se deve hipostasiar os produtos da análise, os elementos”¹⁰⁸.

1.4.4. *Fragmento*

Adorno defende, com sua nova filosofia, que o pensamento filosófico deve voltar sua atenção para o fragmento, para os elementos mínimos da realidade, e não para a totalidade desta ou qualquer outro tipo de universalidade. Mas essa mudança de foco não significa um abandono completo do universal: este será representado nos fragmentos, poderá ser visto no singular. É assim que Adorno pretende corrigir a má relação estabelecida pela filosofia tradicional entre universal e particular. Para o filósofo frankfurtiano, “só os fragmentos enquanto forma da filosofia seriam capazes de entregar às mônadas projetadas de maneira ilusória pelo idealismo o que lhes é devido. Elas seriam representações no particular da totalidade irrepresentável enquanto tal”¹⁰⁹. Não é possível representar a totalidade do real em si mesma, mas os fragmentos da realidade são capazes de representá-la neles mesmos.

Nos projetos da velha filosofia não se percebe que “o pensamento [...] tem a marca do geral”¹¹⁰, o que acaba mantendo a sujeição do particular ao universal. Esse traço universalizante do pensamento permaneceu inquestionável e não se tentou superá-lo. Ficou entranhado a tal ponto na tradição filosófica que

[...] a corporação acadêmica só tolera como filosofia o que se veste com a dignidade do universal, do permanente [...]; só se preocupa com alguma obra particular do espírito na medida em que esta possa ser utilizada para exemplificar categorias universais, ou pelo menos tornar o particular transparente em relação a elas¹¹¹.

¹⁰⁸ ADORNO, Theodor W. O ensaio como forma, p. 31-32.

¹⁰⁹ ADORNO, Theodor W. *Dialética negativa*, p. 32.

¹¹⁰ COHN, Gabriel. Adorno e a teoria crítica da sociedade, p. 25.

¹¹¹ ADORNO, Theodor W. O ensaio como forma, p. 15-16.

Uma forma de pensamento que não siga esse padrão acaba sendo imediatamente excluída do *corpus* da tradição e rejeitada pela academia; não encontra seu lugar ao lado dos grandes sistemas idealistas, pois lhe falta uma característica considerada essencial ao pensamento filosófico: a reverência à universalidade. O projeto adorniano sofre esse tratamento, não apenas à época de sua construção, mas até hoje. Trata-se aqui, entretanto, não de reivindicar esse seu projeto como filosofia, e sim de transformar o modelo dominante de filosofia. Para Adorno, a filosofia precisa se confrontar com a sua tradição, precisa de uma alteração do seu curso habitual de pensamento. Segundo ele,

a filosofia tem o seu interesse verdadeiro voltado para o âmbito em relação ao qual Hegel, em sintonia com a tradição, expressou o seu desinteresse: o âmbito do não conceitual, do individual e particular; aquilo que desde Platão foi aliado como perecível e insignificante e sobre o que Hegel colou a etiqueta de existência pueril. O tema da filosofia apontaria para as qualidades por ela degradadas como contingentes e transformadas em quantidade negligenciável¹¹².

A filosofia deve, não obstante o que vem sendo realizado pela tradição, dar atenção aos fragmentos da realidade e proteger os momentos qualitativos desta. Deve “voltar-se para aquilo que, no modo tradicional de filosofar, seria considerado ocasional, efêmero e totalmente insignificante”¹¹³. Em defesa disso e para indicar outra possibilidade, a nova filosofia se concentra, portanto, sobre o particular. Mas o que é ele? Onde e como podemos acompanhá-lo? Aguilera diz que, para Adorno,

um particular é algo a decifrar, um fenômeno como uma canção, um texto, a obra de um escritor ou de um filósofo, uma obra de arte, certos comportamentos humanos, um disco, as páginas de astrologia de uma revista, a obra e um músico, a metafísica, a estética, a terminologia filosófica, etc.¹¹⁴.

Na história da filosofia, nada disso foi considerado objeto filosófico, senão como exemplo de um determinado conceito ou categoria universal. A velha filosofia não reserva espaço em seus argumentos, dominados por procedimentos abstratos, para esses momentos da realidade, concretos demais. Nesse sentido, tudo o que é considerado accidental pela ontologia passa a ser essencial para Adorno, já que ele pretende preservar todos os elementos da realidade com os quais se depara, bem como as suas qualidades irreduzíveis, e não apenas aquilo que é imutável. Com vistas à manutenção da proximidade em relação ao real, Adorno não quer deixar seu projeto

¹¹² ADORNO, Theodor W. *Dialética negativa*, p. 15.

¹¹³ ADORNO, Theodor W. Caracterização de Walter Benjamin, p. 189.

¹¹⁴ AGUILERA, Antonio. *Lógica de la descomposición*, p. 45-46. (tradução nossa)

filosófico entre outros que não colocam os fragmentos da realidade em suas considerações, mesmo se sujeitando à possibilidade do erro.

Por isso é que, já por seu ponto de partida, o seu pensamento se impede de alcançar o “êxito” de uma coerência sem falhas, passando a converter o fragmentário em princípio. Para poder realizar o que desejava, optou pela total extraterritorialidade em relação à tradição manifesta da filosofia¹¹⁵.

Se os elementos mínimos da realidade passam a ser o alvo da filosofia, esta só poderá resultar em um processo de tentativa e erro. Os fragmentos não são algo organizado e sim, pelo contrário, sediam a desordem do real: não há nenhuma legislação sobre eles, racional ou de qualquer outro tipo; e por serem, muitas vezes, contraditórios, acompanhá-los de perto é tarefa árdua. O pensamento que se propõe a isso sabe já de antemão que não conseguirá fazê-lo sem tropeços. Mas sabe também que estes são passos necessários em busca de uma verdade enfática, determinada pelo próprio objeto. Nisso consiste a força de tal pensamento, aliada a grande agilidade e rigor. A nova filosofia, com essas características, oporá resistência ao paradigma de pensamento da filosofia tradicional. Dessa forma,

um pensamento que se abre sem medo à posição mais frágil, ao deixado de lado, ao inútil, ao não pensado, ao objeto, ao individuado, ao efêmero, que sabe que a esperança só vive no desespero, no caído e transitório, na aparência de reconciliação, tem que ser um pensamento forte, tão dútil, ágil e rigoroso como aquele que se lhe opõe, e nem sequer pode se consolar nessa fortaleza¹¹⁶.

A força da filosofia revela-se agora como a capacidade desta de acompanhar as fraturas e contradições da realidade e deixa de ser a violência aplicada pelo universal ao particular. Essa força representa também a capacidade de se opor à filosofia dominante, insistindo na defesa daquilo que esta recusa: o fragmento. A nova filosofia precisa ser forte o suficiente para seguir de perto a realidade, com todos os seus momentos qualitativos que sejam acessíveis ao pensamento. E necessita dessa força, também, para preservar todas essas diferenças para o conhecimento, suportando os ataques da filosofia tradicional e buscando transformá-la em seus procedimentos.

Um exemplo dessa postura de Adorno, de sua defesa do singular frente à violência que lhe impinge o universal, vemos quando ele se propõe tratar do pensar filosófico, considerado uma atividade executada por um indivíduo vivente e singular. É

¹¹⁵ ADORNO, Theodor W. Caracterização de Walter Benjamin, p. 198.

¹¹⁶ AGUILERA, Antonio. Lógica de la descomposición, p. 12. (tradução nossa)

evidente a preocupação e o esforço por não hipostasiar nenhum dos dois aspectos, o universal e o singular:

Quando se deve dizer algo sobre o pensamento filosófico, como que apoiado num pé só, e não se quer cair em amenidades, é necessário restringir-se a um único aspecto parcial. Por conseguinte, só quero comunicar alguma coisa do que acredito ter observado em meu próprio pensamento, sem entrar na questão do que seja o pensamento em geral, ou na psicologia do pensamento¹¹⁷.

Adorno enfatiza que não quer fazer filosofia à maneira tradicional, mas também não é um cientista: as suas considerações sobre o pensamento de tipo filosófico não constituem uma filosofia da mente e tampouco pretendem compor uma teoria psicológica. Se o fizesse, acabaria utilizando o particular para exemplificar categorias gerais ou para elaborar leis universais. Porém, o particular não é um meio descartável de se chegar ao universal, “pois o espírito não é capaz de produzir ou de compreender a totalidade do real; mas ele é capaz de irromper-se no pequeno, de fazer saltar no pequeno as medidas do meramente existente”¹¹⁸. Assim, ao observar o seu próprio pensamento, um fragmento da realidade, Adorno consegue entrever nele o universal, sem precisar abandonar o particular. “Aqui, encontramos o papel simpático de sua filosofia, que se declara solidária de toda particularidade ameaçada, de tudo aquilo que corre o risco de desaparecer no sistema”¹¹⁹, em contraposição à velha filosofia que se pauta pela manutenção da violência do universal contra o singular.

1.4.5. Não idêntico

Adorno utiliza o conceito de não idêntico para se remeter a todo fragmento que tenha sido excluído pelo princípio de identidade, próprio da velha filosofia. Quando esta cria um conceito, reúne vários elementos semelhantes da realidade, abstraindo deles os momentos qualitativos e, com isso, a diferença entre eles. Em outras palavras: o que é idêntico permanece e se excluem as características que não são idênticas. O não idêntico é, portanto, o resto do processo do conhecimento, tal como concebido pela epistemologia tradicional. “Aquilo que é diverso, outro ou não idêntico, é sistematicamente amputado pelo conceito e violentamente incorporado ao sistema, em

¹¹⁷ ADORNO, Theodor W. Observações sobre o pensamento filosófico, p. 15.

¹¹⁸ ADORNO, Theodor W. La actualidad de la filosofía, p. 102. (tradução nossa)

¹¹⁹ VANDENBERGHE, Frédéric. *Une histoire critique de la sociologie allemande*, p. 61. (tradução nossa)

consequência de que todas as coisas são idênticas entre si, enquanto nenhuma é idêntica a ela mesma”¹²⁰. Ao que a velha filosofia segue identificando a realidade e incluindo-a sob seus conceitos, cada vez mais abstratos, mais qualidades distintivas de cada momento singular da realidade vão sendo perdidas. Como consequência, todos os momentos da realidade vão se mostrando cada vez mais parecidos uns com os outros, porque perderam o que os diferenciava com a crescente identificação. Ao mesmo tempo, cada momento da realidade perde sua identidade consigo mesmo, pois é aliado de suas qualidades diferenciais, e o que permanece como resultado do processo do conhecimento distancia-se de sua configuração real.

A partir disso, Adorno conclui que a absolutização do princípio de identidade torna-o contraditório em si mesmo e perpetua a opressão da diferença. Para corrigir essa situação, a nova filosofia vai inverter o movimento da filosofia tradicional, dando ênfase exatamente a esses fragmentos não idênticos da realidade. “Tal filosofia, que prefere o não idêntico, o fragmento que resiste à autoridade do sistema, não busca extrair o eterno do efêmero; pelo contrário, visa tornar, por um instante, o efêmero eterno”¹²¹. O esforço, então, consiste em recuperar tudo o que a velha filosofia descarta e fazer justiça àquilo que não se deixa sobremaneira eliminar da realidade, mesmo sob a constante e crescente atividade classificatória do pensamento segundo o paradigma dominante do conhecimento. A nova filosofia está sempre enfrentando a dificuldade de manutenção da não identidade para o conhecimento. “Seu verdadeiro interesse está no singular, o não conceitual, o excluído e esquecido, ali onde a tradição filosófica declarou seu desinteresse”¹²². Assim, a defesa do não idêntico, que a filosofia tradicional tenta eliminar, passa a ser, ao mesmo tempo, o ataque a esta.

Por isso, encontramos a categoria do não idêntico no centro da crítica adorniana da *prima philosophia*, quer dizer, de toda filosofia da origem que deduz o rigor do pensamento e a singularidade da fundamentação do estabelecimento de um primeiro princípio, independentemente de como se nomeia posteriormente¹²³.

Defender o não idêntico significa recusar que haja um princípio primeiro para a filosofia ou, em termos mais gerais, negar que o pensamento possa fundamentar-se apenas em si mesmo na busca pelo conhecimento. Portanto, preservar os momentos

¹²⁰ VANDENBERGHE, Frédéric. *Une histoire critique de la sociologie allemande*, p. 77. (tradução nossa)

¹²¹ Ibidem, p. 61.

¹²² ZAMORA, José Antonio. *Th. W. Adorno*, p. 212.

¹²³ Ibidem, p. 212.

qualitativos é dizer que o pensamento não pode abarcar toda a realidade e que ele deve abrir-se à experiência e a ela permanecer próximo, sujeitando-se à possibilidade do erro. O não idêntico é o antídoto da nova filosofia contra a filosofia tradicional.

Há que se atentar, entretanto, para o fato de que o conceito de não idêntico não é usado por Adorno no mesmo sentido dos conceitos da velha filosofia. Ele não resulta da identificação e também não se identifica com aquilo a que pretende remeter. O conceito de não idêntico não reúne sob si uma determinada quantidade de características semelhantes entre todos os momentos da realidade que busca representar. Ele expressa a consciência de que algo é eliminado pelo conhecimento quando se procede pela abstração. Ou seja, o não idêntico, enquanto fragmento da realidade que foi excluído pela filosofia tradicional por possuir qualidades singulares, escapa inicialmente ao processo identificador e já se põe, desde então, contra o princípio de identidade. Adorno evita, assim, “fixar o não idêntico, quer dizer, identificá-lo com seu conceito”¹²⁴. A não identidade não é algo, um momento estático do real que pode ser apreendido por um conceito superior, como acontece na filosofia tradicional. Por isso, “não se deve ontologizar o não idêntico. Trata-se muito mais de uma exigência de autorreflexão do espírito e não se deve confundi-lo com um ente no sentido positivo”¹²⁵. Ele deve ser apresentado e entendido não como uma realidade que possa ser afirmada e reunida em sua identidade pela atividade conceitual, e sim como a negação de que o conhecimento precisa abandonar os fragmentos da realidade que não cabem sob os conceitos. “O não idêntico se mantém, pois, negativo e, contra toda pretensão de identidade, também não idêntico consigo mesmo”¹²⁶.

1.4.6. Verdade e história

Ao preservar o não idêntico, os fragmentos que sobram da ação do pensamento identitário, a nova filosofia busca se tornar dinâmica como a realidade, e se abre a determinações temporais. Com a pretensão de salvar, o máximo possível, os momentos qualitativos do real, Adorno traz para dentro de sua filosofia a dimensão histórica desses momentos. A configuração da realidade em um instante não é menos importante para o conhecimento do que a sua configuração anterior ou posterior. Não é cabível, para um

¹²⁴ ZAMORA, José Antonio. *Th. W. Adorno*, p. 213.

¹²⁵ *Ibidem*, p. 212.

¹²⁶ *Ibidem*, p. 213.

conhecimento efetivo do real, que os seus momentos sejam retirados de sua temporalidade, amputados de sua história, e fixados em um plano atemporal. Para alcançar a verdade enfática, a verdade de acordo com o objeto e não estabelecida pelo sujeito autônomo, é preciso considerar as transformações dos objetos no tempo.

Como consequência dessa postura, a verdade assume a transitoriedade própria aos momentos qualitativos do real. As qualidades diferenciais dos objetos se perdem com o tempo, o que também pode ocorrer com a verdade, atrelada a elas. Em outras palavras: para conhecer algo, é preciso levar em conta que a verdade que se busca pode ser também facilmente perdida. O conhecimento é uma eterna tentativa, que se sujeita à possibilidade do erro sempre, porque a verdade possui um núcleo temporal, um componente histórico. Segundo Adorno, a verdade “é provisória, frágil por causa de seu teor temporal”¹²⁷. E é isso o que tradição não consegue aceitar: a sua própria falibilidade, a ideia de que aquele conhecimento que ela constrói possa não ser verdadeiro em algum momento. Por causa desse sentimento, a velha filosofia desconsidera o que há de temporal na verdade, e o faz através da eliminação dos fragmentos não idênticos da realidade. Para reverter a situação, portanto, Adorno aponta também que “a filosofia tem de abdicar do consolo de acreditar que a verdade não é passível de ser perdida”¹²⁸, tem de perceber que a verdade é tão efêmera quanto os atributos considerados acidentais nos seres.

Mesmo que essa nova concepção da verdade seja rejeitada pela filosofia tradicional, já havia nesta, segundo Adorno, indicações da necessidade de abrir a verdade ao histórico, ao temporal. Hegel e Nietzsche são apontados por ele como dois pensadores que já mostravam, ainda que de forma indireta e imprecisa, como o devir, a transformação, deveria fazer parte do processo do conhecimento. Hegel, com a dialética, “foi o primeiro a chamar a atenção para o núcleo temporal da verdade”¹²⁹. A dialética hegeliana seria, então, segundo a consideração adorniana, uma tentativa não bem sucedida, mas muito importante, de fazer o pensamento acompanhar mais de perto a dinâmica da realidade. Em Nietzsche, isso aparece de forma latente quando dissocia a verdade do universal atemporal. Segundo Adorno, “o reconhecimento crítico do Nietzsche tardio no sentido de que a verdade não é idêntica ao universal atemporal, mas

¹²⁷ ADORNO, Theodor W. *Dialética negativa*, p. 37.

¹²⁸ Ibidem, p. 37.

¹²⁹ ADORNO, Theodor W. *¿Para qué aún la filosofía?*, p. 23. (tradução nossa)

que tão-somente o histórico ministra a configuração do absoluto, é um cânone que ele seguiu em seu procedimento, sem talvez conhecê-lo”¹³⁰.

Não obstante haja essas indicações, nos projetos da filosofia dominante “repete-se um ‘topos’ da tradição ocidental inteira, de acordo com o qual somente o primeiro ou, segundo a fórmula de Nietzsche, somente aquele que não passou pelo devir [*das nicht Gewordene*] pode ser verdadeiro”¹³¹. Ou seja, o julgamento adorniano sobre a filosofia tradicional permanece o mesmo: ela peca por desconsiderar o que é mais importante para o conhecimento e, também, por violentar a realidade na execução do seu programa.

Segundo Adorno, a filosofia tradicional só retém da história aquilo que é imutável; o efêmero, aquilo que não dura eternamente e passa, ela o rasura como não relevante do essencial ou o subsume sob o conceito abstrato da contingência. Adorno, por outro lado, recusa reduzir a história ao imutável, portanto à natureza. Tomando licença das premissas identitárias da filosofia tradicional, ele propõe pensar a história e a natureza não em termos de princípios primeiros, mas em termos de mediação dialética onde os dois termos se determinam mutuamente, sem que um seja reduzido ao outro¹³².

A nova filosofia recorre, mais uma vez, à relação de mútua determinação para resolver uma má relação estabelecida pela velha filosofia. O que acontece, primeiramente com sujeito e objeto, e depois com universal e particular, agora sucede também ao par conceitual de natureza e história. Enquanto a tradição toma esses dois polos como opostos absolutos, um representando o imutável e o outro a transformação, respectivamente, Adorno percebe como acontece a participação de cada um deles no seu oposto, sem deixar que se perca a sua distinção. Quando a filosofia da identidade retira os componentes qualitativos da realidade, esta passa a ser idêntica à natureza, de acordo com sua concepção. A identificação é uma redução, redução do histórico ao meramente natural.

Em contraposição a esse procedimento, Adorno sustentará que o natural é sim imutável, mas não de forma absoluta, pois as qualidades diferenciais dos seres lhe garantem uma carga de transformações. E da mesma forma o histórico, predominantemente mutável, possui um aspecto natural, quando é ontologizado, afirmado como um ente, na forma da historicidade. De acordo com isso, “não é mais possível afirmar que o imutável é a verdade e que aquilo que é movido, perecível, é a

¹³⁰ ADORNO, Theodor W. Caracterização de Walter Benjamin, p. 190.

¹³¹ ADORNO, Theodor W. Sobre sujeito e objeto, p. 185.

¹³² VANDENBERGHE, Frédéric. *Une histoire critique de la sociologie allemande*, p. 66. (tradução nossa)

aparência, ou seja, não é mais possível afirmar a indiferença recíproca entre o temporal e as ideias eternas”¹³³. É preciso, sim, perceber como eles se determinam mutuamente, a tal ponto que a presença de elementos históricos na concepção de verdade seja compreendida e não mais rechaçada.

Essa nova relação entre história e natureza será acompanhada, portanto, de uma alteração do conceito de verdade. E essa nova concepção de verdade, aberta a possíveis determinações por parte da história das coisas, coloca-se não só como uma crítica à filosofia tradicional, mas como um interdito a ela: não se pode mais continuar fazendo filosofia como antes. Adorno argumenta que

excluir estritamente todas as questões ontológicas no sentido tradicional, evitar conceitos gerais invariáveis – incluindo também o de ser humano, por exemplo –, suprimir toda ideia de uma totalidade autossuficiente do espírito, incluindo a de uma “história do espírito” fechada em si mesma, e concentrar as perguntas filosóficas sobre complexos intra-históricos concretos dos quais não deveriam se desprender, são todos postulados que desembocam em algo sobremaneira similar a uma dissolução daquilo que até agora se chamava filosofia. Como o pensamento filosófico do presente, e em qualquer caso o oficial, manteve afastadas de si tais exigências, ou em todo caso contempla a possibilidade de assimilar algumas delas devidamente dulcificadas, a crítica do pensamento filosófico dominante parece ser uma das tarefas mais sérias e atuais¹³⁴.

É assim que Adorno configura a sua nova filosofia, sempre pautada pela crítica aos procedimentos da filosofia tradicional: abrindo-se à realidade ao invés de assumir a autonomia da razão; aceitando que o pensamento é falível e finito, incapaz de alcançar a totalidade do real; percebendo que a realidade se compõe de elementos contraditórios e negando harmonizá-la antecipadamente; recusando o princípio de identidade e salvando os momentos particulares da realidade, com a ênfase dada ao fragmento, ao não idêntico; permitindo que o histórico faça parte da composição de sua concepção de verdade. O resultado é

uma filosofia aberta à experiência como nenhuma outra, entregue à medula temporal da verdade, que exige não rebaixar o domínio daquilo que está por se decifrar, que se nega a postular qualquer transmundo e que inclusive toma os conceitos como feridas históricas¹³⁵.

É importante notar, também, que esse programa elaborado por Adorno para a nova filosofia não é de fácil execução. Pelo contrário, o mais fácil e cômodo seria prosseguir como a velha filosofia, que, além de gozar do reconhecimento da tradição,

¹³³ ADORNO, Theodor W. *Dialética negativa*, p. 299.

¹³⁴ ADORNO, Theodor W. *La actualidad de la filosofía*, p. 95. (tradução nossa)

¹³⁵ AGUILERA, Antonio. *Lógica de la descomposición*, p. 29. (tradução nossa)

não se propõe confrontar-se com uma realidade que lhe escapa a todo o momento. Porém, a filosofia adorniana prefere se submeter ao esforço da imersão do pensamento na história das coisas, deixando-se afetar e configurar por elas, mas sem deixar de afirmar a sua alteridade. Essa filosofia histórica é um movimento sem fim de aproximação e distanciamento com relação ao seu outro.

1.5. O modo de incidência: crítica imanente contra abstração

1.5.1. Abstração

O mecanismo pelo qual o pensamento elimina a não identidade do real é a abstração. O sujeito incide sobre o objeto abstraindo toda a diferença e elevando a identidade à esfera conceitual, o que produz um conhecimento estabelecido sobre verdades universais e imutáveis, porém alheio às qualidades particulares e diferenciais e à temporalidade do real. Com a eliminação do não idêntico, a abstração permite, por um lado, conceber a realidade como um todo harmônico e acessível ao pensamento e, por outro lado, estabelecer que o sujeito é idêntico a si mesmo em todos os momentos do processo do conhecimento. Ou seja, “a identidade do espírito e a unidade da natureza implicam-se mutuamente, quer dizer, produzem-se uma à outra e dependem ambas da repressão e da abstração de uma enorme quantidade de qualidades”¹³⁶. O sujeito para o conhecimento é o sujeito transcendental e não o indivíduo particular. E o objeto é a natureza una e fechada, descaracterizada em seus aspectos qualitativos, sobre a qual o sujeito incide através da abstração. Assim se anuncia, na filosofia tradicional, a dominação do sujeito sobre o objeto e do universal sobre o particular.

A abstração consegue realizar seu intento de afastar do conhecimento qualquer resquício de materialidade, de corporeidade, tanto do objeto quanto do sujeito. A sensibilidade será suplantada pela racionalidade e ainda acusada de obscurecê-la. Dessa maneira, a velha filosofia degrada os sentidos e nega a eles qualquer participação no conhecimento dos fenômenos. Por isso, Adorno reconhece na filosofia tradicional o traço geral do Idealismo, qual seja, a recusa de uma aproximação ao mundo material, e aponta o problema que ele traz para o conhecimento:

A dificuldade do Idealismo [...] não deixa de ser o fato de que a existência real se nega como produto sensível. De Platão até Hegel, este será o drama da

¹³⁶ ZAMORA, José Antonio. *Th. W. Adorno*, p. 184.

filosofia idealista. A necessidade de minimizar os vestígios da *realidade cotidiana* – daquilo que ocorre em um mundo de fenômenos repetitivos – assentará as bases de uma transfiguração abstrata dos fatos do mundo. A Filosofia, encerrada na abstração, desconsiderará o fato de que os sentidos assentavam o fundamento da racionalidade e de que o mundo corpóreo não excluía dramaticamente o espírito da realidade¹³⁷.

Essa crítica de Adorno à filosofia tradicional possui, além desse momento epistemológico, e ligado a este, um momento social, quando ele diz que, “na doutrina do sujeito transcendental, expressa-se fielmente a primazia das relações abstratamente racionais, desligadas dos indivíduos particulares e seus laços concretos, relações que têm seu modelo na troca”¹³⁸. O autor do conhecimento não é o indivíduo singular, vivendo sua vida material, e sim o sujeito transcendental que se relaciona de forma abstrata com os objetos. Há uma equivalência entre a abstração que se impõe no conhecimento e no mercado. Ignorar essa semelhança é, mais uma vez, desconsiderar que esses processos se dão materialmente no seio da sociedade, e que eles afetam objetivamente os seres humanos viventes, como argumenta Zamora:

Na equivalência do intercâmbio, que faz abstração das qualidades individuais tanto dos produtores quanto dos produtos, expressa o caráter abstrato da sociedade enquanto tal caráter que esta possui de modo *real* e não meramente nas produções intelectuais: “a sociedade é tão essencialmente conceito quanto espírito”. O mecanismo da abstração é parte constitutiva do sistema capitalista que se constitui por meio da produção e intercâmbio de mercadorias. Por isso, o processo de abstração não deve ser contemplado apenas como um processo levado a cabo pelo sujeito cognoscente ou apenas como o alcance de uma razão autônoma e separada do real, mas como um processo social-objetivo¹³⁹.

A crítica adorniana ao mecanismo de abstração, portanto, é a crítica deste enquanto meio utilizado pelo pensamento para distanciar-se da realidade, quando deveria, por outro lado, abrir-se à experiência e deixar-se afetar por ela. Adorno alerta, com isso, para o falso teor de imponência atribuído à verdade intemporal na filosofia tradicional. Ele diz que “níveis mais elevados de abstração não outorgam ao pensamento uma maior solenidade nem um teor metafísico; pelo contrário, o pensamento torna-se volátil com o avanço da abstração [...]”¹⁴⁰. O que a velha filosofia consegue com isso é um afastamento em relação à realidade, àquilo que ela se propõe, a princípio, conhecer. Afirmando a sua capacidade de compreender o real como uma

¹³⁷ MUÑOZ, Blanca. *Theodor W. Adorno: teoría crítica y cultura de masas*. Madrid: Fundamentos, 2000, p. 46. (tradução nossa)

¹³⁸ ADORNO, Theodor W. Sobre sujeito e objeto, p. 186.

¹³⁹ ZAMORA, José Antonio. *Th. W. Adorno*, p. 185.

¹⁴⁰ ADORNO, Theodor W. O ensaio como forma, p. 26-27.

totalidade, por intermédio do pensamento abstrato, a filosofia tradicional já sabota a sua intenção.

É também contra esse modo de incidência do sujeito sobre o objeto que Adorno formula a sua nova filosofia. Ao desenvolvê-la, ele pretende transformar o procedimento cognitivo empregado pela filosofia tradicional para estendê-lo àqueles fragmentos que se quis eliminar pela abstração, mas que, todavia, permanecem como resto do conhecimento. De acordo com essa nova configuração epistemológica, “o pensar filosófico só começa quando não se contenta com conhecimentos que se deixam abstrair e dos quais nada mais se retira além daquilo que se colocou neles”¹⁴¹. E nessa nova forma de se fazer filosofia não se concederá espaço exclusivamente ao universal, ao conceito invariável e à verdade pura e intemporal, como acontece na filosofia imperante, pois “[...] as declarações gerais não são em parte alguma tão questionáveis como diante de uma filosofia que quer excluir de si mesma toda declaração abstrata e geral [...]”¹⁴². Na nova filosofia, tratar-se-á do pequeno, efêmero, transitório, passageiro, fugaz, temporário, e se evitará considerações de caráter universal e absoluto. E, mais importante, o sujeito não incidirá sobre o objeto a partir de uma posição elevada e distante, como se tivesse receio do contato com a realidade e sua configuração contraditória.

1.5.2. Crítica imanente

A máxima do projeto filosófico adorniano, encontrada na *Dialética negativa*, é a de que “não se deve filosofar sobre o concreto, e sim muito mais a partir dele”¹⁴³. O pensamento deve entranhar-se em seu objeto, manter-se sempre próximo a ele, mesmo que, para isso, precise recusar os procedimentos habituais e consolidados pela tradição, como a abstração. A nova filosofia lançará mão de um recurso que se opõe ao pensamento abstrato: a crítica imanente, realizada internamente ao objeto que se quer conhecer. Esse novo recurso respeita a indicação adorniana de que o pensamento não pode se separar da coisa pensada. Apesar de não seguir os procedimentos cognitivos tradicionais, utilizados de forma predominante também pela filosofia de sua época, Adorno insiste na crítica imanente pela capacidade que esta possui de alcançar

¹⁴¹ ADORNO, Theodor W. Observações sobre o pensamento filosófico, p. 16.

¹⁴² ADORNO, Theodor W. La actualidad de la filosofía, p. 93. (tradução nossa)

¹⁴³ ADORNO, Theodor W. *Dialética negativa*, p. 36.

exatamente o que o pensamento identitário deixou escapar. “A crítica imanente, diz Adorno, ‘deve captar nos fatos a tendência que os extravasa’. Também nessa passagem um traço geral do seu pensamento vem à tona: a exigência de prosseguir a reflexão onde os outros se detém”¹⁴⁴. Enquanto a filosofia tradicional permanece imóvel quando se defronta com a contingência da realidade, a nova filosofia, pelo contrário, nela se enreda e, avançando nessa relação, constrói um conhecimento que absorve a temporalidade e a contradição do real. O pensamento leva em consideração esses dois aspectos da realidade e acaba assemelhando-se a esta, ao invés de forçá-la a se parecer consigo mesmo.

As contradições inerentes à realidade são o principal objeto da crítica imanente. O pensamento se envolve com essas contradições e busca, assim, entender o seu funcionamento interno, não se pautando já de saída pela necessidade de superação das situações antagônicas da realidade. É por isso que “a crítica imanente trabalha as contradições reais e os antagonismos da totalidade social, sem deixar de ser imanente a essa porque não é sua superação, porque é apenas teoria”¹⁴⁵. Há um reconhecimento de que a solução teórica da contradição não se transporta automaticamente para a condição da sociedade. Ou seja, situações contraditórias, antagônicas, antinômicas, não se resolvem externamente a elas mesmas, pela força do pensamento. Por mais forte e absoluta que a *ratio* autônoma se conceba, “a antinomia explode do interior; ela não pode ser superada (*aufgehoben*) por uma reconciliação dialética extorquida, imposta a partir do exterior”¹⁴⁶.

Mas o sujeito que se lança dentro das contradições do seu objeto de conhecimento ali não permanece definitivamente. A crítica imanente, realizada internamente à situação social, garante o conhecimento da configuração própria do objeto e também a consciência por parte do sujeito de que ele não é alheio a esta configuração. Porém, se parasse nesse momento, o que ocorreria seria a afirmação dessa situação. Portanto, o sujeito precisa partir para um segundo momento, complementar ao primeiro, quando se liberta de sua entrega ao objeto, negando a sua configuração contraditória. Esse momento é o da crítica transcendente, que busca, esta sim, superar a situação antes percebida pela crítica imanente, apresentando a possibilidade de outra

¹⁴⁴ COHN, Gabriel. Adorno e a teoria crítica da sociedade, p. 18.

¹⁴⁵ ZAMORA, José Antonio. *Th. W. Adorno*, p. 210.

¹⁴⁶ VANDENBERGHE, Frédéric. *Une histoire critique de la sociologie allemande*, p. 69. (tradução nossa)

configuração, ou seja, do novo e do diferente. Para que isso ocorra, o sujeito precisa se livrar das imposições do pensamento identitário, pois este não o permite pensar o novo e o diferente ao eliminar os fragmentos não idênticos do real. Enquanto “imersão no particular, a imanência dialética levada ao extremo também necessita enquanto seu momento de liberdade sair do objeto, a liberdade que é suprimida pela requisição de identidade”¹⁴⁷.

Entretanto, convém deixar claro que a resultante relação de aproximação e distanciamento do sujeito em relação ao objeto se dá nesses dois momentos distintos, mas não separadamente. Configura-se uma relação dialética entre aproximação e distanciamento, imersão e liberdade, onde um dos momentos prescinde e permite o outro, simultaneamente. A dificuldade da empreitada é, exatamente, conseguir realizar tal passagem. Tafalla argumenta que, de acordo com a nova filosofia adorniana,

o crítico só pode situar-se dentro de um movimento dialético entre crítica imanente e transcendente, estando ao mesmo tempo dentro e fora da situação que denuncia, isto é, conhecendo-a a partir de dentro e sabendo-se envolvido, e ao mesmo tempo tentando resistir e libertar-se, com vistas ao possível, ao distante, mesmo que só negativamente. Convertendo-se em valedor do não idêntico¹⁴⁸.

Adorno busca, com sua filosofia, executar a crítica imanente de alguns processos e estruturas sociais vigentes. Esse modelo de crítica é aplicado por ele, por exemplo, à ideologia, pois o que ela tem de falso e de verdadeiro só pode ser alcançado por uma crítica interna. Entender os processos ideológicos é algo a que propriamente se presta a crítica imanente. Isso porque

a ideologia é o processo que assegura o primado do geral abstrato e formal sobre o particular concreto e substantivo, da identidade sobre a diferença. Criticar a ideologia implica assumir o partido da diferença, da particularidade, contra a primazia da identidade e da generalidade. Mas isso não se pode fazer a partir de fora do próprio processo ideológico, sob pena de mais uma vez sucumbir a ele, porque a particularidade isolada, externa ao processo maior, é ela própria ideológica. Pois o particular e o geral, a diferença e a identidade, formam uma unidade contraditória, e devem ser tratadas como tal. Em consequência disso, a crítica teórica e o combate prático à ideologia deverão ser feitos a partir de dentro do próprio objeto. O primeiro imperativo metodológico, definido pelo próprio objeto, é portanto o de que a análise crítica só pode ser imanente a ele¹⁴⁹.

Uma crítica à ideologia realizada pelos procedimentos da filosofia tradicional seria ela mesma ideológica: realizaria exatamente o que critica na ideologia, ou seja,

¹⁴⁷ ADORNO, Theodor W. *Dialética negativa*, p. 32.

¹⁴⁸ TAFALLA, Marta. *Theodor W. Adorno*, p. 77. (tradução nossa)

¹⁴⁹ COHN, Gabriel. *Adorno e a teoria crítica da sociedade*, p. 12.

estaria perpetuando e promovendo a dominação do universal sobre o singular e do sujeito sobre o objeto. De acordo com isso, o conteúdo e o método dessa crítica convergem, no sentido de que buscam, ambos, permitir a participação do objeto no processo do conhecimento, tal como ele se configura realmente.

Adorno pretende, falando mais especificamente, “desvelar a ideologia burguesa através de uma crítica imanente, que parte de dentro das próprias concepções de vida e valores da burguesia. Com isto, intenta contribuir com a implosão interna dessa classe social”¹⁵⁰. Nesse contexto, situa-se a sua recusa à filosofia tradicional em seu desenvolvimento máximo: o idealismo. Ao criticar a filosofia tradicional, de cunho eminentemente idealista, segundo as suas próprias categorias, Adorno acaba levando o pensamento filosófico para além de seus limites habituais. A nova filosofia resulta em uma abertura àquilo que o pensamento não é: a experiência da realidade. “A crítica imanente da filosofia precisa impeli-la para fora”¹⁵¹. O movimento que leva ao interior é o mesmo que leva ao exterior.

1.6. O modelo de abordagem: interpretação contra investigação

1.6.1. Interpretação de fragmentos

Para Adorno, o pensamento deve se manter próximo à realidade e o sujeito imerso em seu objeto, garantindo a preservação dos fragmentos irreduzíveis para o conhecimento. “A filosofia deve permanecer nessa resolução do irreduzível; sua fecundidade se prova na concreção histórica, na irrupção no pequeno”¹⁵². Mas como, então, deve ser o trabalho com esses elementos mínimos da realidade? Segundo o filósofo, “em tais circunstâncias, a filosofia deve tomar a forma de uma procura micrológica de traços efêmeros, traços que se precisa decifrar e que a filosofia deve interpretar (*deuten*)”¹⁵³. O modelo de abordagem da nova filosofia passa a ser a interpretação dos fragmentos do real.

¹⁵⁰ SILVA, Rafael Cordeiro. A concepção de filosofia em Adorno, p. 170.

¹⁵¹ AGUILERA, Antonio. Lógica de la descomposición, p. 49. (tradução nossa)

¹⁵² Ibidem, p. 32.

¹⁵³ VANDENBERGHE, Frédéric. *Une histoire critique de la sociologie allemande*, p. 63. (tradução nossa)

Aqui aparece a importante influência de dois pensadores na determinação do projeto filosófico adorniano. Tanto a teoria psicanalítica de Freud quanto a filosofia social de Marx servirão de inspiração para a filosofia interpretativa de Adorno:

[...] a interpretação, enquanto reconstrução de elementos microscópicos e não intencionais da realidade, aproxima-se tanto do “levantamento do mundo fenomênico” freudiano haja vista o termo interpretação dos sonhos, quanto das inserções da Crítica da Economia Política [...] ¹⁵⁴.

Todos os três apresentam em comum esse aspecto do pensamento, que visa não o esclarecimento ou a construção de categorias gerais, mas o entendimento da própria disposição dos fragmentos do real a partir deles mesmos. O que Adorno faz é transpor essa forma de proceder para o pensamento e, assim, para a filosofia como um todo. Com isso, altera o foco dos grandes problemas filosóficos – tais como as questões do Ser, do Bem, do Belo, da Justiça, entre outros – para os elementos mínimos da realidade. Tal alteração é fundamental para o estabelecimento da interpretação como procedimento da nova filosofia, segundo Adorno:

Se a interpretação só chega a dar-se verdadeiramente por composição de elementos mínimos, então já não tem que tomar parte alguma nos grandes problemas em sentido tradicional, ou apenas de tal maneira que consiga cristalizar em um resultado concreto a questão da totalidade que antes esse resultado parecia representar de forma simbólica. A desconstrução em pequenos elementos carentes de toda intenção conta-se, de acordo com isso, entre os pressupostos fundamentais da interpretação filosófica; a virada para a “escória do mundo dos fenômenos”, que proclamara Freud, tem validade para além do âmbito da psicanálise, assim como o giro da filosofia social mais avançada em direção à economia provém não só do predomínio empírico desta, mas igualmente da exigência imanente de interpretação filosófica ¹⁵⁵.

É a interpretação filosófica, portanto, a responsável por organizar os elementos mínimos da realidade de uma forma específica, para que se os compreenda assim como se apresentam ao pensamento, e não os submetendo a conceitos gerais. Esse é o procedimento cognitivo que permitirá fazer aparecer, no singular, a configuração do universal, bem como o novo, ou seja, a possibilidade de superar essa situação dada. Interpretar é a solução proposta por Adorno para dar fim à concepção do pensamento como dominação da realidade.

¹⁵⁴ DUARTE, Rodrigo. A ensaística de Theodor W. Adorno, p. 70.

¹⁵⁵ ADORNO, Theodor W. La actualidad de la filosofía, p. 90-91. (tradução nossa)

1.6.2. Imaginação

Além da atenção dada ao particular, outra característica importante e diferencial da interpretação filosófica é a garantia de liberdade ao sujeito do conhecimento. De fato, não é possível haver interpretação sem liberdade: “a interpretação filosófica se constitui como hermenêutica construtiva a partir do efêmero, outorgando direitos ao intérprete”¹⁵⁶. Por isso, o sujeito se concentra no particular e por ele se deixa guiar. Mas, ao contrário do que se possa pensar, o sujeito não permanece submisso ao objeto. Muito mais: o sujeito, ao ser afetado pelo objeto, desfaz-se das amarras impostas a ele pela filosofia da identidade. Isso porque, enquanto processo de identificação, o pensamento em seu paradigma dominante deve obedecer a um procedimento pré-fixado, um método anterior ao contato com a coisa. O sujeito se submete a seu próprio domínio quando estabelece a obediência à abstração.

Já a interpretação não constitui um método porque, se é o objeto que determina o proceder do sujeito, cada fragmento da realidade indicará uma interpretação diferente e imprevisível. E o sujeito precisa se conceder a liberdade de interpretar sem um plano prévio. A cada momento do conhecimento o sujeito precisa tentar o novo, ensaiar algo diferente, no que fica exposto ao erro. A recompensa por se lançar a esse procedimento arriscado é o encontro com a verdade gerada pelos próprios elementos da realidade e não pelo pensamento sozinho consigo próprio. “Na verdade, o núcleo de verdade das coisas encontra-se muito mais escondido por trás dos fatos do que o positivista pode sequer imaginar, o que exige do intérprete, muito mais do que rigor classificatório, a espontaneidade da imaginação subjetiva”¹⁵⁷.

Assim, se para o paradigma do pensamento dominante importa a classificação dos elementos da realidade, a categorização de alguns e a eliminação dos que obscurecem o conhecimento de tipo científico, através de um método invariável, para a nova filosofia conta a capacidade imaginativa do sujeito para ordenar e reordenar os fragmentos do real, a partir da própria configuração deste. Paradoxalmente, o que parece ser falta de liberdade acaba sendo a maior liberdade possível: o sujeito só é livre à medida que se abre à experiência do real.

¹⁵⁶ AGUILERA, Antonio. *Lógica de la descomposición*, p. 32. (tradução nossa)

¹⁵⁷ DUARTE, Rodrigo. *A ensaística de Theodor W. Adorno*, p. 74.

1.6.3. Modelos, figuras, imagens

O sujeito interpreta os fragmentos da realidade e, utilizando a sua imaginação, reordena-os a ponto de chegar a modelos interpretativos da realidade, também chamados por Adorno de figuras ou imagens históricas. O trabalho de interpretação é capaz de obter, portanto, a partir do não idêntico desprezado pela filosofia tradicional, construções imagéticas que representam, para o conhecimento, a verdade localizada na própria realidade. Ele traz consigo os momentos diferenciais dos elementos mínimos do real e a história acumulada neles.

O conhecimento resultante dos modelos interpretativos possui duas características importantes. Em primeiro lugar, ele é diferente tanto do conhecimento filosófico tradicional quanto do científico: a nova filosofia, caminhando entre extremos, “constrói modelos que não são tão gerais como os do idealismo nem tão minuciosos como os do sociologismo”¹⁵⁸. Os modelos não se atêm somente ao universal ou ao particular, mas realizam sempre o movimento de um a outro, sem postular nenhum dos dois como o fim do conhecimento.

Em segundo lugar, esse conhecimento por modelos interpretativos não se constitui como busca do sentido da realidade, concepção esta ausente na nova filosofia. A realidade não é harmônica, não possui leis que a determinem, nem um sentido oculto por detrás dos fenômenos. Por isso, “não é tarefa da filosofia investigar intenções ocultas e preexistentes da realidade, mas interpretar uma realidade carente de intenções mediante a construção de figuras, de imagens a partir dos elementos isolados da realidade [...]”¹⁵⁹. Este é o procedimento utilizado e apontado por Adorno como o mais adequado ao conhecimento do real.

1.6.4. Enigma e resposta

Com a interpretação filosófica, os contornos da filosofia são significativamente alterados. O esforço grandioso da filosofia tradicional é substituído por um não menor esforço de decodificação das entranhas da realidade. Para Adorno, interpretar não é buscar respostas para as grandes questões filosóficas da tradição:

¹⁵⁸ AGUILERA, Antonio. *Lógica de la descomposición*, p. 32. (tradução nossa)

¹⁵⁹ ADORNO, Theodor W. *La actualidad de la filosofía*, p. 89. (tradução nossa)

Tal forma de procedimento é comparada por Adorno a um enigma, cuja resposta não é o seu “sentido”, de um modo em que os dois pudessem coexistir, com a resposta “contida” no enigma, que constituísse apenas o seu fenômeno e se encerrasse nele enquanto intenção. Na realidade, a resposta se situa em estrita antítese para com o enigma, necessitando da construção a partir de elementos dele, e o destrói, assim que a resposta, fulminante, lhe é dada. Nesse quadro, a solução do enigma, enquanto tal, importa muito menos do que o “gesto mutante do jogo de enigma” [...] ¹⁶⁰.

Interpretar é resolver um enigma, reordenando os fragmentos da realidade. A marca desse procedimento é a destruição do enigma, assim que se encontra a ordenação dos fragmentos dele que corresponda à sua resposta. Por utilizar elementos do enigma para formular a resposta a ele, o intérprete faz com que ele desapareça. Ou seja, a resposta não surge sem uma transformação da configuração anterior dos elementos. Ela não é algo interno ao enigma, mas algo novo, que surge apenas por intervenção do intérprete. Adorno diz que

[...] a resposta ao enigma não é o “sentido” do enigma de tal modo que ambos pudessem subsistir ao mesmo tempo, que a resposta estivesse contida no enigma, que o enigma constituísse exclusivamente sua forma de aparição e encerrasse a resposta em si mesmo como intenção. Pelo contrário, a resposta está em estrita antítese com o enigma; necessita ser construída a partir dos elementos do enigma, que não é algo pleno de sentido, mas sem sentido, e o destrói tão logo lhe seja dada a resposta convincente ¹⁶¹.

Não consta entre as tarefas da interpretação filosófica, portanto, a busca de algo que estaria para além da realidade e que a esta explicaria. Essa é uma crítica que se dirige não só a Platão, mas a todos os projetos filosóficos que mantêm consigo resquícios do desejo de alcançar uma realidade mais perfeita, um mundo organizado de forma harmônica assim como a concepção tradicional da racionalidade, e do qual o mundo concreto em que vivemos é apenas uma cópia distorcida. Assim,

quem ao interpretar procura por detrás do mundo dos fenômenos um mundo em si que lhe subjaz e sustenta, comporta-se como alguém que quer procurar no enigma a cópia de um ser que se encontra detrás dele, que o enigma refletiria e no qual se sustentaria, enquanto a função do solucionar enigmas é iluminar como um relâmpago a figura do enigma e fazê-la emergir, e não se empenhar em escavar até o fundo do enigma e acabar por aplainá-la ¹⁶².

Por isso, o mais importante na interpretação filosófica é o seu procedimento, ou seja, a busca pela solução do enigma, e não tanto a própria solução. Até porque interpretar é assumir um trabalho inconclusivo, que o determina, em primeiro lugar, a

¹⁶⁰ DUARTE, Rodrigo. A ensaística de Theodor W. Adorno, p. 70.

¹⁶¹ ADORNO, Theodor W. La actualidad de la filosofía, p. 93. (tradução nossa)

¹⁶² Ibidem, p. 88-89.

sempre continuar interpretando os elementos mínimos do real e, em segundo lugar, mas não menos importante, a considerar importante todo fragmento, por menor que seja e tanto mais por isso mesmo. A filosofia interpretativa não deve parar, mas sempre continuar, a despeito de ser inconclusiva e falível.

Com isso persiste o grande paradoxo, talvez o perpétuo, de que a filosofia deve proceder interpretando uma e outra vez, e sempre com a pretensão à verdade, sem possuir nunca uma chave segura de interpretação: o paradoxo de que nas figuras enigmáticas do existente e em seus assombrosos entrelaçamentos não lhe sejam dados mais que fugazes indícios que se esfumam. A história da filosofia outra coisa não é que a história de tais entrelaçamentos; por isso lhe são atribuídos poucos “resultados”; por isso constantemente deve começar de novo; por isso não pode, ainda assim, prescindir do mais insignificante fio que o tempo passado tenha deixado, e que talvez complete a trama que poderia transformar as cifras em um texto¹⁶³.

Segundo Adorno, portanto, essas características da filosofia como interpretação já aparecem no *corpus* da tradição: a sucessão dos diversos projetos filosóficos acaba refletindo a falibilidade do pensamento e, como consequência, a complexidade e contraditoriedade do real. Esse é o momento de verdade da filosofia tradicional, que se comunica intimamente com o seu outro momento, aquele da necessidade de superação do seu esforço em busca do sentido da realidade, ulterior a esta.

1.6.5. O sentido do mundo

Para Adorno, fazer filosofia é interpretar os enigmas que a realidade apresenta, e não buscar o sentido da existência. Com isso, ele quer esclarecer que o intérprete não busca responder questões que apontem o sentido da existência, que esse objetivo não conta entre aqueles da interpretação filosófica, e acaba delimitando o significado desta pela negativa:

[...] a ideia de interpretação não coincide de modo algum com o problema do “sentido” com que se lhe confunde a maioria das vezes. Por um lado, não é tarefa da filosofia expor nem justificar tal sentido como dado positivamente ou a realidade como “cheia de sentido”¹⁶⁴.

A existência de um sentido no mundo não é nem mesmo condição necessária para a atividade de interpretar, pois “[...] a ideia de interpretação não exige a aceitação de um segundo mundo, de um atrás-do-mundo que se faria acessível pela análise do que

¹⁶³ ADORNO, Theodor W. La actualidad de la filosofía, p. 87. (tradução nossa)

¹⁶⁴ Ibidem, p. 87.

aparece”¹⁶⁵. Quem interpreta não precisa estabelecer a existência, como em Platão, de outro mundo que explicaria a realidade imediata. E, por isso, também não precisa se empenhar na eliminação da complexidade desta na busca de uma realidade mais simples e perfeita, considerada absolutamente racional, mas, na verdade, totalmente racionalizada.

A interpretação filosófica, muito pelo contrário, encontra êxito apenas quando produz a solução para as questões apresentadas pela realidade, suprimindo-as. “A autêntica interpretação filosófica não acerta ao encontrar com um sentido que já se encontraria pronto e que persistiria por detrás da questão, mas ilumina-a repentina e instantaneamente e, ao mesmo tempo, fá-la consumir-se”¹⁶⁶. Não faz parte do seu procedimento, portanto, revelar algo já existente, mas formular configurações novas, trazer à tona a novidade, o diferente, o ainda não pensado. “Aqui se poderia procurar a afinidade, aparentemente tão assombrosa e chocante, que existe entre a filosofia interpretativa e esse tipo de pensamento que proíbe com o máximo rigor a ideia do intencional, do significativo da realidade: o materialismo”¹⁶⁷.

Ao recusar de maneira veemente a busca de um sentido para a realidade, a nova filosofia assume o programa materialista para o conhecimento. Ou seja, ela é um projeto materialista. Certamente diferente dos demais projetos materialistas, mas concordante com eles no principal: o seu ponto de partida, a abertura a uma realidade desprovida de um sentido ulterior. E, além disso, a recusa da intencionalidade da realidade corrobora com a nova filosofia em sua defesa do particular contra a dominação dele promovida pelo universal, tal qual aparece na filosofia idealista.

Essa versão interpretativa (*deutende*) da filosofia apresenta uma afinidade insuspeitada com o materialismo, já que, segundo ele, nada mais absurdo do que uma realidade que seja, em si mesma, plena de intencionalidade e significação. Uma expressão típica dessas últimas é a função simbólica, segundo a qual, no idealismo, o particular parecia representar o universal. Se a filosofia deve aprender a desistir da questão da totalidade – e isso parece ser um imperativo –, ela deve seguir o seu caminho sem aquela função simbólica, o que significa também o seu reencontro com o materialismo¹⁶⁸.

Uma filosofia como a de Adorno, que pôs abaixo a tese da *ratio* autônoma, que abandonou a pretensão de conhecer a totalidade do real, não pode prosseguir falando de um sentido da realidade, presente de forma universal como uma função simbólica. O

¹⁶⁵ ADORNO, Theodor W. La actualidad de la filosofía, p. 88. (tradução nossa)

¹⁶⁶ Ibidem, p. 89.

¹⁶⁷ Ibidem, p. 89-90.

¹⁶⁸ DUARTE, Rodrigo. A ensaística de Theodor W. Adorno, p. 70.

particular não pode ser representação do universal sem perder as suas características diferenciais, mas pode, mantendo-as consigo, permitir a visão de traços do universal. Assim, interpretar é ir de encontro ao procedimento idealista, pois não recorta a realidade na busca do sentido desta, mas recompõe os seus elementos antes apartados.

Interpretação do que carece de intenção mediante composição dos elementos isolados por análise, e iluminação do real mediante essa interpretação: tal é o programa de todo o autêntico conhecimento materialista; um programa ao qual tanto mais se adequará a maneira materialista de proceder quanto mais afastada permaneça do correspondente “sentido” de seus objetos e menos se remeta a algum sentido implícito, por exemplo, o religioso. Pois, há muito, a interpretação se separou de toda pergunta pelo sentido, ou o que quer dizer o mesmo, os símbolos da filosofia foram derrubados. Se a filosofia deve aprender a renunciar à questão da totalidade, isso significa de antemão que ela deve aprender a conviver sem a função simbólica na qual até agora, pelo menos no idealismo, o particular parecia representar o universal; e sacrificar os grandes problemas por cuja grandeza queria antes a totalidade se responsabilizar, enquanto hoje a interpretação escapa por entre as largas mandíbulas dos grandes problemas¹⁶⁹.

Filosofar, hoje, segundo Adorno, implica em: abandonar a busca do significado da realidade; recusar a pretensão de um conhecimento total; defender o particular contra a sua dominação pelo universal e, da mesma forma, o objeto contra a sua dominação pelo sujeito; refutar a necessidade de concentração nos grandes problemas filosóficos; suspender a utilização de um método invariável de conhecimento; parar de lançar mão de procedimentos classificatórios que eliminam características da realidade, nunca irrelevantes cognitivamente.

1.6.6. *Filosofar não é investigar*

Por tudo isso, a filosofia interpretativa se coloca como crítica e alternativa ao modelo investigativo da filosofia tradicional. Por um lado, se o investigador perscruta a realidade, classificando seus elementos, em busca do sentido oculto dela, e se detém quando acredita, por motivos mais racionais do que fatuais, tê-lo encontrado, o intérprete, por outro lado, reconfigura os elementos para compor uma imagem histórica da realidade, decifrando-a como a um enigma. Segundo Duarte,

[...] das inserções da *Crítica da Economia Política*, [...] Adorno retira um elemento – a forma mercadoria –, cuja confrontação com a concepção kantiana de coisa-em-si exemplifica bem a diferenciação entre os dois modos distintos de se pensar a filosofia. Enquanto na filosofia tradicional tratar-se-ia de investigar a relação entre o fenômeno e a coisa-em-si, a filosofia interpretativa construiria, a partir de elementos que não estão, de modo

¹⁶⁹ ADORNO, Theodor W. La actualidad de la filosofía, p. 90. (tradução nossa)

algum, dados na realidade empírica, uma figura-síntese da sociabilidade típica dessa formação histórica¹⁷⁰.

Esse exemplo nos traz uma pista da origem do “velho preconceito contra a supramencionada forma interpretativa (*deutende*) do pensamento, enquanto contraposta à sua versão classificatória (*einordnende*), tradicionalmente reconhecida como a propriamente científica”¹⁷¹. A investigação, em sua busca pelo sentido da realidade, vai classificar os elementos que a compõem, sendo alguns mais importantes do que outros, e alguns até mesmo dispensáveis. É assim que a velha filosofia, de forma violenta, recorta e elimina o não idêntico. Adorno, por seu lado, assume-se como “o grande adversário do gesto dominador da classificação”¹⁷². A interpretação considera todos os elementos do real, indiscriminadamente, e dispensa a separação entre o racional e o sensível, ou seja, não os distingue como duas realidades com valores cognitivos distintos. O inteligível e o empírico compartilham um mesmo mundo e uma mesma forma de conhecimento. A separação absoluta entre eles aparece, na verdade, nos projetos idealistas, que rejeitam qualquer forma de conhecimento que não se pautar por ela.

O dualismo do inteligível e do empírico tal como Kant o estabeleceu e como, segundo a perspectiva pós-kantiana, já o havia afirmado Platão, cujo céu das ideias, contudo, ainda permanece no mesmo lugar e aberto ao pensamento – esse dualismo deve ser incluído antes no ideal de investigação do que no ideal de interpretação, um ideal de investigação que espera reduzir a pergunta a elementos dados e conhecidos, e onde nada seria mais necessário que apenas a resposta¹⁷³.

Assim, a filosofia tradicional, que procede pela investigação, afirma que a interpretação não é uma forma válida de abordar o objeto do conhecimento. A nova filosofia, opondo-se a ela, sofre uma rejeição e se exime da tradição filosófica.

1.7. A configuração do projeto: antissistema contra sistema

1.7.1. Sistema como esquecimento e reificação

Os projetos da filosofia dominante se configuram tradicionalmente como sistemas. Os sistemas filosóficos são representativos do ideal de completude dessa

¹⁷⁰ DUARTE, Rodrigo. A ensaística de Theodor W. Adorno, p. 70.

¹⁷¹ Ibidem, p. 74.

¹⁷² COHN, Gabriel. Adorno e a teoria crítica da sociedade, p. 25.

¹⁷³ ADORNO, Theodor W. La actualidad de la filosofía, p. 88. (tradução nossa)

filosofia. O pensamento que se estabelece a si mesmo como instância do conhecimento absoluto aparece sob essa forma, pois, segundo os critérios do pensamento identitário, o sistema filosófico é a transposição da ordem da realidade para a ordem racional. Ou seja, o sistema filosófico pretende-se idêntico ao sistema do real. Com isso, prejudica o real como ordenado, mais por um desejo de que ele seja realmente assim do que por uma vontade de se aproximar dele. “O sistema filosófico ou metafísico, apoiado na lógica identitária, pressupõe a forma daquilo que investiga ou pensa, eliminando o não idêntico”¹⁷⁴. O ideal de um conhecimento sistemático é o mesmo que sistematiza a realidade e a submete ao seu domínio.

O pensamento sistemático consegue isso eliminando aquilo que, por sua própria condição, não se deixa dominar pela identidade. Quando classifica a realidade, de acordo com o seu modelo investigativo de conhecimento, os sistemas, mesmo os maiores e mais completos, eliminam aquilo que não se pode identificar, isto é, o não idêntico. Por isso, Adorno, “apesar de sua admiração pelas grandes construções sistemáticas do século XIX, sabe que nelas se paga o preço do esquecimento do diferente, do mutável, do contingente, do casual. Isto é, de todo o não idêntico”¹⁷⁵. Adorno reconhece a grande importância de sistemas filosóficos como os de Kant e Hegel, ao mesmo tempo em que os condena por sua pretensão à totalidade, que os leva a um afastamento da singularidade e da concretude.

Por ser a configuração filosófica do esquecimento, o sistema é refutado pelo projeto adorniano. A filosofia tradicional se esboça a partir dessa estrutura, antes de entrar em contato com a realidade e, portanto, forçando a realidade a se adaptar a ela. E essa formação é defendida com tanta ênfase pela tradição que não se considera possível filosofar de outra maneira, nem chegar a outra configuração. Adorno diz que

toda filosofia em sentido enfático, em contraposição à filosofia cética que renunciou à ênfase, tinha em comum a sentença de que a filosofia só é possível como sistema. Essa sentença paralisou a filosofia quase tanto quanto as correntes empiristas. Aquilo sobre o que ela devia [sic] fornecer primeiramente um juízo pertinente é postulado antes mesmo de o juízo ser proferido. O sistema, uma forma de representação de uma totalidade para a qual nada permanece exterior, posiciona o pensamento absolutamente ante todo e qualquer conteúdo e volatiliza o conteúdo em pensamentos: de maneira idealista antes de toda argumentação em favor do idealismo¹⁷⁶.

¹⁷⁴ AGUILERA, Antonio. *Lógica de la descomposición*, p. 22. (tradução nossa)

¹⁷⁵ TAFALLA, Marta. *Theodor W. Adorno*, p. 70. (tradução nossa)

¹⁷⁶ ADORNO, Theodor W. *Dialética negativa*, p. 29.

Mas a própria pretensão sistemática se contradiz a si mesma, porque, segundo Adorno, “por sua constituição própria, o sistema é incapaz de absorver todos os conteúdos que são abandonados e rejeitados como fragmentos”¹⁷⁷. Por um lado, “o sistema, no qual a totalidade encontra sua representação acabada, está marcado pelo zelo paranoico que não tolera nada fora de si”¹⁷⁸. Por outro lado, se, para incluir tudo no sistema, a filosofia precisa eliminar o que não cabe nele, algo fica de fora, pois não pode ser meramente eliminado da realidade pela eliminação que o pensamento tenta executar. “O ideal para não deixar oco, de exaustividade e acabamento, que é inerente ao sistema, somente se pode realizar de fato se extermina de modo tendencial todas aquelas determinações qualitativas que não se somam a ele”¹⁷⁹. Mas não se pode exterminá-las sobremaneira. Ou seja, o pensamento se acha capaz não só de compreender a realidade como um todo, mas também, quando percebe que precisa eliminar as qualidades dos elementos da realidade para identificá-la, confere a si mesmo o poder de eliminar esse resto do conhecimento. O que a filosofia tradicional não comporta, além desses momentos qualitativos da realidade, é a percepção de que esses momentos não se deixam eliminar apenas racionalmente. Isso porque essa filosofia dominante não se submete ao contato com a realidade antes de qualquer outra coisa.

A *ratio* que, para se impor como sistema, eliminou virtualmente todas as determinações qualitativas às quais se achava ligada caiu em uma contradição irreconciliável com a objetividade que violentou, pretendendo compreendê-la. Ela se distanciou tanto mais amplamente dessa objetividade quanto mais plenamente a submeteu aos seus axiomas, por fim, ao axioma da identidade¹⁸⁰.

Sem a abertura ao real, a filosofia tradicional não percebe que sua pretensão sistemática não se realiza, nem que ela é irrealizável. O que veta essa pretensão é a própria configuração da realidade: ela é irreduzível, ou seja, não se pode reduzir toda a realidade até que se consiga fazê-la caber em conceitos. São incontáveis as qualidades que precisariam ser removidas da realidade para identificá-la totalmente. Por isso, a filosofia tradicional não alcança o seu objetivo. As suas pretensões estão muito além de suas capacidades, mesmo que ela mesma não o perceba.

A filosofia, desenvolvida na forma de sistema, desintegrou-se porque comportava a diferença, mas a reduzia à identidade. A esperança de

¹⁷⁷ SILVA, Rafael Cordeiro. A concepção de filosofia em Adorno, p. 168-169.

¹⁷⁸ ZAMORA, José Antonio. *Th. W. Adorno*, p. 204.

¹⁷⁹ *Ibidem*, p. 204.

¹⁸⁰ ADORNO, Theodor W. *Dialética negativa*, p. 27.

homogeneizar a realidade a partir de suas categorias revelou-se infrutífera, pois a realidade mostra-se irreduzível à filosofia de sistemas¹⁸¹.

O sistema conceitual de um projeto da filosofia tradicional não será nunca capaz de representar o todo da realidade. Como consequência, a crítica à velha filosofia segue aliada à crítica ao sistema. Não é possível filosofar à maneira tradicional sem o sistema e, portanto, não se pode salvar nem um nem o outro. Em sua recusa à sistematicidade da filosofia tradicional, a nova filosofia mostra suas influências nietzscheanas, pois

como Nietzsche, Adorno suspeita dos “sistematizadores” que colocam o pensamento como absoluto e evaporam o ente em pensamento. A recusa de Nietzsche em render homenagem ao conceito especulativo e à hipóstase do espírito é considerada por Adorno como um ato libertador que constitui “verdadeiramente uma reviravolta no pensamento ocidental”. Depois disso, a filosofia primeira (*prima philosophia*), que estabelece de modo idealista um nada conceitual como fundamento autônomo do conhecimento e erige um sistema globalizador sobre esse *proton pseudos*, tem sido desmascarado como uma abstração tautológica, uma simples substituição do pensamento às coisas e, enquanto tal, como uma imensa reificação. Os “tecedores de tecido” (Nietzsche) que pensam apoderar-se do real, todo o real, enrolam-se em suas redes conceituais. Reduzindo o real ao conceitual, a objetividade à subjetividade, a multiplicidade à unidade, etc., eles só apanham do real aquilo que eles próprios estabeleceram para ele. Eles “colocam o sistema como a coisa ela mesma”, e o sistema se torna mundo e o mundo sistema¹⁸².

Ou seja, a denúncia adorniana da falsidade e contraditoriedade do sistema filosófico, assim como aquela vista em Nietzsche, é acompanhada por uma crítica à filosofia tradicional e idealista, pela forma como esta hipostasia o espírito, o sujeito abstrato, estabelecendo-o como fundamento do conhecimento absoluto de uma realidade que se torna cada vez mais distante de seus conceitos vazios. A denúncia deles é destinada aos pensadores da tradição, que constroem sistemas conceituais a partir dessa pretensão à totalidade, mas que acabam refletindo com seu procedimento apenas o que eles colocaram dentro do sistema e a desmesura de seu intento. Não apenas esse intento permanece irrealizado, como assume ares de superioridade cognitiva e sucesso, afasta-se da realidade, dada a ruptura entre sujeito e objeto, e ainda constrange os objetos dessa realidade, forçando-os violentamente a se encaixarem em categorias impostas por um pensamento que lhes é alheio. O coroamento dessa situação é a ocultação de alternativas cognitivas e o bloqueio das possibilidades de alcançar algo novo.

¹⁸¹ SILVA, Rafael Cordeiro. A concepção de filosofia em Adorno, p. 163.

¹⁸² VANDENBERGHE, Frédéric. *Une histoire critique de la sociologie allemande*, p. 70-71. (tradução nossa)

Adorno responde a essa situação a partir de sua própria configuração, ou seja, a revelação da impertinência e da necessidade de dissolução da filosofia sistemática parte dos próprios elementos da tradição filosófica. Em outras palavras: ele mantém sua forma imanente de proceder mesmo quando se trata da crítica aos procedimentos ultrapassados da velha filosofia. Enquanto o sistema age contra ele mesmo e também contra a particularidade que não comporta,

a tentativa de Adorno é imanente. Consiste em buscar as falhas no sistema e em expor os resíduos que contradizem sua pretensão à completude. Colocando o acento sobre o não idêntico, sobre aquilo que escapa ao sistema, Adorno o faz explodir a partir de seu interior¹⁸³.

O sistema se mostra contraditório consigo mesmo, a partir de seus próprios critérios, e é obrigado a encarar a própria impossibilidade de sua realização e a falsidade do seu intento.

1.7.2. Sistema e sociedade

O sistema filosófico se mostra, sob a crítica adorniana, como a mais complexa ferramenta racional desenvolvida pelo homem para se impor sobre o mundo natural. A necessidade humana de manter sob controle todas as adversidades que a natureza possa lhe opor é a origem distante do impulso sistemático do conhecimento. Ou seja, “a concepção filosófica de sistema, implacavelmente criticada por Adorno, sobretudo na *Dialética Negativa*, é um reflexo, ainda que extremamente mediato, da tarefa humana de dominar a natureza”¹⁸⁴.

E o maior desses sistemas filosóficos é, reconhecidamente, o de Hegel. Porém, mesmo reconhecendo toda a sua contribuição para a filosofia, Adorno recusa a reconciliação das contradições sociais que ele empreende. A crítica adorniana ao sistema hegeliano é a de que ele harmoniza alguns elementos da realidade que não são realmente harmônicos, ocultando a conformação social.

Como consequência, Adorno transfigura, em grande medida, o sentido do “sistema” recebido da filosofia hegeliana. Nesta, o encadeamento causal dos acontecimentos reflete a ambição otimista recebida do Iluminismo por Hegel. A sistematicidade de uns processos remete a outros, em um movimento de

¹⁸³ VANDENBERGHE, Frédéric. *Une histoire critique de la sociologie allemande*, p. 69. (tradução nossa)

¹⁸⁴ DUARTE, Rodrigo. A ensaística de Theodor W. Adorno, p. 76.

superação (“*aufhebung*”) que culminará historicamente no progresso da Razão na História¹⁸⁵.

Não é esse progresso histórico o que o pensamento adorniano encontra quando se abre à experiência da realidade antes de preconcebê-la. Ele percebe, muito pelo contrário, que

a experiência do Nazismo defraudou as esperanças e as ilusões de racionalidade. O sistema da História de tornou problemático e, como tal, a vontade de sistema se quebrou ante a evolução histórica e suas estratégias de crueldade. Adorno se autodeclara anulado para regulamentar e metodizar a História. O fragmentado, a contradição, as convulsões e os antagonismos movem o tempo humano e histórico¹⁸⁶.

O caráter fragmentário, contraditório e descontínuo da realidade mostra, em seu aspecto temporal, que na história interpõem-se momentos de avanço e retrocesso, de forma desordenada e, por isso, refratária às estruturas do pensamento sistemático. A configuração do sistema o impede, de antemão, de captar o real movimento histórico.

A crítica que Adorno fará então do conceito de “sistema” resume-se em uma reivindicação do caráter multissistemático dos acontecimentos sociais. É por isso que suspeita do sistema enquanto plano histórico determinado: porque, em última instância, por trás desse projeto pode estar encoberto o princípio de dominação irracional¹⁸⁷.

A limitação intrínseca às filosofias sistemáticas para o conhecimento da realidade histórica não pode, portanto, ser tomada ingenuamente apenas como um problema epistemológico. Deve ser entendida, também, em seus desdobramentos sociais e criticada nesse âmbito.

1.7.3. Antissistema

Apresentado o caráter de falsidade do sistema filosófico, resta indicar uma configuração diferente para a nova filosofia, que satisfaça as suas especificidades. Manter a estrutura sistemática, tal como exemplificada nos projetos da tradição, está fora de cogitação. Negar essa estrutura é, portanto, ir contra essa tradição. A nova filosofia adorniana não hesita em abandonar o sistema, o que lhe é mais caro do que participar do *corpus* filosófico tradicional. Isso porque, para Adorno, por um lado,

¹⁸⁵ MUÑOZ, Blanca. *Theodor W. Adorno*, p. 48. (tradução nossa)

¹⁸⁶ Ibidem, p. 48.

¹⁸⁷ Ibidem, p. 48.

a filosofia que se projetou como total, como sistema, converter-se-ia em um sistema incoerente. Se abandona, por outro lado, sua pretensão de totalidade; se não pretende mais desenvolver a partir de si mesma a totalidade em que deve consistir a verdade, incorre em conflito com toda sua tradição¹⁸⁸.

Logo no início da *Dialética negativa*, Adorno informa que esta sua reformulação do pensamento dialético se coloca contra tudo o que foi estabelecido pela tradição. O seu projeto assume ser contrário à configuração sistemática e, por isso, apresenta-se como um antissistema.

Nos debates estéticos mais recentes, as pessoas falam de antidrama e de anti-herói; analogamente, a dialética negativa, que se mantém distante de todos os temas estéticos, poderia ser chamada de antissistema. Com meios logicamente consistentes, ela se esforça por colocar no lugar do princípio de unidade e do domínio totalitário do conceito supraordenado a ideia daquilo que estaria fora do encanto de tal unidade¹⁸⁹.

É extremamente importante notar que o antissistema é uma crítica ao sistema, mas que se dá sem abandonar a lógica. A recusa se direciona ao caráter identitário e totalitário do sistema, que pretende abarcar tudo em uma explicação única. É preciso, portanto, distinguir o antissistemático do assistemático. Assim como o anti-herói não deixa de ser heróico, apesar de possuir características opostas às do herói, o antissistema é uma configuração sistemática, mas que recusa a univocidade do sistema e o seu procedimento identificador. O antissistema vai se preocupar, então, exatamente com aquilo que não pôde ser identificado pelo pensamento e subsumido em conceitos.

Segundo Adorno, o pensamento nunca deixará de ser identificação. O ser humano não consegue pensar sem identificar, mas deve mirar, em seu conhecimento, aquilo que lhe escapou: a não identidade dos momentos singulares do real. Por isso, a sua nova filosofia,

uma filosofia que vai contra o sistema filosófico sem deixar de ser rotundamente sistemática, à maneira dos iluministas que distinguiam entre espírito de sistema e espírito sistemático, admite que pensar necessariamente implica em identificar, um identificar que se dirige ao não idêntico, ao não sistemático¹⁹⁰.

Adorno reconhece aqui a herança legada pelo século das luzes. É ele mesmo quem diz que, “no apogeu do iluminismo, D’Alembert distinguiu com razão o *esprit de système* do *esprit systématique* e o método da *encyclopédie* levou em conta essa

¹⁸⁸ ADORNO, Theodor W. ¿Para qué aún la filosofía?, p. 11. (tradução nossa)

¹⁸⁹ ADORNO, Theodor W. *Dialética negativa*, p. 8.

¹⁹⁰ AGUILERA, Antonio. Lógica de la descomposición, p. 23-24. (tradução nossa)

distinção”¹⁹¹. Esta é tomada também pelo projeto filosófico adorniano, que não se configura como um sistema porque desconsidera a pretensão de conhecimento absoluto assumida pela filosofia tradicional. Mas há nele um caráter sistemático, na medida em que as suas ideias não são apresentadas de forma disparatada. A coesão do projeto adorniano chega a ser até mesmo surpreendente, principalmente se consideradas a complexidade, a profusão e a extensão do tratamento conferido a seus temas. Os pequenos ensaios de Adorno com certeza evidenciam a sua preocupação com relação à singularidade, mas, vista como um todo, sua filosofia compõe uma grande peça. Quando se fala sobre a obra adorniana, não se faz necessário especificar diferentes momentos ou fases teóricas distintas. As suas preocupações filosóficas, apesar de inúmeras e diversas, comportam uma unidade impressionante.

Todavia, se a estrutura de sua obra é monolítica, ela não é por isso sistemática, ou então, somente na medida em que ela é sistematicamente antissistemática, ou, como o próprio Adorno o diz em seu ensaio programático sobre o ensaio, na medida em que ela é “metodicamente não metódica”¹⁹².

Isso quer dizer que Adorno não trata indiferenciadamente os seus temas. Não há um método ou um procedimento cognitivo único que possa ser aplicado a todos eles. E é exatamente essa “deficiência metodológica” o que garante a seu projeto uma unidade. O método adorniano é proceder sem método e contra o método, envolvendo-se de forma diferenciada com cada objeto com que se depara, de acordo com a sua configuração própria, e não a partir de estruturas racionais preestabelecidas. Contribui com isso a distinção iluminista entre espírito de sistema e espírito sistemático, pois “o duplo sentido da sistemática filosófica não deixa outra escolha senão transpor a força do pensamento, um dia desvinculada dos sistemas, para a determinação aberta dos momentos particulares”¹⁹³. O modo de escapar à configuração sistemática é, portanto, a atenção ao fragmento, aos momentos qualitativos e diferenciais da realidade. Adorno se lança a essa tentativa porque

acredita na possibilidade da filosofia não como sistema, mas enquanto forma sistemática e rigorosa de pensamento, cujo conteúdo consegue escapar à hegemonia de um pensamento criador da unidade, característica do hegelianismo. Por sua vez, o conteúdo da filosofia especulativa apresenta-se

¹⁹¹ ADORNO, Theodor W. *Dialética negativa*, p. 29.

¹⁹² VANDENBERGHE, Frédéric. *Une histoire critique de la sociologie allemande*, p. 56. (tradução nossa)

¹⁹³ ADORNO, Theodor W. *Dialética negativa*, p. 29.

como algo que é aberto, faz aparecer a força capaz de implodir a estrutura fechada e acabada do sistema¹⁹⁴.

Essa abertura do pensamento à experiência do real torna o pensamento ele mesmo algo aberto, sempre inconcluso, ideia essa totalmente avessa à estrutura do sistema. Este se pretende uma estrutura acabada, pronta e perfeita de conhecimento, que espelharia a própria condição da realidade, mas que acaba sufocada pelos fragmentos irreduzíveis desta. A nova filosofia, antissistemática, mantém-se em uma abertura constante. Assim, segue sendo construída a todo o momento. E esse gerúndio expressa bem o inacabado da sua condição.

Se a própria realidade é descontínua e contraditória, o pensamento que busca acompanhá-la de perto não pode seguir de forma linear e não contraditória. Precisa, pelo contrário, integrar a si mesmo a descontinuidade e contraditoriedade. Por isso, então,

recusando toda filosofia primeira (*prima filosofia*, que deduz tudo o que é a partir de um princípio primeiro), Adorno recusa igualmente apresentar suas ideias de maneira dedutiva e linear em uma exposição sistemática e globalizadora. Arranjando seu pensamento de modo descontínuo, ele dispersa cuidadosamente os fragmentos da escrita reagrupando suas ideias em uma constelação organizada em torno de um tema central... que ele evita, muito entretanto, revelar de modo explícito¹⁹⁵.

A nova filosofia terá que encontrar, através de grande esforço, uma forma de exposição de ideias que não as disponha linearmente, de maneira meramente lógica, e que resulte num sistema fechado. Mas isso sem abandonar a lógica indispensável tanto ao procedimento quanto à apresentação do pensamento.

¹⁹⁴ SILVA, Rafael Cordeiro. A concepção de filosofia em Adorno, p. 168.

¹⁹⁵ VANDENBERGHE, Frédéric. *Une histoire critique de la sociologie allemande*, p. 56. (tradução nossa)

LINGUAGEM: OS DISCURSOS DA VELHA FILOSOFIA E DA NOVA FILOSOFIA

2.1. O trabalho com o conceito: constelação contra predeterminação

2.1.1. O conceito e o singular

Adorno é um filósofo extremamente preocupado com a linguagem, tanto quanto o é com a configuração dominante da filosofia e com a necessidade de se superá-la. Para ele, a atividade filosófica é exercida através da linguagem, cujo componente elementar, na filosofia, é o conceito. Em consequência, Adorno vai dedicar grandes esforços à análise de como a filosofia tradicional entende e emprega os seus conceitos, e também buscará desenvolver uma forma diferente de com eles trabalhar.

Uma primeira informação importante, nesse sentido, é a de que, “por definição, o conceito trata do geral. O fetichismo lhe é, portanto, inerente, pois é precisamente a abstração do ente heterogêneo subjacente que ele amputa, reificando o não conceitual, que faz com que o conceito seja conceito”¹. Não há nem nunca haverá conceito sem a identificação de aspectos da realidade e a consequente eliminação de outros aspectos desta que não se deixam identificar. Os momentos qualitativos do real, os fragmentos, ou seja, o singular, ficam necessariamente de fora do conceito. O sujeito age classificando os seus objetos, segundo esse critério de divisão, e subsume a identidade sob conceitos.

Mais do que a eliminação do não idêntico da realidade quando da construção de um conceito, o problema maior é sustentar que, ao final deste processo de construção, o conceito seja idêntico ao objeto que lhe corresponde. Afirmar que esse objeto é, assim, totalmente acessível ao pensamento, e que as qualidades eliminadas são acidentais e desnecessárias, é dizer o mesmo. A concepção de filosofia como construção de conceitos, a tese da *ratio* autônoma e a divisão da realidade em dois mundos, com estatutos diferentes, são complementares. Mas filosofia tradicional, que se sustenta sobre tudo isto, acaba mostrando o fracasso de sua tentativa de, por meio dos conceitos, compreender a realidade. O que acontece é a identificação absoluta desta realidade ao

¹ VANDENBERGHE, Frédéric. Theodor W. Adorno: antisystème et réification. In: _____. *Une histoire critique de la sociologie allemande: aliénation et réification*. Tome II: Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas. Paris: La Découverte, 1998, p. 73. (tradução nossa)

pensamento, executada pela filosofia idealista hegeliana, a partir da ênfase aplicada sobre o sujeito no processo do conhecimento. E essa ênfase atrapalha mais ainda a já problemática condição do conceito e sua relação com o singular.

O conceito, ao contrário de sua intenção, não faz justiça ao singular e concreto. Na *identidade* absoluta de *sujeito e objeto*, o postulado por autonomasia do idealismo absoluto, permanece selada definitivamente a *prioridade do sujeito*, que de modo tendencial elimina aqueles elementos da realidade nos quais a consciência não se reconhece a si mesma. Este primado do sujeito sobre o objeto significa de fato – contra todas as assertivas contra – um primado do formal sobre o conteúdo concreto, primado pelo qual se consegue uma redução a conceitos universais que não deixa lugar a exceções. A resistência do não conceitual está dobrada de antemão. Inclusive é assumido na reflexão em forma de universal, na identidade da identidade e a não identidade. Assim, a mediação de todo existente pela reflexão desemboca em sua supressão no imediatismo da reflexão consigo mesma².

Por isso, a forma como a filosofia tradicional emprega os seus conceitos contribui para o distanciamento do pensamento com relação à realidade. Impondo-se sobre esta, o sujeito deixa partes significativas dela fora de seus conceitos, toma-os como idênticos à realidade que buscam representar e escamoteia toda a falsidade desse procedimento. Quando este caráter falso vem à tona, mostra que tal postura do sujeito é um grande solilóquio com aparência de conhecimento. Mostra também que é alheia a este solilóquio a concepção enfática da verdade, dado que esta necessita do contato com a realidade em sua concretude e na integridade de seus momentos. Ou seja,

a rapidez com a qual deve atuar o conceito identificador que é premiado pela urgência que lhe impõe a necessidade de atuar, impede ao pensamento de abandonar-se ao concreto e singular, demorar-se pausadamente nele, que em realidade é a condição da verdade³.

O pensamento identitário, bem como a configuração filosófica que lhe corresponde, a velha filosofia, é tão ávido em alcançar e dispor da realidade com seus conceitos que salta a mais importante etapa do conhecimento: a sua abertura à experiência da realidade. O sujeito, na filosofia tradicional, contorna essa etapa e passa a percorrer sozinho as seguintes, distanciando-se cada vez mais daquilo que, inicialmente, tinha interesse de compreender. A pressa em subsumir o singular leva o conceito a ficar contra o singular.

A correção dessa situação do conceito passa, necessariamente, pela superação da má relação estabelecida entre ele e o singular pela filosofia tradicional. Segundo

² ZAMORA, José Antonio. *Th. W. Adorno: pensar contra a barbárie*. Tradução de Antonio Sidekum. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2008, p. 199.

³ Ibidem, p. 185.

Adorno, os conceitos não se tornarão independentes da identificação, pois precisam reunir as semelhanças e excluir as diferenças, por um procedimento classificatório. Mas, “em verdade, todos os conceitos, mesmo os filosóficos, apontam para um elemento não conceitual porque eles são, por sua parte, momentos da realidade que impele à sua formação – primariamente com o propósito de dominação da natureza”⁴. Por mais que atue contra a singularidade, o conceito não existe sem ela. Em outras palavras, a existência do conceito indica a presença da singularidade, por mais que ele a elimine.

Por mais que queira apreender a singularidade, o conceito não o consegue, pois depende da abstração e da identificação para existir. E também não existe outra maneira de fazê-lo, algo que auxiliasse o conceito na apreensão imediata da não identidade. O que se pode fazer, então, para que ele seja justo com o singular que lhe deu origem? Adorno responde dizendo ser necessário que o conceito se choque com os componentes irracionais daquilo que não é conceitual, ou seja, com a coisa. Assim como o pensamento deve se relacionar com o seu outro, com aquilo que não faz parte do pensamento, e não se manter isolado em suas pretensões absolutas, o conceito precisa se confrontar com o não conceitual, com os elementos que ficaram de fora do conceito.

Portanto, se, por um lado, precisa-se atentar para o conceito, mas sob o olhar do singular, para que este seja respeitado e não meramente apagado, por outro lado, é preciso medir o singular a partir de seu conceito. Adorno vai configurar a sua nova filosofia e o trabalho que realiza com os conceitos de acordo com essa nova forma de considerá-los, com a justificativa de que, “para o conceito, o que se torna urgente é o que ele não alcança, o que é eliminado pelo seu mecanismo de abstração, o que deixa de ser um mero exemplar do conceito”⁵.

Aqui reside mais uma crítica à filosofia tradicional, ou mais um aspecto dessa crítica adorniana. O conceito, como utilizado pela velha filosofia, com a eliminação dos fragmentos da realidade, serve à paralisação de seu movimento e à planificação de suas fraturas. Isso porque, “se o conceito era o modo pelo qual se articulava a síntese da realidade na dialética idealista, tudo que era carente de conceito não podia participar desta mesma realidade. A justaposição do conceito com o real não é admitida por Adorno”⁶. É assim que, ao nível da linguagem filosófica, ele recusa a identificação

⁴ ADORNO, Theodor W. *Dialética negativa*. [1966] Tradução de Marco Antonio Casanova. Revisão de Eduardo Soares Neves Silva. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009, p. 18.

⁵ Ibidem, p. 15.

⁶ SILVA, Rafael Cordeiro. A concepção de filosofia em Adorno. *Educação e filosofia*, Uberlândia, v. 9, n. 17, p. 157-172, jan./jun. 1995. p. 165.

forçada do real ao pensamento, do objeto ao sujeito do conhecimento. Essa identificação cria a ilusão de um pensamento independente do pensado, o que impossibilitaria de todo a própria elaboração de conceitos, mesmo sem a preservação da facticidade e diferenciação dos objetos. É o próprio Adorno quem diz:

Com independência em relação aos conteúdos, que são os unificados, não é possível captar o conceito que lhes corresponde e tampouco cabe extrair, por arte de magia, dos conteúdos o vestígio de algo fático, como tampouco a diferença do conceito que deles se requer⁷.

Para superar essa má relação dos conceitos com a singularidade e a concretude do real, a nova filosofia vai expressar o seu esforço por buscar aquilo que o conceito não preserva. “Para Adorno, o interesse da filosofia reside não no genérico mas no particular, que na tradição filosófica foi considerado sem importância, como carente de conceito”⁸. Então, tudo o que a filosofia, em sua acepção tradicional, legou ao esquecimento como resto da subsunção da realidade sob os conceitos será preservado pela filosofia adorniana. Esta vai se dispor a experimentar o real sem preconcebê-lo, sem tentar colocá-lo dentro de conceitos prévios ao contato entre pensamento e coisa pensada. Deixar-se-á determinar pela configuração do real, pela contraditoriedade que lhe é própria, porque o pensamento não é anterior à realidade e nem pode ser sustentado enquanto tal. O pensamento precisa da coisa pensada porque o sujeito do conhecimento é ele mesmo objeto e não consegue conceituar sem o contato com o seu outro. Por isso,

a filosofia quer mergulhar muito mais literalmente no que lhe é heterogêneo, sem o reduzir a categorias pré-fabricadas. Ela gostaria de se acomodar tão estreitamente ao heterogêneo quanto desejavam em vão os programas da fenomenologia e de Simmel: ela visa à exposição integral ao outro⁹.

A filosofia tradicional sempre manifesta o mesmo interesse da nova filosofia adorniana de alcançar o singular. Mas fracassa quando exacerba a sua vontade e sua pretensão de fazê-lo. O particular não pode ser alcançado por uma filosofia que acredita poder pensar tudo e a tudo enquadrar sob suas categorias, e sim, somente, por uma filosofia que, singelamente, dá atenção a cada momento passageiro e a cada qualidade diferencial e efêmera da realidade. Nesse sentido, justifica-se a aplicação, a Adorno, daquilo que ele mesmo diz sobre Benjamin, esclarecendo a influência deste sobre aquele:

⁷ ADORNO, Theodor W. Para qué aún la filosofía? [1962] In: _____. Intervenciones. Tradução de Roberto J. Vernengo. Caracas: Monte Ávila Editores, 1969, p. 17. (tradução nossa)

⁸ SILVA, Rafael Cordeiro. A concepção de filosofia em Adorno, p. 166.

⁹ ADORNO, Theodor W. *Dialética negativa*, p. 19.

Sua preferência por objetos mínimos ou sórdidos [...] é complementar àquela técnica que se sente atraída por tudo aquilo que consiga escapular por entre as malhas da rede convencional de conceitos ou que seja desprezado demais pelo espírito dominante para que possa ter deixado nele algo mais que um juízo precipitado¹⁰.

A filosofia de Adorno, assim como foi a de Benjamin, é o esforço por um pensamento de acordo com o qual o conceito seja justo para com a realidade e seus fragmentos.

2.1.2. Conceito e identificação

Exatamente por não se preocupar com o singular, muito pelo contrário, por precisar eliminá-lo, Adorno vai denunciar o procedimento de identificação necessário à construção de conceitos. Em primeiro lugar, o caráter de identidade do conceito é o que vai possibilitar ao homem utilizá-lo com o objetivo de dominação da natureza exterior: para que esta não o ameace, ele se adianta e lança mão do conhecimento conceitual. Com o pensamento, os homens conseguem uma distância em relação à natureza para que esta não os ameace, mas que os permite dominá-la. E o conceito funciona como um instrumento que permanece o mesmo em todos os casos em que é empregado. Muitas vezes não importando em qual situação, os seres humanos utilizam o mesmo conceito para submeter o objeto. O conceito possui esse caráter de invariabilidade, de identidade consigo mesmo, que garante a eficácia do seu manuseio. Pouco serviria um instrumento de controle do real que não tivesse os seus resultados garantidos. Por isso, eles precisam ser conhecidos de antemão.

Em segundo lugar, há o problema do recorte da realidade executado pelo pensamento. Em realidade, todo pensamento é identificador e elimina parte importante da realidade para encaixá-la em seus conceitos. Adorno quer dizer com isso que todo conceito tem as funções de classificar, subsumir e igualar os objetos a que se referem. O filósofo ressalta que “a aparência de identidade é intrínseca ao próprio pensamento em sua forma pura. Pensar significa identificar. Satisfeita, a ordem conceitual coloca-se à frente daquilo que o pensamento quer conceber. Sua aparência e sua verdade se confundem”¹¹. Com a identificação do objeto ao sujeito, o conceito torna-se mais

¹⁰ ADORNO, Theodor W. Caracterização de Walter Benjamin. [1963] In: COHN, Gabriel (Org.). *Theodor W. Adorno: sociologia*. 2. ed. Tradução de Flávio Kothe. São Paulo: Ática, 1994, p. 199.

¹¹ ADORNO, Theodor W. *Dialética negativa*, p. 12-13.

importante que a realidade e toma seu lugar no processo do conhecimento. O sujeito fica, então, sozinho com os produtos da sua razão e longe do real.

Nesse ponto entra a nova filosofia, apontando que “o erro do pensamento identificador é considerar a identidade entre conceito e coisa como seu fim, e não como um momento que é necessário ultrapassar. Sua *hybris* é considerar que esse fim é alcançado”¹². A filosofia tradicional se engana tanto ao tomar a identidade como fim, enquanto ela é meio, quanto ao acreditar que consegue realizá-la. Acredita nisso porque se tem em alta conta e torna-se cega com relação aos elementos irreduzíveis da realidade, não percebendo que os fragmentos não se deixam eliminar pela razão. Ao final, o que se tem é a seguinte situação contraditória: “o ente não é idêntico ao conceito, mas o conceito, mesmo que ele trate do ente, exige a identidade sem compreender que ela é impossível”¹³. Certamente, o pensamento não deixará de ser identificação, mesmo aquele que tem consciência de que não pode realizá-la. Por isso, ele deve reconhecer um outro aspecto seu que permanece oculto, sob a égide da identidade: a capacidade de reconhecer a diferença.

A *ratio* não é meramente *synagoge* [síntese, reunião], ascensão a partir dos fenômenos dispersos em direção ao seu conceito genérico. Ela exige, do mesmo modo, a capacidade de diferenciação. Sem essa capacidade, a função sintética do pensamento, a unificação abstrativa, não seria possível: reunir o igual significa necessariamente distingui-lo do desigual. Esse é, porém, o qualitativo; um pensamento que não o pensa já está ele mesmo amputado e em desacordo consigo¹⁴.

Mas essa situação acaba mesmo se agravando sob a ótica da velha filosofia e sua pretensão à totalidade. Por isso, em terceiro lugar, temos que o problema da tendência à absolutização do conhecimento pela filosofia tradicional amplifica o impulso identificador do pensamento. Ou melhor, um problema multiplica o outro: por um lado, a “identificação tem uma tendência muito poderosa para subsumir completamente o concebido no conceito. Contudo, é impossível imaginar-se um conhecimento sem conceitos”¹⁵. Parece que se cai em um círculo vicioso, do qual é difícil sair, pois não se pode conhecer sem identificar, e a identificação tende a se autoinflar. Mas a crítica à identidade exagerada e, conseqüentemente, à velha filosofia, parte delas mesmas, lhes é imanente:

¹² VANDENBERGHE, Frédéric. *Une histoire critique de la sociologie allemande*, p. 73-74. (tradução nossa)

¹³ Ibidem, p. 73.

¹⁴ ADORNO, Theodor W. *Dialética negativa*, p. 44.

¹⁵ ZAMORA, José Antonio. *Th. W. Adorno*, p. 189.

Aquilo que, no que há para conceber, escapa à identidade do conceito impele esse último à organização excessiva, de modo que não se levante absolutamente nenhuma dúvida quanto à inatacável exaustividade, à completude e à exatidão do produto do pensamento. A grande filosofia foi acompanhada pelo zelo paranoico de não tolerar nada senão ela mesma. O mais mínimo resto de não identidade era suficiente para desmentir a identidade, totalmente segundo o seu conceito¹⁶.

Assim, resolver o problema do caráter identitário do pensamento é interno à nova filosofia, mas o problema maior da absolutização da identidade, quando a filosofia tradicional busca estender o pensamento a toda a realidade, só pode se resolver no confronto com a tradição. A crítica a esta pode ser realizada de forma imanente porque, resumidamente, a filosofia tradicional se coloca um intento irrealizável.

Mas Adorno também realiza essa crítica enfaticamente, ou a partir da configuração contraditória da realidade, já que essa configuração denuncia a falsidade da identidade entre sujeito e objeto, afirmada pela velha filosofia. “Dizer que um objeto é racionalmente idêntico a seu conceito significa que o objeto é aquilo que quer ser e aquilo que deve ser, que satisfaz suas propriedades ideais. Nas condições atuais, nada é racionalmente idêntico a seu conceito”¹⁷. Ou seja, a filosofia tradicional afirma a identidade sem que esta possa ser encontrada na relação entre o real e o conceito. Essa segunda forma da crítica só pode ser realizada pelo projeto adorniano, pois, de acordo com este, nenhum momento da realidade se identifica ao conceito que tenta subsumi-lo, e também porque, para a nova filosofia, a verdade se depreende dos fatos e não dos conceitos apenas. A nova filosofia revela a impossibilidade de realização da identificação total e com isso realiza, através de seu próprio procedimento, a crítica à filosofia tradicional, quando salva o momento da particularidade ameaçada. Portanto,

de tudo aquilo que não se deixa subordinar ao princípio reinante da identidade, que escapa ainda à lei da troca, que não é assimilável pelos conceitos, em suma, de tudo aquilo que está em vias de se perder na sombra e no esquecimento e se fixa nesta terra desconhecida entre o ser e o nada para nos falar do Outro, demorando apenas o tempo de um relâmpago, Adorno se faz o porta-voz¹⁸.

¹⁶ ADORNO, Theodor W. *Dialética negativa*, p. 27.

¹⁷ VANDENBERGHE, Frédéric. *Une histoire critique de la sociologie allemande*, p. 75-76. (tradução nossa)

¹⁸ *Ibidem*, p. 61.

2.1.3. Conceito e história

Ao salvar o particular, Adorno preserva também outro aspecto da realidade perdido para a tradição filosófica, que “diz respeito ao conceito e à abstração do concreto, da temporalidade e do sensível que ela implica”¹⁹. A identificação elimina, além dos momentos qualitativos do real, a história daquilo que identifica. O objeto alvo do pensamento identificador será fixado, pois o conceito que dele resulta pretende ser invariável no tempo. Isto é, mesmo aquela parte da realidade que é preservada no conceito só o é de forma mutilada, na medida em que perde a sua temporalidade. Os conceitos ignoram a sucessão dos instantes na vida do objeto e, por não comportarem o aspecto temporal, próprio e indispensável ao objeto, não o alcançam. Depois, como se pudessem eliminar o irredutível, o fragmento, esquecem-se dele.

Os conceitos não só não chegam aos objetos, como também remetem ao esquecimento tudo o que perdem, de tal modo que, sem dúvida nenhuma, concentram-se na construção de gigantescos edifícios conceituais cada vez mais autônomos e autárquicos, que acabam por perder todo o contato com a realidade que presunçosamente descrevem. Os conceitos tendem a se esquecer dos objetos e a se converterem a si próprios nos objetos do conhecimento, a encerrar a filosofia dentro de si mesma e bem distante da realidade. O rigor do trabalho conceitual dificulta o reconhecimento de que essas grandes construções não são mais do que a coisificação de um esquecimento²⁰.

O resto do processo do conhecimento, tal como empreendido pelo pensamento identificador, é terminantemente eliminado através do seu esquecimento. A velha filosofia, de acordo com esse procedimento, vai concentrar a sua atenção na construção de um sistema conceitual que se pretende idêntico a um pressuposto sistema da realidade. Com isso, desvia a atenção da realidade e, por fim, os seus conceitos acabam se esquecendo também da própria coisa que os engendrou, como se eles não remetessem mais a nada. Os conceitos da velha filosofia vão substituir a realidade distante e já esquecida pelo sujeito e, por fim, comporão um sistema que não depende mais dessa realidade, que dela já se esqueceu.

Mas, frequentemente, esses restos do processo do conhecimento vêm à tona para negar toda essa construção e denunciar o sofrimento do esquecido. Esse sofrimento deve aparecer a todo o momento para, talvez, reverter o processo que o deflagrou. É

¹⁹ VANDENBERGHE, Frédéric. *Une histoire critique de la sociologie allemande*, p. 73. (tradução nossa)

²⁰ TAFALLA, Marta. *Theodor W. Adorno: una filosofía de la memoria*. Barcelona: Herder, 2003, p. 83. (tradução nossa)

nesse sentido que trabalha o projeto adorniano: a filosofia precisa se preocupar com o singular e o com histórico da realidade quando maneja os seus conceitos, algo de que ela não pode escapar. E quem sabe assim consiga, além de mostrar o esquecimento do não idêntico e da temporalidade, recuperar um pouco desses aspectos para o conhecimento. Para a nova filosofia, portanto, trata-se de restaurar a vida contida nos termos, compreendendo-os como cicatrizes históricas. O importante filosoficamente não é a criação de conceitos. Ou, dito de outra forma, a criação de conceitos não define a atividade filosófica.

Se as coisas sempre serão mais do que aquilo que os conceitos apontam nelas, o que a filosofia pode fazer é manter ao máximo a historicidade dessas coisas. À filosofia é primordial a percepção da história dos objetos no conceito. Trabalhando com ele, deve conseguir entrever a realidade em seu caráter dinâmico. Isso é possível porque “o que acontece no interior do conceito reflete sempre algo do movimento real”²¹. Esse aspecto do real fica esquecido pela filosofia tradicional como consequência de sua tendência à absolutização do poder cognitivo do sujeito, pois, este sendo capaz de conhecer tudo, submete toda a realidade a suas categorias e condena ao esquecimento a história dos momentos dela.

Corrigindo a má relação posta entre sujeito e objeto, abre-se a possibilidade de superar também a condição do conceito como mecanismo do esquecimento. A nova filosofia adorniana guardará a esperança de utilizar os conceitos minimizando a mutilação e o sofrimento do objeto. Mas guarda essa esperança sabendo que não é fácil conseguir reter muito da história do objeto, nem superar a tendência do conceito ao esquecimento dela. “Mesmo junto ao empenho extremo por expressar linguisticamente uma tal história coagulada nas coisas, as palavras empregadas permanecem conceitos”²². E não haverá filosofia ou mesmo conhecimento, de uma forma mais geral, sem os conceitos.

2.1.4. *Conceito e conhecimento*

A situação do conhecimento é contraditória: por um lado, ao conhecimento é necessário o conceito; por outro lado, o conceito não é capaz de captar os diversos momentos do objeto e, na filosofia tradicional, acaba até se afastando deste. Essa

²¹ ADORNO, Theodor W. ¿Para qué aún la filosofía?, p. 15. (tradução nossa)

²² ADORNO, Theodor W. *Dialética negativa*, p. 52.

contradição provém da diferente natureza de ambos: os objetos são eminentemente matéria, concretude, e possuem um aspecto histórico, mas não um sentido ulterior que possa ser apreendido; os conceitos são elementos de linguagem e, por isso, compõem-se, sobretudo, de sentido e nem tanto de materialidade. À realidade é própria a mutabilidade, ou seja, a diferença; já a linguagem não se realiza sem a identidade, mesmo ao nível representado pelo conceito. Essa incompatibilidade ou incongruência é a origem de todo o problema:

No processo de conhecimento, o sujeito trabalha com uma linguagem conceitual, mas o objeto material não se deixa alcançar completamente pelos conceitos, não se deixa esgotar por eles. Aqui radica a maior dificuldade do conhecimento: como alcançar os objetos com palavras, a matéria com a linguagem. A primeira coisa que se deve assumir é que o mais interessante para o conhecimento está precisamente ali aonde o conceito não chega: no individual, concreto, pequeno, efêmero, mutável, transitório, casual... o que tradicionalmente, desde Platão, tem sido rejeitado como insignificante e prescindível. A filosofia tendeu a se interessar tão só por aquilo que se adapta a seu instrumental conceitual e a depreciar o não idêntico, isto é, o material que não cabe nos conceitos²³.

A tradição filosófica desenvolve o conhecimento a partir daquilo que lhe é dado. Se o sujeito precisa trabalhar conceitualmente, é isso o que ele faz. E se, para conceituar, precisa identificar alguns elementos do real e eliminar os demais, em outras palavras, subsumir o comum e abstrair a diferença, assim ele procederá. Se, ainda, julga-se capaz de conhecer a totalidade do real, previamente ao contato com ele, propor-se-á eliminar e esquecer todo o não idêntico, todo o não conceitual. Mas, agindo de tal maneira, leva a relação contraditória entre conceito e conhecimento a um beco sem saída, à impossibilidade do próprio conhecimento e do conceito. Isso porque, “assim como é difícil pensar o meramente factual sem o conceito, porque pensá-lo significa sempre já concebê-lo, tampouco é possível pensar o mais puro dos conceitos sem alguma referência à facticidade”²⁴. O conceito e a coisa necessitam-se mutuamente no processo de conhecimento.

A crítica adorniana à velha filosofia é a de que esta não se esforça o suficiente para encontrar uma saída dessa situação, acomodando-se a ela. Adorno diz que “a necessidade da filosofia de operar com conceitos não pode ser transformada na virtude de sua prioridade, assim como a crítica dessa virtude não pode ser inversamente

²³ TAFALLA, Marta. *Theodor W. Adorno*, p. 82. (tradução nossa)

²⁴ ADORNO, Theodor W. O ensaio como forma. [1954-1958] In: _____. *Notas de literatura I*. Tradução e apresentação de Jorge M. B. de Almeida. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2003, p. 26.

transformada no veredicto sumário sobre a filosofia”²⁵. Isso significa que a filosofia tradicional se limitou à sua condição atual, sem buscar ou sequer imaginar uma nova possibilidade. Assumiu então a sua qualidade identificadora como se esta não fosse também seu maior defeito. Significa também que, ao não pensar uma possibilidade alternativa para a relação entre conceito e conhecimento, a tradição alimenta a sua própria vulnerabilidade: a possibilidade do veto ao esforço filosófico, por seu problema não ser superável.

A nova filosofia busca, com todos os seus esforços, superar essa má relação para salvar também a filosofia, então ameaçada. E esses esforços serão traduzidos em sua intenção de trazer o não conceitual para dentro dos conceitos e, assim, para o conhecimento e para a filosofia. Se não é possível se desfazer dos conceitos ou da identidade, a filosofia deve trazer para dentro de si mesma aquilo que o conceito e o pensamento identificador não suportam. A filosofia precisa, portanto, incluir o que o conceito tradicionalmente exclui e, também, admitir que o conceito nunca é idêntico à coisa conceituada. A responsabilidade por consegui-lo será colocada na conta do conceito. Por isso, Adorno diz que “a utopia do conhecimento seria abrir o não conceitual com conceitos, sem equipará-lo a esses conceitos”²⁶. Na nova configuração da filosofia proposta por Adorno permanecem, então, o conceito e a identidade, porém, minimizados, para que haja espaço para o que não coube no conceito. Ou, como argumenta Tafalla:

A filosofia deve salvar o não conceitual para o conhecimento, mas o problema consiste em que o conhecimento pode ser obtido unicamente mediante conceitos. Sem conceitos não há conhecimento e, portanto, não há uma via alternativa. Então, é o próprio conceito que deverá acabar com a opressão sob a qual perde os objetos. A filosofia terá de encontrar o não conceitual com os próprios conceitos e dizer em sua linguagem o que não é linguístico²⁷.

Permanece a contradição entre o caráter linguístico do conceito e o caráter material do não conceitual, mas sem a necessidade de exclusão de um pelo outro. Nem a identidade necessária à obtenção do conceito ameaça a singularidade, nem a multiplicidade do não conceitual ameaça de extinção o conceito. Mais uma vez, no projeto adorniano, a mútua determinação ou participação de um elemento no seu oposto resolve pacificamente a situação e coloca-se como alternativa à dominação de um pelo

²⁵ ADORNO, Theodor W. *Dialética negativa*, p. 18.

²⁶ ADORNO, Theodor W. *Dialética negativa*, p. 17.

²⁷ TAFALLA, Marta. *Theodor W. Adorno*, p. 83. (tradução nossa)

outro. A contradição não precisa e nem deve ser eliminada, pois é ela que garante uma boa relação entre dois elementos.

2.1.5. Conceito e contradição

Na filosofia adorniana, a contradição entre o conceitual e o não conceitual, que é a mesma contradição entre o pensamento e a coisa, migra para dentro do próprio conceito. Para que o conceito abandone a ilusão de sua identidade com aquilo que busca representar, ele precisa aceitar a participação da contradição em sua própria composição. Sinal de um conceito que já não afirma a identidade do não conceitual consigo mesmo é a percepção de

que os objetos não se dissolvem em seus conceitos, que esses conceitos entram por fim em contradição com a norma tradicional da *adequatio*. A contradição não se confunde com aquilo em que o idealismo absoluto de Hegel precisou inevitavelmente transfigurá-la: ela não é nenhuma essência heraclítica. Ela é o indício da não verdade da identidade, da dissolução sem resíduos daquilo que é concebido no conceito²⁸.

A identidade impede a sua própria execução e a de seu intento: aproximar a realidade ao pensamento. Isso porque ele age a partir deste em direção àquela, ou seja, o pensamento força a realidade a se identificar com ele, quando o que deveria fazer é, inversamente, identificar-se a ela, pois ela lhe é anterior. Para identificar-se à realidade, o pensamento precisa deixar de ser meramente pensamento identificador e compor-se, como ela, a partir da contradição.

Para conseguir incluir em si um pouco daquilo que ele não é, o conceito deixará de ser, na nova filosofia, idêntico a si mesmo. Pelo contrário, será autocontraditório, algo que nenhum dos pensadores anteriores realizou. A influência de Platão, Kant e Hegel, por fazerem presentes no pensamento a contradição e a aporia, interrompe-se quando eles não conseguem levar a contradição e a aporia para dentro do conceito. Segundo Adorno, esses filósofos permanecem sendo representantes da tradição porque os seus conceitos ainda reconhecem sua origem apenas no pensamento identificador. Por isso, o marco da nova filosofia é o projeto adorniano: este foi o primeiro a se propor a utilização dos conceitos com sua carga de contradições, sem eliminar pela identidade todos os resquícios da diferença proveniente do objeto.

²⁸ ADORNO, Theodor W. *Dialética negativa*, p. 12.

Para verificar esse procedimento, nada mais adequado do que analisá-lo em ação. Vejamos como Adorno apresenta, para desenvolver algo sobre a relação entre sujeito e objeto, a contraditoriedade de um desses dois termos, no caso, o sujeito:

Em se tratando de considerações sobre sujeito e objeto, a dificuldade consiste em indicar do que se deve propriamente falar. É notório que os termos são equívocos. Assim, *sujeito* pode referir-se tanto ao indivíduo particular [*einzelne Individuum*] quanto a determinações gerais; de acordo com os termos dos *Prolegômenos* kantianos, à *consciência em geral*. A ambiguidade não pode ser eliminada simplesmente mediante uma classificação terminológica. Pois ambas as significações necessitam-se reciprocamente; mal podemos apreender uma sem a outra. Não é possível excluir mentalmente o momento da individualidade humana [*Einzelmenschlichkeit*] – chamada *egoidade* por Schelling – de qualquer conceito de sujeito. Inversamente, o indivíduo humano singular – tão logo se reflete de alguma maneira sobre ele numa forma conceitual universal enquanto indivíduo, e não se tem em mente só o *esse aí qualquer* de um homem particular [*besonderen Menschen*] – transforma-se já num universal, à semelhança do que fica explicitado no conceito idealista de sujeito; até mesmo a expressão homem particular necessita do conceito genérico; se não fosse assim, careceria de sentido²⁹.

Os diferentes significados do termo “sujeito” indicam que não se trata de classificar de modo mais preciso aquilo a que ele deve se referir e fixar tal classificação. Assim operaria o pensamento identificador. Já a nova filosofia toma a contradição dos significados como necessária à determinação de cada um deles. Ou seja, não se pode eliminar um deles e a diferença entre eles sem transformar o que eles são e, com isso, também o próprio conceito. O que acontece é que, quando utiliza o conceito de “sujeito”, Adorno pode enfatizar um dos seus múltiplos significados, ou pode mesmo estar interessado em empregar mais de um significado simultaneamente.

Algo semelhante ocorre com o conceito de “cultura”. Adorno critica exatamente o tipo de pensamento que acredita poder classificar de forma exata o que fará parte desse conceito para, posteriormente, fixá-lo de forma definitiva:

Falar da cultura como fazem os “críticos culturais” examinados por Adorno [...], já é ir contra ela. É subordiná-la a um denominador comum, classificá-la, submetê-la à heteronomia. Enfim, é violar a reivindicação do seu caráter espontâneo e autônomo, que, por mais que a crítica interna o desminta, não pode deixar de ser levada a sério, até porque o próprio conceito de cultura é intrinsecamente contraditório: define o que escapa à definição. Mas não será renunciando à reflexão sobre ela, nem contrapondo um conceito a outro que se irá escapar desse caráter contraditório. Até porque contradições não se evitam: desenvolvem-se, ao se abrir caminho para a explicitação dos seus momentos polares e da unidade entre eles. É por isso que, na análise de processos culturais, Adorno adota o procedimento de jogar um polo do objeto cultural examinado contra o outro, para demonstrar a impossibilidade de tratar cada qual isoladamente. O *jazz* é moderno ou arcaico? Nem um nem

²⁹ ADORNO, Theodor W. Sobre sujeito e objeto. [1969] In: _____. *Palavras e sinais: modelos críticos 2*. Tradução de Maria Helena Ruschel. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 181.

outro, tomado isoladamente. Mas quando se propõe ser só moderno, sem tematizar seu componente arcaico, a sua aparente modernidade torna-se ideologia. A indústria cultural é cultura ou indústria? Nem cultura: porque subordinada à lógica da circulação de mercadorias e não à sua própria – nem indústria: porque tem mais a ver com a circulação do que com a produção. Isolar um ou outro polo é consagrar a ideologia. Tratá-los conjuntamente é mostrar no que constituem ideologia – na incapacidade de desenvolver-se, de realizar plenamente sua condição de cultura, seja sua condição de indústria³⁰.

A cultura não pode ser classificada. Se pudesse, deixaria de ser cultura. As contradições que a sustentam e a compõem precisam migrar para o conceito. Este não pode nunca dissolver essas contradições sob pena de perder seu objeto, tal como ocorre na filosofia tradicional. Quando o conceito trabalha com a contradição, sem desfazê-la pela identificação, consegue captar o seu objeto de forma mais eficaz e veraz. O índice da verdade do conceito é, na nova filosofia, correspondente à medida de sua aproximação com o real e da sua aceitação da contraditoriedade dele. Um trabalho conceitual adequado à verdade enfática é o que absorve o aspecto contraditório intrínseco à realidade.

2.1.6. A desmitologização do conceito

Segundo Adorno, o primeiro passo para resolver a má relação entre o conceito e o não conceitual é o reconhecimento da necessidade deste para a atividade conceitual. Quando esta é exercida, deve-se sempre ter em mente, portanto, que o conceito depende do não conceitual, da realidade carente de sentido e com toda a sua gama de qualidades e momentos irreduzíveis à palavra. Ou seja, o conceito, racional, precisa deixar de ser o mito em que se converteu ao acreditar presunçosamente na sua capacidade de identificar o real, irracional. Esse primeiro passo é condição *sine qua non* para uma alteração na forma da filosofia trabalhar com os seus conceitos. Sem ele, a filosofia permanece sendo palco para o pensamento que só sabe identificar. Adorno diz:

O conceito leva consigo a sujeição à identidade, enquanto carece de uma reflexão que o impeça; mas essa imposição se desfaria somente ao dar-se conta do caráter constitutivo do irracional para o conceito. A reflexão do conceito sobre seu próprio sentido o faz superar a aparência de realidade objetiva como uma unidade de sentido. A desmitologização do conceito é o antídoto da filosofia. Impede sua proliferação até converter-se no Absoluto³¹.

³⁰ COHN, Gabriel. Adorno e a teoria crítica da sociedade. In: _____. (Org.). *Theodor W. Adorno: sociologia*. 2. ed. São Paulo: Ática, 1994, p. 19.

³¹ ADORNO, Theodor W. *Dialectica negativa*. p. 21.

A velha filosofia está doente e a cura para a sua doença é produzida a partir de um dos elementos que a provoca: o conceito. É preciso, portanto, enfraquecer o seu princípio ativo, que é a identidade, para depois reinseri-lo na atividade filosófica. O conceito, consciente de sua não identidade com a coisa que busca representar, tornar-se-á não idêntico consigo mesmo para alcançá-la. Com isso, leva a filosofia a abandonar a sua pretensão de continuar tentando identificar a realidade de forma exaustiva. Adorno defende que tudo isso seja realizado filosoficamente e, em seu próprio projeto, desenvolve algumas técnicas para trabalhar com o conceito para além da mera identificação.

Uma dessas técnicas representa a recusa do significado constante dos conceitos: Adorno “[...] não parte de definições fechadas, desdobra determinações, definições sem pretensão de fechamento, que vão rodeando o que nomeiam”³², e se “[...] recusa obstinadamente a definir seus conceitos (‘as definições, diz ele, são tabus racionais’); [...] ele emprega e desdobra seus conceitos em sentidos diferentes, até mesmo contraditórios”³³. Essa primeira técnica se mostra como um procedimento estritamente negativo, pois impede que um conceito seja considerado sempre idêntico a si mesmo. É o modo adorniano de escapar ao pensamento identificador no trabalho conceitual.

Uma segunda técnica, esta mais positiva, é a de manusear o conceito com toda a gama de sentidos que a sua história lhe confere. Adorno indica isso claramente no seu trabalho com os conceitos de sujeito e objeto:

Definir é o mesmo que capturar – objetividade, mediante o conceito fixado, algo objetivo, não importa o que isto seja em si. Daí a resistência de sujeito e objeto a se deixarem definir. Para determiná-los, requer-se refletir precisamente sobre a coisa mesma, a qual é recortada pela definição com vistas a facilitar seu manejo conceptual. Por isso, convém tomar, em princípio, as palavras sujeito e objeto como as fornece a linguagem polida pela filosofia, como sedimento da história; claro que não para persistir em semelhante convencionalismo, senão para avançar a análise crítica³⁴.

Se a definição fixa o objeto, limitando uma palavra a apenas um de seus significados para que seja mais fácil manusear o conceito com vistas à dominação da natureza, e, assim, recorta esse objeto e classifica algumas de suas características como

³² AGUILERA, Antonio. *Lógica de la descomposición*. In: ADORNO, Theodor W. *Actualidad de la filosofía*. Tradución de José Luis Arantegui Tamayo. Barcelona: Paidós; I.C.E. de La Universidad Autónoma de Barcelona, 1991, p. 49. (tradução nossa)

³³ VANDENBERGHE, Frédéric. *Une histoire critique de la sociologie allemande*, p. 60. (tradução nossa)

³⁴ ADORNO, Theodor W. *Sobre sujeito e objeto*, p. 182.

dispensáveis, a filosofia precisa utilizar as palavras em toda a sua riqueza de significados. Para a nova filosofia, todos os significados acumulados por uma palavra em sua história são igualmente importantes, pois garantem a presença, no conceito, de qualidades do objeto antes eliminadas pela necessidade de identidade do conceito consigo mesmo, conforme a concepção da filosofia tradicional.

A terceira técnica, um pouco mais elaborada e complexa, é a inversão de conceitos. Ela permite que a significação de um conceito passe para o conceito oposto. Por isso, essa técnica só pode ser usada quando há somente dois conceitos opostos em jogo, ou seja, quando se trata de uma antinomia. Adorno vai esmiuçar cada um dos dois conceitos e desencavar toda a história de significados deles até que a emergência destes leve ambos a ultrapassarem as suas delimitações e alcançarem a delimitação do seu oposto. Os limites do significado de um conceito vão sendo inflados e, ao final, mostra-se que ele contém aquilo que era a princípio considerado alheio a si mesmo e exclusivo ao seu outro. Como consequência, na filosofia, “a microanálise das categorias particulares, entrando em cena ao mesmo tempo como a sua autorreflexão objetiva, devia [sic], sem levar em consideração coisa alguma imposta do alto, deixar cada conceito passar para o seu outro”³⁵.

Um dos melhores exemplos de utilização desta técnica aparece no tratamento do par conceitual formado por natureza e história. No texto *A ideia de história natural*, Adorno os toma, inicialmente, assim como eles são utilizados pela tradição filosófica anterior a ele, ou seja, de forma antinômica. Num segundo momento, esses conceitos vão sendo desenvolvidos e, com isso, significados diversos deles vão surgindo, pouco a pouco. Ao final, a multiplicidade de significados de ambos se mostra tamanha que um conceito, por exemplo, o de história, começa então a abarcar significados antes compatíveis apenas com o conceito de natureza. Como o mesmo acontece com o conceito de natureza em relação ao de história, os dois não se fundem em um único conceito que lhes seja superior, mas eles se invertem, destruindo a definição mais limitada do início do processo. Assim,

os conceitos de história e de natureza não entram em fusão, mas, por uma mudança de perspectiva, eles se destroem dialeticamente e se mediam mutuamente de tal maneira que a história aparece como natureza e a natureza como história³⁶.

³⁵ ADORNO, Theodor W. *Dialética negativa*, p. 29.

³⁶ VANDENBERGHE, Frédéric. *Une histoire critique de la sociologie allemande*, p. 67. (tradução nossa)

A inversão de conceitos, portanto, não resolve a oposição entre dois conceitos. A sua intenção, pelo contrário, é a de mostrar que a oposição entre a realidade e o conceito não pode ser superada pela eliminação da não identidade, mas que essa oposição deve aparecer no conceito. Os conceitos não possuem força suficiente para separar de forma exata os elementos da realidade que se comunicam e inclusive se determinam mutuamente. E, se buscam fazê-lo, só o conseguem de forma teórica, sem contato com o real. Ou seja, não há antítese absoluta entre história e natureza como erroneamente o pensamento identificador leva a concluir quando as classifica e subsume em conceitos opostos. A nova filosofia, invertendo esses conceitos um ao outro, rejeita-os em sua configuração identitária e reorganiza as suas significações dadas historicamente. Mostra, assim, que um conceito depende da oposição imposta por seu outro e que, por isso, essa oposição não pode ser resolvida em um conceito superior. Vandenberghe diz que, no projeto adorniano,

a oposição de termos primeiros se dissolve, não como em Simmel, em interação, mas ao se acentuá-los até o ponto em que se autodestroem e se invertem reciprocamente. Adorno diz a esse propósito que a “mediação é efetuada através dos extremos e neles mesmos”: cada termo, para ser e ser pensado, exige seu oposto e é constituído por este. Nenhum termo é redutível a outro e, portanto, nenhum pode ser subsumido sob o outro. Toda filosofia que, por uma preocupação de sistematicidade, privilegia um polo da relação dialética, desemboca inevitavelmente no idealismo e todo idealismo cai invariavelmente no painel das antinomias³⁷.

Os pares de conceitos antinômicos, depois de invertidos, refletem de forma mais aproximada o que acontece na realidade. E, além disso, a inversão de conceitos resolve, para a nova filosofia, o problema encontrado por Adorno na filosofia tradicional: a ênfase sobre um dos dois conceitos opostos e a dominação dele sobre o seu outro. Assim, por exemplo, Adorno mostra o que há de subjetividade no objeto e, inversamente, o que há de objetividade no sujeito, para ressaltar a mútua determinação e, portanto, a necessidade de um para a existência e para a compreensão do outro. No seu trabalho com conceitos antitéticos, Adorno aponta sempre a dependência de cada um deles com relação ao seu oposto através desse procedimento de inversão de conceitos, que alguns comentadores de seu projeto filosófico convencionaram chamar “método quiasmático”. É nesse sentido que Vandenberghe diz:

[...] a figura retórica do quiasma (onde a ordem das palavras do primeiro membro da frase é invertida no segundo membro segundo a fórmula ab/ba) é de algum modo transformada por Adorno em método. Com efeito, não somente os conceitos antitéticos de natureza e história são assim invertidos,

³⁷ VANDENBERGHE, Frédéric. *Une histoire critique de la sociologie allemande*, p. 69. (tradução nossa)

mas igualmente aqueles de indivíduo e sociedade, de sujeito e objeto, de estático e dinâmico, de cultura e barbárie, de mito e razão, etc.³⁸.

Com a ressalva de que não se constitui como método invariável e automático, a inversão de conceitos reconfigura, enfim, o manejo conceitual com o objetivo de trazer o não idêntico para dentro do conceito. Abandonando o preceito de que um conceito deve ser sempre idêntico a si mesmo, em qualquer situação, e também o preceito de que deve ser totalmente diferente do seu oposto, com o qual não pode ter nenhum elemento em comum, Adorno abre esse conceito àquelas qualidades rejeitadas pelo pensamento identificador. Assim, “a não identidade gnoseológica se abre a um pensamento que trata de pensar o que se lhe escapa. Para isso Adorno, de um lado, apresenta um conceito como seu oposto. [...] E, por outro lado, volta um conceito contra si mesmo”³⁹. O conceito passa a ser o que não era, o que era seu contrário, e perde a sua identidade consigo.

Todas essas três técnicas de trabalho com o conceito – a recusa de definição, o emprego deles como sedimentos da história e a inversão – configuram-se como um trabalho com o aspecto significativo das palavras diferente daquele realizado pela tradição. Há ainda, na nova filosofia, outras duas técnicas que consistem em uma alteração do modo de inserir os conceitos no texto. São técnicas diferenciadas de composição textual. Elas indicam a importância do cuidado com a linguagem no projeto filosófico adorniano. A linguagem passa a ser tratada não apenas como um mero meio de comunicação do pensamento, mas como uma maneira de levar ao pensamento identificador aquilo que não cabe nele. Ou seja, a linguagem adquire um novo estatuto na filosofia de Adorno graças ao seu minucioso trabalho textual, pleno de preocupações epistemológicas.

Nesse trabalho com o texto, nota-se a técnica de transpor os conceitos componentes de frases aceitas não por sua verdade, mas pela força argumentativa que as gerou. As palavras mudam de lugar, de forma análoga ao que ocorre com as letras em um anagrama. A intenção é, mais uma vez, a de atentar para o que esses conceitos escondem:

Adorno [...] transpõe os conceitos de expressões que parecem verdades evidentes, para que no choque apareça o que escapa de tais lugares comuns. Frente a “a verdade é o todo”, a afirmação de que o todo é falso; em lugar de

³⁸ VANDENBERGHE, Frédéric. *Une histoire critique de la sociologie allemande*, p. 67-68. (tradução nossa)

³⁹ AGUILERA, Antonio. *Lógica de la descomposición*, p. 51-52. (tradução nossa)

“a verdade está na história” típica do relativismo, “a história está na verdade”⁴⁰.

Há alguma semelhança nessa técnica com aquela da inversão de conceitos, mas, na transposição, os conceitos não precisam formar um par de oposição dialética, isto é, não têm que ser antinômicos. Por isso, o sentido dos conceitos não é mutuamente invertido. O que acontece é a inversão do sentido da expressão como um todo, assim que ela tem seus conceitos transpostos, e não a troca de sentidos de um conceito com outro. Essa transposição pode conferir à expressão um caráter *nonsense*, irônico e complexo, mas o seu efeito é sobretudo crítico. A frase com conceitos transpostos nega a sua configuração original com mais ênfase do que a negativa desta. Quando diz que “a história está na verdade”, Adorno defende o caráter temporal da verdade e supera a concepção historicista de que “a verdade está na história”. E consegue isso de uma maneira muito mais enfática do que se dissesse simplesmente “a verdade não está na história”.

A outra técnica de composição textual utilizada por Adorno para desencavar o não conceitual através dos conceitos é a justaposição destes na escrita:

[...] Adorno justapõe conceitos aparentemente não relacionados, para que apareça a diferença entre os conceitos e o que descrevem. No jazz, combina-se a música de câmara com a marcha militar; em Wagner, o protesto social era inveja da supremacia burguesa, seu sentimentalismo glorificava o mendigo, mas também o dominador; o impulso sexual se combinava com a pulsão de morte; a arte é algo social por sua oposição à sociedade⁴¹.

Conceitos separados de forma extrema passam a se sobrepor e a se comunicar, apontando novas qualidades daquilo a que se referem, antes ignoradas. Destacar apenas o caráter social da arte pode levar a uma compreensão da arte como afirmação da configuração social. Por isso, Adorno diz não só que a arte nega a sociedade, tal e qual esta se nos apresenta, mas também que essa negação é exatamente o que há de social na arte. No final das contas, permanece, para descrição da arte, o seu caráter social, agora acompanhado do seu caráter de negação da sociedade. O que antes não convivia no conceito, por respeito à não contradição, agora se reúne para melhor descrever o não conceitual, por respeito a este. E isso graças à justaposição de dois conceitos tomados pela filosofia tradicional como absolutamente antitéticos.

⁴⁰ AGUILERA, Antonio. *Lógica de la descomposición*, p. 51. (tradução nossa)

⁴¹ *Ibidem*, p. 50-51.

Esta segunda técnica de construção textual mostra, também, como o trabalho com os conceitos pode ser determinante na alteração de uma concepção epistemológica que preferia rejeitar uma quantidade significativa de características dos objetos a abandonar uma série de normas e procedimentos impostos pela pretensão do sujeito de subsumir tudo em seus conceitos. É, portanto, incalculável a importância da linguagem para o pensamento, de acordo com a concepção epistemológica de Adorno e sua preocupação de salvar, para o conhecimento, o momento da singularidade.

2.1.7. Constelação

O conceito é, para Adorno, o instrumento através do qual a filosofia tradicional busca dominar a natureza, recortando-a às medidas dele. Devido a isso, é ele que acaba afastando o pensamento filosófico da realidade. Adorno julga falha a velha filosofia, pois esta não soube trabalhar com os conceitos de forma a aproximá-los do real. Pelo contrário, o que a tradição fez foi exaltar o aspecto identificador deles, como se a sua maior dificuldade para o conhecimento fosse sua maior virtude. A velha filosofia fez o conceito trabalhar contra o conhecimento.

Para Adorno, por outro lado, o conceito é, simultaneamente, a única coisa que pode permitir a aproximação do pensamento à coisa pensada. Por isso e para isso, ele diz que é necessário mudar os conceitos e a forma de utilizá-los. A nova filosofia, ao invés de forçar a realidade a caber nos conceitos, busca expandir os conceitos para fazê-los levar o máximo possível da realidade para o conhecimento. Ou seja, Adorno expande a significação de um conceito para adequá-lo à não identidade do objeto e, quando necessário, coloca esse conceito ao lado de outros que o limitam, de acordo com a situação. A disposição dos conceitos em constelação fará com que a posição de cada um deles, bem como a relação de uns com os outros, determine os significados de todos somente depois de serem inseridos no texto e não antes, simulando a disposição, na realidade, dos objetos a que eles se referem.

A intenção de Adorno ao dispor os conceitos em constelações é a de cercar o objeto com as palavras. Segundo Aguilera, essa é a forma com que a linguagem atua no seu uso comum, não científico.

A linguagem, como mostra qualquer dicionário ou enciclopédia, como sobressai quando é apreendida como língua estrangeira, rodeia os objetos com palavras indefiníveis que remetem umas às outras em círculo. Esse é o

modelo cognitivo de Adorno, o meio privilegiado da filosofia. Construir constelações é como centrar palavras ao redor de uma coisa⁴².

Nesse modelo cognitivo, a palavra só assume efetivamente seu significado ou seus significados depois que é inserida em um grupo com outras palavras, relacionando-se todas umas com as outras e assim determinando reciprocamente uma o significado da outra. Isso porque, “quando operamos com a linguagem não definimos previamente os conceitos que utilizamos, mas são suas relações que lhes conferem objetividade ordenando-os constelativamente em torno da coisa [...]”⁴³. A ciência e a filosofia tradicional deturpam esse funcionamento da linguagem, pretendendo estabelecer os significados de todos os conceitos que vão utilizar antes mesmo de inseri-los no texto. Segundo esse paradigma, cada conceito tem a sua própria referência na realidade e todos eles devem se encaixar, sem se recobrirem, num sistema conceitual, assim como as coisas estariam organizadas na realidade. A velha filosofia maneja os conceitos como definições prontas, tentando organizá-los até conseguir uma imagem do real. O problema é que estas definições prontas, acabadas, deixam de fora o que foi recortado durante a identificação, ou seja, o não idêntico, e não há conceito que o traga de volta para a filosofia tradicional.

Já na nova filosofia, “as constelações representam o que o conceito amputou, reunindo os conceitos ao redor da coisa. Adorno o faz distanciando-se tanto da práxis definitiva como do uso vivo da linguagem”⁴⁴. Ele evita definir um conceito antes de utilizá-lo e também de forma definitiva. Como consequência, o mesmo conceito pode aparecer com distintos significados a cada novo texto redigido. Até dentro de um mesmo texto ou, em casos extremos, dentro de uma mesma frase, um conceito pode aparecer com significados diferentes ou opostos. É importante ter isso em mente para conseguir perceber a intenção adorniana de mostrar vários momentos de um objeto:

De fato, quem lê Adorno esperando definições fixas e acabadas jamais chegará ao seu texto. Pois ele nunca fixa o objeto para examiná-lo sob um olhar atento, como se fosse um colecionador. Ele o cerca, em busca da constelação de coisas e ideias com que tem afinidades, amolda-se a ele, acompanha sua trajetória, exercita sua crítica imanente⁴⁵.

As coisas descritas pelos conceitos no texto adorniano permanecem com seu caráter mutável e as suas características diferenciais nunca são totalmente eliminadas.

⁴² AGUILERA, Antonio. *Lógica de la descomposición*, p. 48. (tradução nossa)

⁴³ ZAMORA, José Antonio. *Th. W. Adorno*, p. 229.

⁴⁴ AGUILERA, Antonio. *Lógica de la descomposición*, p. 43-44. (tradução nossa)

⁴⁵ COHN, Gabriel. *Adorno e a teoria crítica da sociedade*, p.18.

Na constelação, os conceitos não deixam de ser produtos da abstração e da identificação, mas eles se complementam e negam uns aos outros sem hierarquia. Há, com ela, ao menos o esforço de se evitar ao máximo o recorte da realidade e o esquecimento do não idêntico, quando a multiplicidade própria à realidade é levada para os conceitos.

Estes devem renunciar a serem idênticos a si mesmos, imutáveis em uma definição única e definitiva, para aproximar-se das coisas e permitir que elas os determinem. Os conceitos têm de se deixar guiar por aquilo que eles não são, pelos objetos sempre diferentes. Para consegui-lo, terão de pôr fim a sua estaticidade e tornar-se dinâmicos, dialéticos. E ao mesmo tempo terão de se limitar uns aos outros reciprocamente, dispondo-se em constelações [...]”⁴⁶.

É preciso mudar os conceitos em seu princípio de funcionamento, bem como a disposição deles no discurso filosófico, para que eles consigam realizar sua intenção de chegar ao objeto. E Adorno conseguirá isso através da constelação. Os conceitos deixam de estar totalmente sujeitos ao pensamento identificador e passam a falar em nome de um pensamento que se abre à experiência do real contraditório e mutável. Por isso, os conceitos chegam a ser, eles mesmos, contraditórios e mutáveis. O que os determina são as condições da realidade e não as regras do pensamento, que são posteriores a ela no processo do conhecimento. E o que limita o significado de um conceito são os demais conceitos que se relacionam com ele na constelação, de forma análoga à relação entre os objetos da realidade por eles representados.

Essa intenção do conceito de se aproximar das coisas que nomeia não é exclusiva à filosofia adorniana. O problema é que a velha filosofia não conseguiu realizar essa intenção por supervalorizar o caráter identificador do conceito. Adorno pretende satisfazer essa expectativa de alcançar, com os conceitos, o não conceitual e sua história perdida pela identificação. Ele

quer salvar na constelação dos conceitos a esperança contida no nome de dar com a coisa mesma e não recobri-la com um véu categorial, pois na constelação se torna “legível” o existente em sua configuração processual e histórica, converte-se em escritura. Essa é a maneira não só de rememorar o sofrimento passado, mas também de defender a verdade de suas possibilidades contra a falsidade do constituído. Para consegui-lo deverá combater o esvaziamento da linguagem que se produz ali onde se converte em um instrumento funcional e em um sistema de signos. Somente assim é possível recuperar para a teoria e o discurso científico conteúdos de experiência supostamente irracionais”⁴⁷.

⁴⁶ TAFALLA, Marta. *Theodor W. Adorno*, p. 83. (tradução nossa)

⁴⁷ ZAMORA, José Antonio. *Th. W. Adorno*, p. 229-230.

O aspecto temporal e histórico de cada objeto deve permanecer no conceito, o que se torna possível para a configuração constelativa exatamente por esta preservar os diversos significados dos conceitos. Nesses significados múltiplos, que vão se acumulando no texto, refugiam-se os momentos do objeto esquecidos pelo pensamento identificador. A constelação é a estrutura que organiza os conceitos e impede a perda de seus significados. Ela faz jus à linguagem em sua condição plena de sentidos e, ao mesmo tempo, à irracionalidade daquilo que ela descreve.

Adorno nunca conseguiria isso se refletisse, isoladamente e antes de qualquer outra coisa, sobre cada conceito em particular e estabelecesse uma identidade entre um único significado dessa palavra e um único momento da coisa descrita por ela. Ele não considera verdadeiro um conceito criado dessa forma. A verdade do conceito também é enfática: tem a ver com a relação dele com a coisa e sua história. Para isso, a nova filosofia trabalha com uma multiplicidade de conceitos, cada um com sua multiplicidade de significados, ordenando-os em uma constelação. Zamora diz que,

enquanto no conceito singular expressa-se uma pretensão de identidade acabada com seu conteúdo e sua verdade supõe a desapareição da diferença, Adorno espera não apenas uma pluralidade de conceitos, mas, sobretudo de seu ordenamento constelativo, o que impede o conceito identificador penetrar até o interior da coisa e mobilizar nela a história congelada, sem identificar-se por ele com a coisa mesma⁴⁸.

Na filosofia adorniana, um conceito isolado não possui a capacidade de representar o real de forma minimamente semelhante à configuração deste. Os seus sentidos precisam ser determinados em sua relação com os demais conceitos que comporão uma constelação. A constelação será uma imagem conceitual de alguns momentos do real, uma tentativa de representar, com a linguagem, a história das coisas. Por isso, essa maneira de dispor os conceitos no texto é a realização da intenção adorniana de fazer o conhecimento partir do contato com o objeto, da crítica imanente a ele.

O pensar constelativo representa tentativa de refletir *desde* a coisa e não *sobre* ela. Uma vez que sua historicidade depende da constelação real na qual se encontra e na qual se comunica com outras no presente e no passado, só pode ser explicitada por meio de constelações conceituais. Com historicidade nos referimos à sua concreção, sua singularidade, sua não identidade consigo mesma e seu devir. Em vez de identificar um objeto isolado de modo abstrato submetendo-o sob uma categoria, o conhecimento constelativo está referido ao processo de seu devir e dessa maneira é como consegue dissolver a natureza de suas identificações⁴⁹.

⁴⁸ ZAMORA, José Antonio. *Th. W. Adorno*, p. 227-228.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 228.

O devir, rejeitado por toda a tradição filosófica, passa a ser considerado de extrema importância para o conhecimento efetivo da realidade, já que ele faz parte desta e não pode mais ser obliterado. Quanto mais um conceito consegue referir-se à multiplicidade de momentos de um objeto, mais ele capta o devir que lhe é intrínseco e mais próximo da realidade ele permanece. Somente se algum desses momentos não condiz com a condição do objeto é que será eliminado da representação conceitual, o que se consegue ao fazer os outros conceitos da constelação limitarem algum dos sentidos do conceito responsável por essa representação.

Em todo caso, o conceito nunca é identificado a apenas um momento de um objeto, nem mesmo consigo mesmo. É o todo da organização dos conceitos numa constelação que busca se assemelhar à configuração da realidade e também à história das transformações desta. A realidade deixa de ser forçada a se identificar ao pensamento e este passa a mimetizar o caráter histórico e mutável da realidade. Permanece apenas a preocupação de que haja congruência entre o conceito e o conceituado. Mas, na nova filosofia, o pensamento é que se torna dinâmico, através da mimesis, e não o real que é transformado em algo estático. Isso só é garantido pela transformação do trabalho com os conceitos promovido pela constelação:

As relações múltiplas e historicamente mutáveis das coisas só podem ser representadas plasticamente por disposições novas dos conceitos. O amoldar-se mimeticamente à coisa não pode consistir em copiar um dos seus momentos, o que refletiria só o estático dela, mas em gerar constelativamente e em tentativas continuamente renovadas sua singularidade e sua não identidade⁵⁰.

O pensamento tem o seu caráter mimético preservado, mas não antes de reconhecer o caráter dinâmico da realidade. Na nova filosofia, o sujeito reconhece que precisa conformar a sua atividade cognitiva à realidade, preservando a mimesis que sempre lhe foi própria e recusando a dominação sobre o objeto. Isso é de grande importância para Adorno, epistemologicamente falando, já que “na forma de conhecimento constelativo convergem as dimensões conceitual e intuitiva, lógica e mimética da racionalidade. Estaríamos, pois, diante da utopia de um pensamento verdadeiro”⁵¹. E verdadeiro em sentido enfático. Adorno garante, assim, a devida importância a cada um desses quatro aspectos da razão.

⁵⁰ ZAMORA, José Antonio. *Th. W. Adorno*, p. 228.

⁵¹ *Ibidem*, p. 230.

Com a constelação, fica preservada, também, a integralidade do aspecto subjetivo do conhecimento, pois o sujeito é que deve conduzir a disposição dos conceitos, de acordo com a experiência da realidade que vai vivenciando. Adorno diz que, na velha filosofia, o pensamento se torna a tal ponto independente do pensado que quase chega a prescindir do sujeito. Diz que “verdade é constelação em devir, não algo que se percorre automaticamente, onde o sujeito seria talvez aliviado, mas dispensável”⁵². Ou seja, para ser verdadeiro, um conceito precisa formar uma constelação que capte o devir da realidade e, para isso, precisa de uma participação extremamente ativa do sujeito. Pois os conceitos precisam ser organizados de acordo com a disposição específica de cada elemento da realidade em diversos momentos desta, o que, portanto, não pode ser feito de modo automático.

2.1.8. *Fantasia*

Na nova filosofia, o sujeito precisa, primeiramente, submeter-se à experiência da realidade sem preconcebê-la, pois o objeto é anterior ao sujeito. Depois, ele terá que interpretar a realidade como um enigma, ou seja, reordenando os seus elementos, através de conceitos que os representam, até conseguir formular uma resposta que dissolva os problemas encontrados. Para reordenar esses elementos do real, precisará utilizar uma capacidade cognitiva sua, a fantasia, representativa da espontaneidade do sujeito. Através da fantasia, o sujeito é munido de uma liberdade extrema para dispor os conceitos nas constelações, apenas limitada pela exigência de respeitar a configuração e a multiplicidade da realidade.

Se a interpretação filosófica é “[...] a exigência de dar conta, a todo o momento, das questões da realidade com a qual tropeça, mediante uma fantasia que reagrupe os elementos do problema sem rebaixar a extensão que cobrem e cuja exatidão se controla pelo desaparecimento da pergunta”, a constelação de conceitos é a construção textual que lhe corresponde⁵³. Submetido à possibilidade do acerto e do erro, quem interpreta pode confirmar o seu sucesso quando consegue substituir o enigma pela

⁵² ADORNO, Theodor W. Observações sobre o pensamento filosófico. [1964-65] In: _____. *Palavras e sinais: modelos críticos 2*. Tradução de Maria Helena Ruschel. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 21.

⁵³ ADORNO, Theodor W. La actualidad de la filosofía. [1932] In: _____. *Actualidad de la filosofía*. Traducción de José Luis Arantegui Tamayo. Barcelona: Paidós; I.C.E. de La Universidad Autónoma de Barcelona, 1991, p. 99. (tradução nossa)

resposta encontrada, quando a constelação de conceitos que cria é compatível com a constelação dos objetos na realidade.

Interpretação filosófica e constelação de conceitos são procedimentos equivalentes, sendo o primeiro mais propriamente cognitivo e não tanto linguístico como o segundo. Apesar da pequena diferença entre eles, principalmente no que tange ao caráter de trabalho conceitual, ambos representam a capacidade do sujeito de, espontaneamente, ordenar elementos cognitivos, como os conceitos, para alcançar a realidade em sua conformação própria, o que Adorno chama de *ars inveniendi*, isto é, arte de inventar. De acordo com o filósofo, “[...] o *Organon* dessa *ars inveniendi* é a fantasia”⁵⁴. Sem esta, o sujeito não tem liberdade para interpretar a realidade carente de significados e nem para dispor os conceitos em constelações.

De fato, na filosofia tradicional, segundo a qual as regras lógicas são supremas, não há espaço para a fantasia do sujeito. Ele não pode passar por cima dessas regras e lidar diretamente com os conceitos. Tudo deve se submeter à identidade e à não contradição, o princípio do terceiro excluído apenas ratificando a ausência de qualquer outra possibilidade. E como essas regras já estão mais do que estabelecidas, o sujeito só precisa aplicá-las aos mais diferentes conteúdos, indiscriminadamente. Com isso, elimina-se toda a espontaneidade subjetiva do processo do conhecimento, o que é orgulhosamente ostentado como critério de cientificidade. “A renúncia à fantasia ou a falta de criatividade passam então por *ethos científico*”⁵⁵. O modelo de ação proposto pela tradição para o sujeito, e que é assumido por este para não se ver fora dela, é a submissão a regras de pensamento alheias tanto ao conteúdo quanto a quem as obedece. O sujeito é alienado de sua capacidade de dispor os conceitos de acordo com a disposição na realidade daquilo a que eles se referem. Na velha filosofia, os conceitos seguem sendo meros nomes para as coisas.

2.1.9. Conceito como superação do conceito

A nova filosofia adorniana aponta dois problemas referentes à atividade conceitual: um é a necessidade de identificar a realidade para gerar um conceito, o que acaba impedindo-o de realizar sua intenção, que é aproximar-se dela; o outro é o fato de

⁵⁴ ADORNO, Theodor W. La actualidad de la filosofía, p. 99. (tradução nossa)

⁵⁵ ADORNO, Theodor W. Sobre a lógica das ciências sociais. [1961] In: COHN, Gabriel (Org.). *Theodor W. Adorno: sociologia*. 2. ed. Tradução de Aldo Onesti. São Paulo: Ática, 1994, p. 50.

que não só a filosofia, como também todas as formas de conhecimento, prescindem do conceito. Consequência disso é o sujeito se afastar progressivamente do objeto, à medida que busca conhecê-lo cada vez mais. A partir do seu diagnóstico sobre a situação do conhecimento, Adorno inverte a má relação entre este e o conceito: se, por um lado, o conhecimento é impossibilitado por aquilo que deveria permiti-lo, por outro lado, “somente os conceitos podem realizar aquilo que o conceito impede”⁵⁶.

O conceito deve resolver a situação problemática que ele mesmo impinge ao conhecimento. A filosofia sobrevive, segundo Adorno, graças à esperança de que o conceito consiga superar a si mesmo e descobrir-se capaz de evitar, o máximo possível, a identificação da realidade e o esquecimento do não idêntico. “Uma confiança como sempre questionável no fato de que isso é possível para a filosofia; no fato de que o conceito pode ultrapassar o conceito [...] e, assim, aproximar-se do não conceitual: essa confiança é imprescindível para a filosofia [...]”⁵⁷. E esta acaba assumindo um caráter diferente do que possuía na velha filosofia. A nova filosofia parece insistir na realização do irrealizável, num esforço extremo para conseguir algo que sabe, de antemão, ser impossível: os conceitos nunca perderão o seu caráter identificador e, mesmo assim, Adorno busca com eles alcançar a realidade em sua multiplicidade e historicidade. O trabalho conceitual está carregado de uma esperança desesperançada. De acordo com Zamora,

a partir dessa perspectiva, a filosofia se transforma em uma espécie de trabalho de Sísifo. Não pode deixar de pensar em conceitos. Mas com eles assume a falsidade e a culpa da identidade. Não lhe sobra nada mais que rebelar-se contra toda forma de esquecimento inevitável que supõe essa falsa identidade, assumir o trabalho da autorreflexão e repensar sua própria falsidade, para, se for possível, corrigi-la. Tentar abrir o não conceitual por meio dos conceitos mas sem identificá-lo com eles, quer dizer, ir além dos conceitos por meio deles⁵⁸.

A condição do conceito é contraditória. Ele quer nomear algo da realidade, mas, ao fazê-lo, delimita algumas poucas qualidades da coisa, definindo-a e paralisando-a. Para ultrapassar essa condição do conceito, será necessário negar sua forma de proceder e manter a sua intenção de se aproximar do real. Adorno diz que “é pela negação do nome que a linguagem filosófica se aproxima do nome”⁵⁹. Essa frase, por seu conteúdo e por sua apresentação, é uma tentativa de realizar isso. Ou, dito de

⁵⁶ ADORNO, Theodor W. *Dialética negativa*, p. 53.

⁵⁷ Ibidem, p. 16-17.

⁵⁸ ZAMORA, José Antonio. *Th. W. Adorno*, p. 212.

⁵⁹ ADORNO, Theodor W. *Dialética negativa*, p. 53.

outra forma, Adorno procura fazer com que conteúdo e forma coincidam na superação do conceito pelo próprio conceito.

Na frase, a palavra “nome” aparece duas vezes, mas com dois significados diferentes, opostos: no início, indica o caráter identificador das palavras, que deve ser negado, apesar de não poder ser suprimido, para que elas realizem a sua intenção de alcançar o que nomeiam; já o significado que aparece no final da frase refere-se à capacidade do nome de se aproximar da realidade. Essa utilização denuncia o caráter contraditório do termo, ao mesmo tempo em que busca, formalmente, resolver a dificuldade conceitual. O conceito de “nome” remete tanto à ação das palavras de identificar o objeto quanto à intenção delas de chegar até ele. O que a filosofia tradicional fez foi atentar apenas para o primeiro dos dois significados e fixá-lo para o conceito “nome”. A nova filosofia quer desencavar o segundo significado, mostrar que ele é contraditório em relação ao primeiro e ressaltá-lo, para corrigir o esvaziamento do conceito, não só deste em particular, mas de todos os outros. Isso cumpre, também, outra exigência adorniana: a de fazer o singular refletir a condição da totalidade.

2.2. A forma textual: ensaio contra tratado

2.2.1. Ensaio contra tratado

A forma textual mais adequada à exposição da nova filosofia adorniana é, por diversos motivos, o ensaio. Esses motivos são apontados pelo próprio Adorno e indicados de várias maneiras em sua obra: no conteúdo dos seus textos, assim como aparece em *O ensaio como forma*; no título e no caráter geral de algumas obras, como *Minima moralia*; na forma em que aparecem os diversos pequenos artigos de crítica social e os escritos musicais; nas críticas dirigidas à forma do tratado filosófico e aos pensadores tratadistas.

A maior compatibilidade do ensaio com a nova filosofia é a capacidade que ele possui de expressar linguisticamente um pensamento que se abre à experiência da realidade, sem preconcebê-la e sem a intenção de compreendê-la enquanto totalidade ou dominá-la. A forma ensaística é a expressão de uma filosofia singela e atenta à multiplicidade da realidade. Já o tratado lhe parece totalmente estranho, devido à sua grandiosa pretensão de esgotar um assunto e resolvê-lo definitivamente, advinda da

postura daquele que trata de alguma coisa sem lidar diretamente com ela, mas observando-a a certa distância. O tratadista respeita a absoluta separação entre sujeito e objeto que exige a filosofia tradicional. Adorno apresenta essa distinção em *O ensaio como forma*, citando Bense:

Assim se diferencia, portanto, um ensaio de um tratado. Escreve ensaisticamente quem compõe experimentando; quem vira e revira o seu objeto, quem o questiona e o apalpa, quem o prova e o submete à reflexão; quem o ataca de diversos lados e reúne no olhar de seu espírito aquilo que vê, pondo em palavras o que o objeto permite vislumbrar sob as condições geradas pelo ato de escrever⁶⁰.

Em *Minima moralia*, o caráter ensaístico do texto segue a orientação de penetrar, com o pensamento, os mais recônditos elementos da realidade, vivenciá-los e expressar a sua não identidade, o que neles há de diferencial e que escapa ao trabalho conceitual dos tratados filosóficos. Para Adorno, a moral é uma área da filosofia que não deveria nunca ser tratada abstratamente, pelo fato de suas questões envolverem a vida dos indivíduos singulares. E por isso compôs uma obra filosófica que se concentra sobre o particular, sem entrar no terreno da grande tradição ética, senão pela recusa a uma *Magna moralia*. Segundo Cohn, este é o

livro que mais nitidamente exprime o seu modo muito peculiar de enfrentar as grandes questões do mundo em que vivia. Já o título dessa obra, *Minima moralia*, marca o distanciamento irônico em face dos imponentes tratados com suas verdades definitivas e a inscreve na grande tradição do ensaísmo ético⁶¹.

Os tratados filosóficos passam por cima dessa discussão ética que penetra os fragmentos da realidade cotidiana, em que os seres humanos reais vivem, tanto quanto das contradições sociais que determinam a configuração dessa realidade. Mas a filosofia adorniana também não é ciência social. Não vai atrás do particular com a intenção de encontrar as leis gerais que regeriam a sociedade. Por isso, os textos de crítica social, comumente curtos e pontuais, oferecem muito mais “[...] uma amostra de Adorno como ensaísta, escrevendo à vontade sobre aquilo de que gosta, do que como exemplo de análise sociológica. Mas a dimensão sociológica da análise está lá, na forma mais livre e mais ao gosto de Adorno, que é a do ensaio”⁶². É assim, entre os extremos do estilo científico e do estilo filosófico tradicional, que ele compõe também seus textos de

⁶⁰ ADORNO, Theodor W. O ensaio como forma, p. 35-36. Citado de BENSE, Max. *Über den Essay und seine Prosa*. [S.l.]: Merkur, 1947, p. 418.

⁶¹ COHN, Gabriel. Adorno e a teoria crítica da sociedade, p. 7.

⁶² Ibidem, p. 26.

crítica literária e seus escritos musicais. Isso não significa, porém, que encontraremos apenas pequenos ensaios na produção adorniana, ou que os seus textos mais longos percam o caráter ensaístico. Muito diferente disso,

Adorno foi um mestre tanto do ensaio breve [...] como da obra complexa e de grande esforço, algo que pouco a pouco se vai reconhecendo em suas obras abismáticas da maturidade, obras vanguardistas de uma filosofia que nega ao mesmo tempo o tratado clássico e a falta de rigor da mera ocorrência⁶³.

A sua liberdade em relação às formas preestabelecidas permite-lhe desenvolver sua escrita de acordo com o conteúdo exposto e isso determinará a extensão de cada texto. A forma ensaística, portanto, não se constitui como um estilo para a nova filosofia; reflete textualmente o novo paradigma do conhecimento proposto por ela, segundo o qual o sujeito deve se deixar determinar pelo objeto ao pensá-lo. Por isso, o texto não é independente daquilo que ele descreve.

2.2.2. *Linguagem, forma e conteúdo*

Para Adorno, a linguagem, assim como o pensamento, precisa arranjar os seus elementos tendo em vista a disposição daquilo com o que se envolve, pois, “bem ao contrário do que imagina o positivista, o conteúdo que se quer veicular não é de modo algum indiferente à forma de apresentação, o que praticamente caracteriza o específico da forma ensaio”⁶⁴. Ou seja, se a nova filosofia busca abandonar estruturas cognitivas estabelecidas por uma subjetividade fechada em si mesma e alheia à objetividade, que a cerca e ao mesmo tempo a determina, precisará também recusar as formas de expressão que tratam de todos os assuntos de uma mesma maneira.

Os tratadistas apenas desenvolvem linguisticamente o princípio de distinção absoluta entre sujeito e objeto: assim como o pensamento não depende do pensado, a escrita não depende do que é escrito. A nova filosofia parte exatamente da crítica a essa postura. Por isso, Adorno pensará a forma e o conteúdo da linguagem também em uma relação dialética de mútua determinação, como já havia feito com a relação entre sujeito e objeto. Como consequência, a linguagem filosófica terá que assumir o caráter dinâmico da realidade de que fala, para se adequar a um tipo de pensamento que também o faz. O ensaio consegue expressar o devir da realidade mesmo sem deixar de

⁶³ AGUILERA, Antonio. *Lógica de la descomposición*, 1991, p. 14. (tradução nossa)

⁶⁴ DUARTE, Rodrigo. A ensaística de Theodor W. Adorno. In: _____. *Adornos: nove ensaios sobre o filósofo frankfurtiano*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1997, p. 74.

ser estático. A forma com que organiza os elementos da linguagem o permite acompanhar o real movente e contraditório até depois de fixá-los na ordem textual. Adorno diz que,

em comparação com as formas em que um conteúdo já pronto é comunicado de modo indiferente, o ensaio é mais dinâmico do que o pensamento tradicional, por causa da tensão entre a exposição e o exposto. Mas, ao mesmo tempo, ele é também mais estático, por ser uma construção baseada na justaposição de elementos. É somente nisso que reside a sua afinidade com a imagem, embora esse caráter estático seja, ele mesmo, fruto de relações de tensão até certo ponto imobilizadas⁶⁵.

Ou seja, exatamente por conseguir capturar a dinamicidade do real em uma construção textual, que não poderia nunca deixar de ser estática, como se registrasse um momento da realidade com suas contradições, a forma ensaística se faz perfeitamente adequada à concepção epistemológica da nova filosofia. Segundo esta, forma e conteúdo devem determinar-se um ao outro, devem ser compatíveis, tanto no âmbito do pensamento quanto no da linguagem. Aliás, assim como acontece com sujeito e objeto, e com a exposição e o exposto, pensamento e linguagem também só se produzem em uma relação de mútua dependência.

Por tudo isso, a linguagem não é exterior à filosofia, não é um mero veículo para a comunicação das ideias, mas é imanente a ela. Sua linguagem é já seu conteúdo. Daí a importância da forma de escrever filosofia, como já vimos no capítulo anterior. A essência da filosofia é linguística. E assim pode dizer Adorno, contra o primeiro Wittgenstein, que a filosofia é o esforço de dizer o que não se deixa dizer, de não renunciar à linguagem⁶⁶.

Esse é o motivo da grande preocupação adorniana com a linguagem que, na tradição filosófica, é suplantada pelas preocupações com o pensamento somente. Na nova filosofia, o pensamento e a linguagem devem abrigar aquilo que eles não são, a sua alteridade, e não renunciar à aproximação de um em relação ao outro e de ambos em relação a esta, o que é tão difícil quanto benéfico para todos.

2.2.3. *Expressão do particular*

Forma textual que se desenvolve de acordo com o desenvolvimento do seu conteúdo, o ensaio consegue uma aproximação com relação à realidade que lhe permite comunicar o caráter fragmentário desta e a singularidade dos seus momentos. Ao invés

⁶⁵ ADORNO, Theodor W. O ensaio como forma, p. 43-44.

⁶⁶ TAFALLA, Marta. *Theodor W. Adorno*, p. 85. (tradução nossa)

de ignorar a conformação da realidade ao falar sobre ela, Adorno, escrevendo ensaisticamente, força a continuidade própria ao discurso a percorrer as fraturas do real. Ele dobra a linearidade discursiva para que nessas fraturas consiga encontrar os fragmentos antes inacessíveis. Segundo o filósofo,

o ensaio pensa em fragmentos, uma vez que a própria realidade é fragmentada; ele encontra sua unidade ao buscá-la através dessas fraturas, e não ao aplainar a realidade fraturada. [...] A descontinuidade é essencial ao ensaio; seu assunto é sempre um conflito em suspenso⁶⁷.

Isso porque a realidade é descontínua e conflituosa. Ou seja, não é a realidade que precisa se adequar forçadamente à ordem contínua e linear do texto. Pelo contrário, este deve se esforçar para acompanhar a descontinuidade da realidade, seguindo o princípio da forma de exposição que se deixa determinar pelo conteúdo exposto. E é exatamente o respeito a esse princípio que impede o ensaio de se desfazer em várias partes desconexas, garantindo-lhe uma unidade discursiva. A recusa da filosofia tradicional a essa forma textual deve-se ao fato de não aceitar a mútua determinação entre forma e conteúdo, pois ainda se sustenta sobre o paradigma da separação absoluta entre sujeito e objeto. A tese da *ratio* autônoma, segundo a qual o real está totalmente acessível ao pensamento, impele os filósofos da tradição a perpetuarem a cisão entre esses polos que, efetivamente, mantêm entre si uma relação dialética. Essa mesma tese ainda os leva a assumir a pretensão de descrever toda a realidade em seus tratados, ao considerar que ela possui uma conformação idêntica à do pensamento, isto é, ao afirmar a racionalidade do real. O ensaio não serve aos propósitos da velha filosofia, por isso ela o rejeita.

A objeção corrente contra ele, de que seria fragmentário e contingente, postula por si mesma a totalidade como algo dado, e com isso a identidade entre sujeito e objeto, agindo como se o todo estivesse a seu dispor. O ensaio, porém, não quer procurar o eterno no transitório, nem destilá-lo a partir deste, mas sim eternizar o transitório⁶⁸.

O particular é o alvo da nova filosofia e do ensaio, que defendem sua transitoriedade e sua singularidade por elas mesmas. A intenção não é, portanto, usá-lo como trampolim para o universal, ou como exemplo deste. O ensaio chega até o particular e nele permanece, em consideração a todos os aspectos diferenciais que dele são retirados quando submetido à atividade classificadora da linguagem. E “[...] denuncia, uma vez que ele opera no limite da identidade da palavra consigo mesma, a

⁶⁷ ADORNO, Theodor W. O ensaio como forma, p. 35.

⁶⁸ Ibidem, p. 27.

extirpação da não identidade no seio da linguagem, produto da mencionada identidade entre sujeito e objeto”⁶⁹. Esta identidade, que na verdade é uma identificação do objeto ao sujeito, faz com que, para a filosofia tradicional, importe apenas o universal imutável. O que há de mutável e efêmero na coisa é eliminado quando a ela se atribui uma palavra, para que esta signifique sempre o mesmo, independentemente da situação textual em que se encontre.

Dando ênfase às características diferenciais da coisa, à não identidade que não cabe nas palavras, o ensaio garante à nova filosofia a capacidade de, textualmente, contornar a má relação estabelecida pela tradição entre o particular e a totalidade. E se recusa a ter que abstrair essas características, que considera essenciais à coisa e não meros acidentes dispensáveis, para evitar uma contingência que impeça a compreensão do texto. No entrecruzamento dos elementos singulares, dentro de um ou mais ensaios, é que o ensaísta consegue compor uma totalidade de sentido para o texto, não prejudicando com isso o que nele há de particular. Segundo Adorno,

o ensaio deve permitir que a totalidade resplandeça em um traço parcial, escolhido ou encontrado, sem que a presença dessa totalidade tenha de ser afirmada. Ele corrige o aspecto contingente e isolado de suas intenções na medida em que estas se multiplicam, confirmam e delimitam, em seu próprio percurso ou no mosaico de suas relações com outros ensaios, mas não na abstração que deduz as suas peculiaridades⁷⁰.

O que o ensaio consegue, ao recusar o procedimento da abstração, é exatamente alcançar o que esta elimina por considerar desnecessário e até prejudicial ao conhecimento. Para o ensaio, nada é desnecessário e todas as características da coisa são importantes ao se dizer algo sobre ela. O que se torna desnecessário, sem importância e prejudicial, segundo a perspectiva da nova filosofia, é a identificação do objeto consigo mesmo pela eliminação dos seus momentos diferenciais. “Libertando-se da compulsão à identidade, o ensaio é presenteado, de vez em quando, com o que escapa ao pensamento oficial: o momento do indelével, da cor própria que não pode ser apagada”⁷¹. O devir ao qual está submetido o objeto pode enfim aparecer no texto. O ensaio surge, então, na nova filosofia, como expressão do particular em sua condição própria. Dessa forma, recusa a tradição filosófica, que sempre desprezou o que não cabe nos conceitos produzidos pelo pensamento identificador. O ensaio dá abrigo a tudo aquilo a que foi

⁶⁹ DUARTE, Rodrigo. A ensaística de Theodor W. Adorno, p. 77.

⁷⁰ ADORNO, Theodor W. O ensaio como forma, p. 35.

⁷¹ Ibidem, p. 36-37.

vetada a entrada no céu platônico das Ideias, a tudo que recebeu o estigma da imperfeição. Adorno diz que

ele se revolta sobretudo contra a doutrina, arraigada desde Platão, segundo a qual o mutável e o efêmero não seriam dignos da filosofia; revolta-se contra essa antiga injustiça cometida contra o transitório, pela qual este é novamente condenado no conceito. O ensaio recua, assustado, diante da violência do dogma, que atribui dignidade ontológica ao resultado da abstração, ao conceito invariável no tempo, por oposição ao individual nele subsumido⁷².

Quando a filosofia tradicional se mostra autoritária, o ensaio denuncia o seu procedimento violento de recortar a realidade, de classificar o que seria útil ou não ao conhecimento, deixando de lado e esquecendo o que considera inútil apenas porque não é capaz de lidar com ele. A velha filosofia se comporta como a fera que devora da sua vítima somente as partes que é capaz de digerir. O pensamento é sua boca e o conceito seu estômago.

2.2.4. *Conceitos*

Para evitar que o conceito seja a coisificação da identidade, ou seja, para que ele não fixe definitivamente o objeto a que se refere depois de eliminar dele suas características diferenciais, a forma ensaística contribui permitindo sua inserção no texto com a multiplicidade de significados que lhe é própria. Isso é possível porque

[...] todos os conceitos já estão implicitamente concretizados pela linguagem em que se encontram. O ensaio parte dessas significações e, por ser ele próprio essencialmente linguagem, leva-as adiante; ele gostaria de auxiliar o relacionamento da linguagem com os conceitos, acolhendo-os na reflexão tal como já se encontram inconscientemente denominados na linguagem⁷³.

Nenhuma outra forma textual conseguiria operar dessa maneira com os conceitos, sem delimitá-los exatamente antes de inseri-los no discurso. Os tratados da tradição filosófica muito menos, devido à necessidade que possuem de eliminar dos conceitos todos os traços da não identidade incontável. Qualquer fragmento peculiar da realidade ameaça a identidade estabelecida entre o objeto e o sujeito e, conseqüentemente, a pretensão deste último ao conhecimento absoluto. Por isso, a filosofia tradicional tenta se prevenir do não idêntico delimitando previamente e de modo muito preciso o significado dos conceitos. Mas “[...] o ensaio percebe claramente

⁷² ADORNO, Theodor W. O ensaio como forma, p. 25.

⁷³ Ibidem, p. 29.

que a exigência de definições estritas serve há muito tempo para eliminar, mediante manipulações que fixam os significados conceituais, aquele aspecto irritante e perigoso das coisas, que vive nos conceitos”⁷⁴. E, em contraposição a isso, o ensaísta procede de maneira oposta, negando-se a eliminar qualquer significado dos conceitos que vai utilizar num texto, para se certificar de que não perderá nenhuma característica das coisas representadas por eles. Consegue isso “[...] 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”⁷⁵.

Adorno tem consciência de que utilizar todos os significados de todos os conceitos de um ensaio tornaria este incompreensível. Não pensa, ingenuamente, que não precisará limitar os seus conceitos. Apenas defende que isso deve ser feito durante a construção do texto e não antes, para não correr o risco de se perder algo irrecuperável dos objetos, de algum modo ainda presente na multiplicidade original da palavra. Se, depois de inserido em um ensaio, um conceito precisa ser reduzido em suas significações, isso será alcançado através da inserção de outros conceitos que o limitarão. Assumindo a forma ensaística, a nova filosofia busca tornar os conceitos precisos sem a necessidade de eliminar seus significados e, com eles, o não idêntico:

À medida que ele evita definições prévias, o ensaio procura preservar o elemento da não identidade na linguagem, que tendencialmente é eliminado pelo procedimento da teoria convencional em virtude de sua preocupação paranoica com a fixação *a priori* dos conteúdos dos conceitos. Tal procedimento não significa, naturalmente, abrir mão de toda e qualquer precisão conceitual. Ao contrário, ela deve ser salva em função de seu cuidado com o “como” de sua expressão, o que mais uma vez aponta para o processo da experiência intelectual, caracterizada como interação mútua dos conceitos enunciados em cada ensaio particular⁷⁶.

Em um ensaio, a interação conceitual é muito mais importante do que a definição dos significados dos conceitos, e também é mais importante do que para os tratados. Certamente nestes há interação entre os conceitos, mas somente na medida em que se deseja reconstruir com eles a ordem atribuída à realidade, e não com o interesse de limitar os significados deles. Isso já foi realizado mesmo antes de se começar a escrever o texto e permite aos conceitos formarem uma cadeia, sem que precisem se sobrepor uns aos outros. Mas, de acordo com a concepção adorniana, essa disposição conceitual não reflete adequadamente a condição fraturada da realidade e ainda a força a

⁷⁴ ADORNO, Theodor W. O ensaio como forma, p. 29.

⁷⁵ Ibidem, p. 28.

⁷⁶ DUARTE, Rodrigo. A ensaística de Theodor W. Adorno, p. 77-78.

caber nessa conformação contínua, não sem legar ao esquecimento os fragmentos que não pôde alcançar. Adorno diz que

o ensaio 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 ideias. Como a ordem dos conceitos, uma ordem sem lacunas, não equivale ao que existe, o ensaio não almeja uma construção fechada, dedutiva ou indutiva⁷⁷.

O ensaio é, por sua própria maneira de dispor os conceitos no texto, crítico da identificação da realidade ao pensamento, e, como consequência, acaba sendo rejeitado pela filosofia tradicional. Por isso Adorno adota a forma ensaística: porque ela recusa a predeterminação dos significados dos conceitos e os limita fazendo-os interagir assim como se dispõem os objetos na realidade, de acordo com uma forma de pensar que se abre à experiência. Nas palavras do filósofo:

O ensaio exige, ainda mais que o procedimento definidor, a interação recíproca de seus conceitos no processo da experiência intelectual. Nessa experiência, os conceitos não formam um *continuum* de operações, o pensamento não avança em um sentido único; em vez disso, os vários momentos se entrelaçam como num tapete⁷⁸.

Segundo a concepção adorniana, o filósofo deve dispor os elementos do seu texto de acordo com a conformação da realidade e, com isso, também salvar os momentos singulares dela. Então, pelo trabalho conceitual que realiza, o ensaio aparece como a forma textual mais adequada à nova filosofia, pois ele “[...] quer desencavar, com os conceitos, aquilo que não cabe em conceitos [...]; quer construir uma conjunção de conceitos análoga ao modo como estes se acham conjugados no próprio objeto”⁷⁹. Suas maiores qualidades, para Adorno, são o respeito à singularidade e à conformação própria do real, e também a capacidade de deixá-los determinar a construção textual.

2.2.5. *História e verdade*

Quando o ensaísta compõe o seu texto, inserindo os conceitos de modo que os permita continuar carregando sua multiplicidade de significados e, com isso, salvando os fragmentos da realidade, acaba também preservando um aspecto desta que é sempre deixado de lado pela filosofia tradicional: o histórico. “O ensaio desafia [...] a noção de

⁷⁷ ADORNO, Theodor W. O ensaio como forma, p. 25.

⁷⁸ Ibidem, p. 29-30.

⁷⁹ Ibidem, p. 44-45.

que o historicamente produzido deve ser menosprezado como objeto da teoria”⁸⁰. Cada significado eliminado pela predefinição de um conceito representa o esquecimento não só de inúmeras características particulares da coisa, mas igualmente de uma enorme quantidade de momentos dela, que acabam perdidos para o conhecimento. Isso acontece porque, de acordo com a concepção epistemológica tradicional, conhecer um objeto prescinde da apreensão de sua história. Muito pelo contrário, depende da abstração de tudo o que nele se submete à temporalidade, até se chegar à sua essência atemporal. Quando consegue fixar o objeto fora do âmbito da história, depois de despi-lo de todo devir, a filosofia tradicional considera que o conhece verdadeiramente. Os tratados filosóficos recusam o caráter histórico das coisas porque ele não faz parte da sua concepção de verdade e, ainda pior, bloqueia o acesso a esta.

Adorno, por sua vez, busca a verdade integral a respeito dos objetos e, por isso, precisará de toda história deles que puder acessar. De fato, se pretende conhecer a realidade em toda a sua riqueza, terá que tratar o histórico como o aspecto principal de sua concepção de verdade, no que será auxiliado linguisticamente pelo ensaio. Este “[...] não se deixa intimidar pelo depravado pensamento profundo, que contrapõe verdade e história como opostos irreconciliáveis. Se a verdade tem, de fato, um núcleo temporal, então o conteúdo histórico torna-se, em sua plenitude, um momento integral dessa verdade”⁸¹. A compatibilidade do ensaio com a concepção adorniana de verdade enfática, que reside na disposição a dar abrigo ao aspecto histórico das coisas, é, portanto, mais um motivo para a defesa dessa forma textual pelo filósofo.

2.2.6. O ensaio não começa do princípio

Apesar de desejar recuperar toda a história das coisas para o conhecimento, Adorno sabe que não é possível ser exaustivo, sabe que não conseguirá capturar com o ensaio a infinidade de momentos da realidade. Em decorrência disso, o trabalho filosófico passa a ser infinito, assim como o real que ele tenta acompanhar. O ensaio se mostra adequado também a essa nova exigência imposta pela nova filosofia:

Ele não começa com Adão e Eva, mas com aquilo sobre o que deseja falar; diz o que a respeito lhe ocorre e termina onde sente ter chegado ao fim, não onde nada mais resta a dizer: ocupa, desse modo, um lugar entre os

⁸⁰ ADORNO, Theodor W. O ensaio como forma, p. 26.

⁸¹ Ibidem, p. 26.

despropósitos. Seus conceitos não são construídos a partir de um princípio primeiro, nem convergem para um fim último⁸².

Não há nenhuma pretensão de explicar a realidade como um todo, partindo de um princípio e desenvolvendo a partir dele toda a série de causas e efeitos que constitui a realidade, segundo a concepção da filosofia tradicional, que Adorno remete à explicação bíblica da origem da vida humana. O ensaísta quer reconstruir com palavras a história das coisas, mas sem ser definitivo, sem postular que outros não poderão contribuir com essa reconstrução num momento posterior, ou que alguns antes dele já não tenham contribuído com ela.

Adorno tem isso em mente quando vai debater com Popper em sua comunicação *Sobre a lógica das ciências sociais*. Ali, o filósofo diz que poderia ser pretensioso o suficiente para se lançar ao desenvolvimento e resolução da questão sobre a utilização do método científico pela sociologia a partir de um princípio colocado por ele mesmo, desconsiderando tudo o que já foi dito por outras pessoas sobre o assunto; ou poderia, por outro lado, manter-se atrelado todo o tempo ao que Popper já havia dito em sua própria comunicação. E, quando diz isso, a irônica menção ao criacionismo bíblico reaparece:

O debatedor de uma comunicação tem, em geral, as opções de se comportar como pedante ou como parasita. Gostaria de agradecer ao Sr. Popper por me haver poupado dessa situação embaraçosa. Sem começar de Adão e Eva, posso partir do que foi dito por ele, sem contudo prender-me tanto às suas palavras a ponto de tornar-me dependente delas. Isso, em autores de origens intelectuais tão diferenciadas não surpreende menos do que as inúmeras concordâncias. Em várias passagens não precisei contrapor a antítese às suas teses, mas posso assimilar o que foi dito por ele e tentar dar sequência à reflexão⁸³.

Adorno diz, portanto, que poderia ter assumido alguma dessas duas posições extremas, mas procede de outra maneira: reconhecendo as contribuições de seu interlocutor e buscando ir além delas, somando a elas as suas próprias sem a pretensão de esgotar a discussão. E a forma textual que o permite realizar isso é o ensaio, pois este não exige que seus conceitos recubram toda a extensão do problema, sem brechas ou contradições, como faz o tratado. Por isso não encontramos, na vasta obra adorniana, nenhum tratado sobre assunto algum: ele é a expressão linguística da falsidade da velha filosofia, com sua pretensão de explicar a realidade como um todo a partir de um

⁸² ADORNO, Theodor W. O ensaio como forma, p. 17.

⁸³ ADORNO, Theodor W. Sobre a lógica das ciências sociais, p. 46.

princípio primeiro. Por isso, também, Adorno vai recusar a postura teórica de um dos seus maiores interlocutores: “[...] a mentira de um começo é precisamente a primeira coisa que se submete à crítica na filosofia de Heidegger”⁸⁴.

2.2.7. *Caráter aberto*

Assim como não principia do início de um assunto, o ensaio também não termina no fim dele. O ensaio não tem a pretensão de esgotar o assunto, o que lhe garante um caráter aberto totalmente alheio à configuração textual mais comum na filosofia tradicional: o tratado. Este deve reunir tudo o que se pode dizer sobre determinado tema, para que este seja então explicado. A argumentação do tratadista só se encerra quando este tem a certeza de ter classificado, de forma completa, os elementos essenciais de algo da realidade e de tê-los exposto conceitualmente em uma ordem linear. O ensaio, pelo contrário, não encerra a sua argumentação por estar certo de que já disse tudo, mas porque o texto não pode se estender indefinidamente. Se o pensamento não é capaz de abarcar a realidade como um todo, tampouco poderia ela ser descrita de forma completa. O que o ensaio pode fazer é arranjar os elementos textuais analogamente à disposição dos elementos do real. Para isso,

todos os seus conceitos devem ser expostos de modo a carregar os outros, cada conceito deve ser articulado por suas configurações com os demais. No ensaio, elementos discretamente separados entre si são reunidos em um todo legível; ele não constrói nenhum andaime ou estrutura. Mas, enquanto configuração, os elementos se cristalizam por seu movimento⁸⁵.

Pela maneira com que são inseridos no ensaio, os conceitos passam a depender todos uns dos outros, não havendo nenhum deles cuja compreensão possa ser apenas anterior ou posterior à compreensão dos demais. E, por mais distante que um conceito pareça em relação a outro, eles sempre se comunicam entre si. O ensaio não é construído arquitetonicamente como o tratado. Assemelha-se mais a uma fotografia de algum momento específico do real, que deixa registrada a dinamicidade deste, mas que não pode deixar de ser uma apresentação paralisada.

Mas, se o texto deve ser algo estático por sua própria natureza, isso não significa que ele precise ser fechado e definitivo para garantir sua coerência interna. Esta lhe será dada pela configuração da própria coisa de que trata e pela relação

⁸⁴ ADORNO, Theodor W. *La actualidad de la filosofía*, p. 96. (tradução nossa)

⁸⁵ ADORNO, Theodor W. *O ensaio como forma*, p. 31.

dialética estabelecida entre sujeito e objeto. Como busca desenvolver-se pela afinidade da exposição em relação ao conteúdo exposto, “o que determina o ensaio é a unidade de seu objeto, junto com a unidade de teoria e experiência que o objeto acolhe. O caráter aberto do ensaio não é vago como o do ânimo e do sentimento, pois é delimitado por seu conteúdo”⁸⁶. Ele combina seu caráter aberto com a precisão ao falar do seu objeto graças ao esforço de se aproximar da realidade. Isto é, o ensaio é preciso não pela rigidez na organização lógica e na delimitação do sentido dos seus conceitos, mas pela capacidade de apreender em sua própria forma a conformação dos elementos do real. Por isso a forma ensaística consegue ser, contraditoriamente, aberta e fechada ao mesmo tempo: não se compõe como sistema porque a realidade não se configura assim; mas acaba sendo fechada porque assume a forma da realidade, que lhe é anterior e já está dada. Segundo Adorno, esse é o motivo de o ensaio ser recusado pela filosofia tradicional:

O ensaio é, ao mesmo tempo, mais aberto e mais fechado do que agradaria ao pensamento tradicional. Mais aberto na medida em que, por sua disposição, ele nega qualquer sistemática, satisfazendo a si mesmo quanto mais rigorosamente sustenta essa negação [...]. Mas o ensaio é também mais fechado, porque trabalha enfaticamente na forma da exposição⁸⁷.

A velha filosofia se incomoda com uma forma textual que consegue aquilo que ela intenta e ainda exhibe o seu fracasso, desrespeitando vários dos seus princípios e procedimentos, tais como a separação absoluta entre sujeito e objeto, a pretensão ao conhecimento total da realidade, o emprego das regras lógicas da identidade e da não contradição e, também, o recurso à abstração.

2.2.8. *Erro*

Outro incômodo que o ensaio provoca nos pensadores da tradição provém da sujeição da filosofia à possibilidade de errar e de ter que recomeçar o seu trabalho. O que esses pensadores não percebem é que isso já acontece, e que somente por isso há ainda filosofia. Adorno chama a atenção para a necessidade de se assumir o erro como parte integrante do pensamento filosófico, já que este precisa se desenvolver experimentando a realidade e seguindo seus tortuosos caminhos. O ensaio expõe a suscetibilidade da filosofia ao erro quando se apresenta como forma textual aberta, pois

⁸⁶ ADORNO, Theodor W. O ensaio como forma, p. 36.

⁸⁷ Ibidem, p. 37.

denota com isso a permissão para se alterar algo que não tenha sido exposto corretamente nele. O seu caráter aberto indica que ele é composto na medida em que o pensamento vai experimentando a realidade e que, portanto, pode ser corrigido. Adorno diz que

[...] o preço de sua afinidade com a experiência intelectual mais aberta é aquela falta de segurança que a norma do pensamento estabelecido teme como a própria morte. O ensaio não apenas negligencia a certeza indubitável, como também renuncia ao ideal dessa certeza⁸⁸.

Na nova concepção epistemológica adorniana, quando o filósofo se lança ao desafio de pensar o real, ele não sabe o que vai encontrar. Não há nada que ele possa esperar. A nova filosofia pensa, então, a realidade, abrindo-se às determinações que podem lhe ser impostas por esta. Cada incursão do pensamento pelos elementos contraditórios que compõem os seus objetos é uma tentativa, exitosa ou não, de acompanhá-los nessa sua própria condição, de conhecê-los como efetivamente são. O ensaio é a forma textual mais adequada a essa concepção epistemológica, que mais precisamente a expõe linguisticamente. Isso porque, como o indica o seu próprio nome, ele é também uma tentativa, um exercício, uma preparação, e não algo pronto, certo e definitivo. Adorno é bastante consciente da indicação dessa atitude cognitiva nos significados da palavra “ensaio”. A preocupação constante com a riqueza e com a preservação dos múltiplos significados das palavras, apontada anteriormente, surge aqui:

Como a maior parte das terminologias que sobrevivem historicamente, a palavra “tentativa” [*Versuch*], na qual o ideal utópico de acertar na mosca se mescla à consciência da própria falibilidade e transitoriedade, também diz algo sobre a forma, e essa informação deve ser levada a sério justamente quando não é consequência de uma intenção programática, mas sim uma característica da intenção tateante⁸⁹.

O ensaio está totalmente de acordo com o novo paradigma cognitivo de Adorno: “opera pelo método de tentativa e erro, em virtude da abertura essencial da experiência”⁹⁰. O filósofo diagnostica que o ensaio deixou de integrar o leque de opções textuais dos filósofos exatamente por indicar essa possibilidade do erro. O ensaio se mostrou inadequado à velha filosofia porque esta não suporta reconhecer a sua falibilidade. E Adorno sustenta isso argumentando que essa forma textual foi adotada

⁸⁸ ADORNO, Theodor W. O ensaio como forma, p. 30.

⁸⁹ Ibidem, p. 35.

⁹⁰ DUARTE, Rodrigo. A ensaística de Theodor W. Adorno, p. 78.

especialmente por pensadores preocupados com a aproximação do pensamento à realidade:

Os empiristas ingleses, assim como Leibniz, chamaram seus escritos filosóficos de ensaios, porque a violência da realidade recém-aberta com a qual tropeçou seu pensamento os forçava sempre à ousadia no intento. Só o século pós-kantiano perdeu junto com a violência da realidade a ousadia do intento. Por isso, o ensaio se transformou de uma forma da grande filosofia para uma forma menor da estética [...]⁹¹.

Segundo Adorno, então, mesmo em épocas anteriores o ensaio expressava certo respeito pela capacidade da realidade de determinar o que se pensa e se diz sobre ela; defendia que é necessário, de alguma forma, dar atenção a isso. A nova filosofia é absolutamente avessa à ideia de que uma maior precisão do conhecimento depende apenas do desenvolvimento de “técnicas de pensamento” mais fixas, determinadas e formais, isto é, mais independentes dos conteúdos. O sujeito, isoladamente, não consegue resolver as dificuldades do conhecimento. Adorno assume que este está sempre sujeito à incerteza, devido à própria configuração contraditória da realidade e à necessidade de que o pensamento se deixe determinar por ela, e a sua forma de escrever vai também apresentar esse aspecto de falibilidade. Não só o pensamento, mas igualmente o texto que o expressa, precisa abandonar a ilusão de que pode estar certo de forma definitiva e absoluta. Temos, então, mais um motivo para a defesa adorniana do ensaio como a forma textual filosófica por excelência: “O ensaio desafia gentilmente os ideais da *clara et distincta perceptio* e da certeza livre de dúvida”⁹².

2.2.9. Método

Não há, para o pensamento, nenhum modo de proceder que garanta a sua certeza indubitável. A filosofia não precisa temer que a aproximação do pensamento em relação à realidade distorça o conhecimento gerado a partir esta. Mas a separação de sujeito e objeto promovida pela filosofia tradicional em resposta a esse temor fez com que ela atribuísse grande importância ao desenvolvimento de métodos com o objetivo de aprimorar a capacidade cognitiva humana. Segundo essa concepção, o pensamento é sim capaz de conhecer toda a realidade, mas precisa seguir regras para consegui-lo. Os filósofos da tradição vão se dispor, então, a desenvolver métodos, maneiras de manusear

⁹¹ ADORNO, Theodor W. La actualidad de la filosofía, p. 102. (tradução nossa)

⁹² ADORNO, Theodor W. O ensaio como forma, p. 31.

os dados da experiência, com o intuito de conhecer o real. E como essa cisão entre o conhecido e o conhecedor é profunda a ponto de fazer o conhecimento depender apenas deste último, os métodos independem do objeto estudado: eles são invariáveis. Todos os objetos são submetidos indistintamente aos mesmos procedimentos cognitivos, pois o resultado do conhecimento não depende deles, mas somente da atividade e participação do sujeito no processo. Os textos desses filósofos falam todos da mesma maneira sobre qualquer assunto.

O projeto filosófico de Adorno parte da crítica a esse paradigma: o objeto não distorce o conhecimento porque mesmo o sujeito sozinho não conseguiria fundar e sustentar uma verdade eterna e invariável como o Ser que a tradição tenta encontrar por detrás dos fatos. Muito pelo contrário, a influência da coisa sobre o pensamento é que permite a este alcançá-la. Como defende a aproximação do sujeito ao objeto, conseqüentemente a nova filosofia recusará “[...] a separação entre método e objeto: o método não é fixo, não é invariável em seu trabalho sobre o objeto – pelo qual se regula, legitimando-se através da clarificação de que for capaz”⁹³. Da mesma maneira, o ensaio vai se adequar a cada objeto e suas especificidades. Não há uma fórmula para compor um ensaio. É o envolvimento do ensaísta com o assunto tratado que vai dando forma à escrita. Ao desbravar a realidade e caminhar entre as suas fraturas é que ele vai determinando os seus passos. Esse é o procedimento do ensaio, o seu *modus operandi*: deixar-se determinar pelo objeto, sem prefixar o seu procedimento; “[...] o ensaio procede, por assim dizer, metodicamente sem método”⁹⁴. Se ele pode operar sempre da mesma maneira, é porque se permite alterar de acordo com a coisa, mesmo que isso acarrete uma sujeição ao erro, como visto anteriormente.

A própria ideia de erro é totalmente avessa à ideia de método. Este surge exatamente com a intenção de minimizar e até mesmo de eliminar definitivamente aquele. Agindo segundo um método, espera-se conseguir chegar a certezas indubitáveis, ou seja, às verdades imutáveis sempre buscadas pela tradição. Mas, enquanto o filósofo da tradição foge metodicamente do erro, Adorno transforma o erro em modo de proceder, através da abertura do pensamento à experiência da realidade e do ensaio. Os seus pequenos textos em forma de aforismos vão totalmente contra o método de Descartes, à maneira de Nietzsche.

⁹³ ADORNO, Theodor W. Idéias para a sociologia da música. [1959] In: _____. et al. *Textos escolhidos*. 2. ed. Tradução de Roberto Schwarz. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 259.

⁹⁴ ADORNO, Theodor W. O ensaio como forma, p. 30.

O ensaio prescinde da eliminação das qualidades diferenciais da realidade. Com isso, a primeira regra do método cartesiano torna-se já inaceitável. Para Adorno, não há nenhuma primeira verdade da qual partir para a construção de um conhecimento perene. O devir da realidade não nos permite sustentar que um pensamento será verdadeiro para sempre; o caráter mutável dela bloqueia a possibilidade de que isso aconteça. Ou, em outras palavras, a verdade tem um núcleo histórico; o aspecto temporal das coisas participa do conceito de verdade. Se não posso aceitar como verdadeiro nada que não se me apresente de forma clara e distinta a ponto de não ser passível de dúvida⁹⁵, toda a realidade será rejeitada por sua complexidade própria, como o faz a filosofia tradicional.

Quando se propõe também a dividir as dificuldades que encontra em partes simples o suficiente para caber nos conceitos, Descartes está ainda negando o contato com a realidade em sua conformação específica. Adorno diz que essa segunda regra “esboça a análise de elementos, sob cujo signo a teoria tradicional equipara os esquemas conceituais de organização à estrutura do Ser”⁹⁶. A velha filosofia divide os momentos da realidade em partes tão pequenas quanto possível e as encerra em conceitos. Depois disso, organiza-os em uma ordem sistemática como se esses momentos fossem assim ordenados na realidade. O resultado disso é o tratado filosófico, alheio à concretude da experiência. O ensaio, por outro lado, “se aproxima tanto do *hic et nunc* do objeto, que este é dissociado nos momentos que o fazem vivo, em vez de ser meramente um objeto”⁹⁷. Muito ao contrário do que realizam os pensadores da tradição, Adorno quer chegar até a realidade enquanto ela se recusa a caber no pensamento identificador, sem precisar reduzi-la a fórmulas simples. A sua intenção é captar logo de início a multiplicidade dela, no que a forma ensaística lhe é extremamente útil. Por isso, o ensaio é crítico também da terceira regra cartesiana:

Contrapondo-se ao *convenu* da inteligibilidade, da representação da verdade como um conjunto de efeitos, o ensaio obriga a pensar a coisa, desde o primeiro passo, com a complexidade que lhe é própria, tornando-se um corretivo daquele pensamento obtuso, que sempre acompanha a *ratio* corrente. Se a ciência, falseando segundo seu costume, reduz a modelos simplificadores as dificuldades e complexidades de uma realidade antagônica e monadologicamente cindida, diferenciando posteriormente esses modelos por meio de um pretenso material, então o ensaio abala a ilusão desse mundo

⁹⁵ Cf. DESCARTES, René. *Discurso do método/As paixões da alma*. Tradução de Newton de Macedo. 13. ed. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1984, p. 17.

⁹⁶ ADORNO, Theodor W. O ensaio como forma, p. 31.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 32.

simples, lógico até em seus fundamentos, uma ilusão que se presta comodamente à defesa do *status quo*⁹⁸.

O ensaio incomoda a filosofia dominante porque denuncia o conhecimento que ela produz: a simplicidade dos seus conceitos e das suas regras de pensamento é vazia de conteúdo; não passa de um pensamento isolado consigo mesmo que, graças à sua pretensão ao conhecimento absoluto, acaba frustrado, mesmo sem admiti-lo. A velha filosofia ufana-se de seu procedimento e não nota que é este mesmo o que impede o conhecimento do real. Isso transparece na exposição do método por Descartes, que promete bem conduzir a razão e alcançar a verdade. Para o ensaio, bem conduzir a razão consiste em permitir que ela esteja sempre próxima da realidade contraditória e abstrusa. Por isso, “a terceira regra cartesiana [...] contradiz brutalmente a forma ensaística, na medida em que esta parte do mais complexo, não do mais simples e já previamente familiar”⁹⁹. Juntamente com as duas primeiras regras, ela desconsidera a importância daquilo que torna a realidade complexa ao pensamento, a não identidade, e define as orientações para um modelo cognitivo que preza pela separação entre sujeito e objeto.

A quarta regra do método de Descartes busca cumprir outra função, diferente das demais e complementar a elas. A enumeração e a revisão deveriam garantir, na velha filosofia, a exaustividade do pensamento, de acordo com a pretensão de se pensar a realidade como um todo. Mas o que era efetivamente importante e determinante de uma verdade enfática já foi eliminado e esquecido no início do processo do conhecimento. O que elas prometem já está de antemão impedido de ser realizado pela configuração do real. Segundo Adorno,

a “revisão geral” 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. A regra da enumeração completa das partes individuais pretende, porém, como consequência dessa primeira hipótese, que o objeto possa ser exposto em uma cadeia contínua de deduções: uma suposição própria à filosofia da identidade¹⁰⁰.

Quando Descartes indica essa última regra, explicita o fracasso da intenção da filosofia tradicional. O conhecimento absoluto do real falha porque as coisas não cabem nos conceitos e, portanto, permanecem longe dos tratados filosóficos. Essa regra

⁹⁸ ADORNO, Theodor W. O ensaio como forma, p. 33.

⁹⁹ Ibidem, p. 32.

¹⁰⁰ Ibidem, p. 33-34.

representa o princípio que determina a construção de um sistema, decorrente da pressuposição da ordem intrínseca do real, e “corresponde à acusação de que o ensaio [...] não seria ‘exaustivo’, ao passo que todo objeto, e certamente o objeto espiritual, comporta em si mesmo aspectos infinitamente diversos [...]”¹⁰¹. Dizer do ensaio que ele não consegue abarcar toda a realidade acaba não sendo propriamente uma crítica, pois essa forma textual assume, junto com a nova filosofia, a impossibilidade de tal pretensão. Ele quer, muito mais do que construir uma ordem sistemática de conceitos, o que seria totalmente incompatível com a estrutura dos elementos do real, apontar para a multiplicidade deste e também buscar maneiras de acompanhá-la. Com essa postura, ele nega a tese da *ratio* autônoma, que leva a filosofia tradicional à sua tentativa nada modesta de conhecer tudo. A propósito disso, Adorno diz:

No ensaio como forma, o que se anuncia de modo inconsciente e distante da teoria é a necessidade de anular, mesmo no procedimento concreto do espírito, as pretensões de completude e de continuidade, já teoricamente superadas. Ao se rebelar esteticamente contra o método mesquinho, cuja única preocupação é não deixar escapar nada, o ensaio obedece a um motivo da crítica epistemológica¹⁰².

Ele defende, assim, essa forma textual como adequada a seu novo paradigma para o conhecimento, em contraposição àquele consagrado pela tradição. Outro motivo do apreço de Adorno pelo ensaio, então, é o respeito que este dedica à relação de mútua determinação entre sujeito e objeto, através da recusa em aceitar um método fixo de abordagem da realidade. Por maior que seja o cuidado do método em evitar a precipitação, ele já se precipita em descartar do conhecimento a não identidade.

2.2.10. *Lógica e contradição*

Além de evitar constituir-se por um método indiferente a seus objetos, o ensaio também não quer, no trabalho com os elementos textuais, depender cegamente de regras lógicas de composição. O seu modo de organizá-los supera e critica a extrema formalização de um pensamento que se distanciou dos objetos pensados. “Suas transições repudiam as deduções conclusivas em favor de conexões transversais entre os elementos, conexões que não têm espaço na lógica discursiva”¹⁰³. Segundo Adorno, as regras que esta preestabelece para a ordenação dos elementos do discurso são rígidas

¹⁰¹ ADORNO, Theodor W. O ensaio como forma, p. 33.

¹⁰² Ibidem, p. 34.

¹⁰³ Ibidem, p. 43.

demais e, portanto, incapazes de reproduzir fielmente a disposição complexa, pois não meramente linear, dos elementos da realidade. É por isso que os tratados garantem uma coesão interna impecável, mas a custo do abandono da concretude do real. Neste, as coisas estabelecem entre si relações muito mais profundas e complicadas do que as de identidade e não identidade. Ou seja, há outras opções desconsideradas de antemão pela regra do terceiro excluído.

As contradições do real permitem ao ensaio relacionar dois elementos como sendo idênticos e não idênticos ao mesmo tempo. O ensaísta não o faz apenas movido por um contrassenso que o incita a ir contra o procedimento tradicional, mas porque percebe a exigência de fazê-lo para aproximar pensamento e realidade. Adorno diz que “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 [...]”¹⁰⁴. A inserção da contradição no discurso pelo ensaio respeita, acima de tudo, um motivo epistemológico, que o faz se adequar à nova filosofia: a necessidade de considerar cada mínimo fragmento da realidade como representante da não identidade para o conhecimento. Quando predefine os significados das palavras que utilizará no texto, sob a égide das regras lógicas da identidade e de não identidade, a filosofia tradicional age contra esse motivo, pois cada conceito é sempre idêntico a si mesmo e totalmente diferente de qualquer outro. A temporalidade e as características diferenciais das coisas e dos momentos da realidade são assim eliminadas pela lógica discursiva.

Prova da prioridade do motivo epistemológico ser mais importante para a aceitação da necessidade de incluir a contradição no discurso do que uma simples implicância teórica com a tradição é o reconhecimento adorniano da impossibilidade de abandonar totalmente essa lógica discursiva. Adorno diz que ela

[...] não pode simplesmente ser posta de lado, mas sim deve ser superada em astúcia no interior de suas próprias formas, por força da insistência da expressão subjetiva. Pois o ensaio não se encontra em uma simples oposição ao procedimento discursivo. Ele não é desprovido de lógica; obedece a critérios lógicos na medida em que o conjunto de suas frases tem de ser composto coerentemente. Não deve haver espaço para meras contradições, a não ser que estas estejam fundamentadas em contradições do próprio objeto em questão¹⁰⁵.

¹⁰⁴ ADORNO, Theodor W. O ensaio como forma, p. 43.

¹⁰⁵ Ibidem, p. 43.

Não há regra que oriente a inserção das contradições no discurso ensaístico, senão a de que essa inserção seja determinada pela coisa, sem comprometer a coerência interna do texto. Aquele que o compõe deve ser flexível para perceber quando o objeto lhe exige abandonar a lógica discursiva, por isso inexistente uma norma automática. “A serena flexibilidade do raciocínio do ensaísta obriga-o a uma intensidade maior que a do pensamento discursivo, porque o ensaio não procede cega e automaticamente como este, mas sim precisa a todo instante refletir sobre si mesmo”¹⁰⁶. Mas, só porque a orientação para a ordenação dos elementos não é sempre a mesma, isso não significa que não haja ordem. O ensaio não é um discurso caótico, tampouco desordenado a ponto de prejudicar o seu sentido. Acontece que ele dispõe os elementos textuais de maneira diferente da lógica discursiva. “O ensaio coordena os elementos, em vez de subordiná-los; e só a quintessência de seu teor, não o seu modo de exposição, é comensurável por critérios lógicos”¹⁰⁷. A lógica não é suficiente para considerar o procedimento do ensaio, tampouco para orientá-lo.

2.2.11. *Aproximação à arte*

O ensaio precisa ultrapassar o âmbito da lógica para alcançar o que esta não alcança, sem abandoná-la, pois não pode deixar de ser texto. A saída encontrada por Adorno é aproximá-lo a outro tipo de discurso: o artístico. A característica deste que migrará para o ensaio é sua capacidade de expressar os elementos da realidade, não obstante a dificuldade de fazê-lo. O artista sabe que o seu discurso é distinto daquilo de que quer falar, mas mesmo assim se esforça para ser o mais fiel possível a seu objeto. Do mesmo modo o filósofo ensaísta deve se comportar: sabendo que a realidade não possui uma ordem lógica, despender todas as suas energias até que o discurso conceitual a alcance. Adorno diz que

a consciência da não identidade entre o modo de exposição e a coisa impõe à exposição um esforço sem limites. Apenas nisso o ensaio é semelhante à arte; no resto, ele necessariamente se aproxima da teoria, em razão dos conceitos que nele aparecem, trazendo de fora não só seus significados, mas também seus referenciais teóricos¹⁰⁸.

¹⁰⁶ ADORNO, Theodor W. O ensaio como forma, p. 44.

¹⁰⁷ Ibidem, p. 43.

¹⁰⁸ Ibidem, p. 37.

O ensaio é a forma textual que permite à nova filosofia situar-se entre dois extremos: a ciência e a arte. Por um lado, o filósofo continua trabalhando com conceitos, já que não pode deixar de fazê-lo, mas sem se limitar à formalidade das regras lógicas ao arranjá-los no texto. Por outro lado, assume a autonomia, comum ao artista, de julgar quando deve seguir ou não as regras de composição do seu discurso, por saber que este é distinto do seu objeto. Na nova filosofia, o sujeito é livre para não obedecer à discursividade lógica, se o objeto assim o indicar a fazer, e isso renderá a ela críticas dos teóricos da tradição. Eles afirmam que o ensaio faz o discurso filosófico se aproximar demais do artístico porque julgam que não deveria haver essa aproximação. Há aqui a sensação de que se atribui muita liberdade ao sujeito, pois este não deveria, em hipótese alguma, sobrepor-se à legislação da lógica. Com essa crítica ao maior grau de subjetividade do ensaio, revela-se novamente a contradição de um paradigma epistemológico que parte da consideração da absoluta capacidade cognitiva do sujeito, mas que não lhe permite agir senão conforme regras extremamente formais, estabelecidas por ele isoladamente. Ou seja, para a filosofia tradicional, o sujeito precisa obedecer a si mesmo na instância das regras lógicas, mas não pode se dar a liberdade de desobedecê-las e respeitar as determinações do objeto que busca conhecer. Segundo essa concepção, a intenção de alcançar os fragmentos da realidade não justifica uma alteração nesse procedimento, porque esses fragmentos não são considerados essenciais ao conhecimento.

Porém, o ensaio é consciente de que a consideração da não identidade é o que lhe permitirá um conhecimento efetivo do real. Por isso, ele procura se aproximar do discurso artístico: para que o sujeito possa ser livre para percorrer cada fragmento e consiga levar para o texto as transições entre os momentos da realidade que vai percebendo em sua experiência. Sendo mais específico ainda, Adorno vai dizer que “[...] o ensaio se aproxima da lógica musical, na arte rigorosa mas sem conceitos da transição, para conferir à linguagem falada algo que ela perdeu sob o domínio da lógica discursiva [...]”¹⁰⁹. Assim como os elementos de uma composição musical passam de um a outro, deve haver uma transição entre os elementos textuais de um ensaio. Apesar de não ser conceitual, e exatamente por isso, o discurso musical consegue expressar melhor do que qualquer outro discurso o movimento da realidade. Então, se o ensaio se aproxima da arte pela maior autonomia conferida ao sujeito, aproxima-se mais ainda da

¹⁰⁹ ADORNO, Theodor W. O ensaio como forma, p. 43.

música para que se contamine por essa capacidade de desenvolver a transição entre os elementos textuais, de acordo com as transições existentes entre os elementos do real.

DISCURSOS NÃO FILOSÓFICOS: INFLUÊNCIAS SOBRE A VELHA FILOSOFIA E A NOVA FILOSOFIA

3.1. *Aproximação a outros discursos: arte contra ciência*

3.1.1. *A filosofia e a ciência*

Segundo Adorno, o discurso da forma dominante de se fazer filosofia, consolidada na história do pensamento ocidental, inspira-se no discurso científico, entendido aqui como o modo matematizante das ciências naturais de abordar a realidade. A exatidão e a certeza que a matemática conseguiu imputar à ciência da *physis* deveriam também ser aplicadas às demais formas de conhecimento, independentemente do objeto de que elas tratam. Os aspectos semelhantes da filosofia tradicional e desse modelo de ciência evidenciam-se em diversos âmbitos, sempre anunciando o estabelecimento de um tipo específico de relação entre sujeito e objeto: a hipóstase da separação entre pensamento e coisa pensada, comum à ciência e à velha filosofia e determinante do modo de proceder de ambas. Isso significa dizer que o distanciamento do sujeito em relação ao objeto é imprescindível à produção do conhecimento filosófico e científico consolidados pela tradição. Como recusa a essa separação absoluta, a nova filosofia se distancia do procedimento científico ao deixar que o pensamento se envolva com a coisa na experiência da realidade antes de qualquer outra coisa. Assim, é possível pensar tudo aquilo que seria eliminado na redução do real à sua compreensão matemática. Esse motivo epistemológico é, portanto, responsável também pelo afastamento da nova filosofia em relação ao procedimento científico, pois, segundo Adorno,

entregar-se ao objeto equivale a fazer justiça a seus momentos qualitativos. A objetivação científica, em acordo com a tendência à quantificação intrínseca a toda ciência desde Descartes, tende a excluir as qualidades, transformando-as em determinações mensuráveis. Em uma medida crescente, a própria racionalidade é equiparada *more mathematico* à faculdade de quantificação. Por mais exatamente que isso tenha em conta o primado de uma ciência da natureza triunfante, ele não reside de maneira alguma no conceito da *ratio* em si¹.

¹ ADORNO, Theodor W. *Dialética negativa*. [1966] Tradução de Marco Antonio Casanova. Revisão de Eduardo Soares Neves Silva. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009, p. 44.

O sucesso alcançado pelas matemáticas não implica necessariamente em que elas devam ser tomadas como exemplo de todo tipo de pensamento, pois a racionalidade extrapola o campo de atuação delas. O modelo cognitivo que preza pela separação de sujeito e objeto, outorgando àquele a capacidade de compreender este numericamente, acaba reduzindo não apenas a realidade a uma série de fórmulas, mas também restringindo o próprio pensamento estritamente ao método matemático. Essa redução terá como reflexo a intenção de equiparar todas as demais formas de conhecimento ao procedimento científico. Adorno diz que se pretendeu e ainda se pretende estendê-lo às ciências humanas e à filosofia. De fato, “reclama-se constantemente que a sociologia não tenha atingido um sistema de leis reconhecidas, comparável ao das ciências naturais”². Os resultados da sociologia não apresentam o grau de certeza desejado, como o faz a física há muito tempo, e, por isso, incomoda ao cientificismo dominante a sua improdutividade bem como sua resistência à matematização completa, porquanto esta se dá apenas em pequena medida e em alguns casos.

Da mesma forma, já se tentou reduzir a filosofia à atividade científica. Com a progressiva emancipação de diversas ciências particulares a partir da filosofia no século dezenove, alguns pensadores, como os do Círculo de Viena, pretenderam dissolver o que restou dela nessas ciências. O positivismo lógico vai, assim, defender a tese de que as respostas às questões filosóficas devam ser responsabilidade dos cientistas e não mais dos filósofos, ignorando os pressupostos filosóficos dessa tese. Mas, por isso mesmo, essa forma de empirismo acaba não sendo tão ameaçadora à redução da filosofia à ciência e ainda contribui para a distinção dos elementos não científicos da filosofia. Em outras palavras, Adorno considera relevante a atitude do Círculo de Viena por destacar o que distingue a filosofia das ciências. Ele diz:

Vejo sua relevância menos por ter conseguido na prática a planejada passagem da filosofia à ciência do que no fato de que, graças à precisão com que formula tudo aquilo que na filosofia é ciência, resalta os contornos do quanto na filosofia está submetido a instâncias diferentes da lógica e das ciências particulares. A filosofia não se transformará em ciência, mas sob a pressão dos ataques empiristas banirá todas as questões que, por serem especificamente científicas, são devidas às ciências particulares e obscurecem os posicionamentos filosóficos³.

² ADORNO, Theodor W. Sobre a lógica das ciências sociais. [1961] In: COHN, Gabriel (Org.). *Theodor W. Adorno: sociologia*. 2. ed. Tradução de Aldo Onesti. São Paulo: Ática, 1994, p. 46-47.

³ ADORNO, Theodor W. La actualidad de la filosofía. [1932] In: _____. *Actualidad de la filosofía*. Traducción de José Luis Arantegui Tamayo. Barcelona: Paidós; I.C.E. de La Universidad Autónoma de Barcelona, 1991, p. 86. (tradução nossa)

Esses pensadores acabam ajudando a filosofia a se conscientizar das diferenças que deve haver entre o seu procedimento e o procedimento científico. Uma dessas diferenças, assumida pela nova filosofia adorniana, diz respeito à participação do sujeito na produção do conhecimento. De acordo com a epistemologia tradicional, a distância que o sujeito deve guardar em relação ao objeto deveria servir para que este não se contaminasse de elementos subjetivos ou, dito de outra maneira, para garantir a objetividade do conhecimento. Com isso, a ciência e a filosofia tradicional buscam mostrar alguma consideração pelo objeto. Mas, segundo Adorno,

o que conta para a prosaica objetividade [*Sachlichkeit*] do pensar orientado pelo lucro é tudo menos a coisa [*Sache*] mesma: esta se perde naquilo que ela rende para alguém. O conhecimento, no entanto, deveria ser guiado pelo que não é mutilado pelas trocas ou – pois não há nada mais que não esteja mutilado – pelo que se oculta por trás das operações de troca. O objeto está tão longe de ser um resíduo desprovido de sujeito quanto de ser algo posto pelo sujeito⁴.

Quando proíbem ao sujeito contribuir com o conhecimento a partir de sua experiência própria, específica e singular, as formas dominantes da teoria estão, na verdade, desconsiderando diversas características do objeto que só podem ser percebidas pelo sujeito vivente. Se o pensamento perde a sua singularidade, o mesmo ocorre com a coisa. A eliminação do sujeito não garante o acesso ao objeto, mas este também não será, por outro lado, totalmente produzido pelo esforço subjetivo. Cada um deles é constituído somente pela participação do outro. Na dialética adorniana, sujeito e objeto se produzem mediante determinação recíproca, corrigindo a subtração do sujeito no conhecimento promovida pela velha filosofia e pela ciência. Por isso, “em uma oposição brusca em relação ao ideal de ciência corrente, a objetividade de um conhecimento dialético precisa de mais, não de menos sujeito”⁵. Enquanto a filosofia tradicional e a ciência conferem ao sujeito uma capacidade cognitiva absoluta, mas o impedem de lançar mão de sua experiência da realidade na produção do conhecimento, a nova filosofia confere uma primazia ao objeto que exige uma maior participação do sujeito. O sujeito é mais importante para a concepção epistemológica de Adorno do que para a teoria tradicional porque aquela se preocupa com fragmentos do real e momentos do objeto que, em vez de serem dispensados de antemão, só chegam ao conhecimento se forem capturados pela experiência de um indivíduo particular.

⁴ ADORNO, Theodor W. Sobre sujeito e objeto. [1969] In: _____. *Palavras e sinais: modelos críticos 2*. Tradução de Maria Helena Ruschel. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 193.

⁵ ADORNO, Theodor W. *Dialética negativa*, p. 42.

Reconhecida a primazia dialética do objeto, fracassa a hipótese de uma ciência prática não reflexiva do objeto enquanto determinação residual, após a retirada do sujeito. O sujeito então deixa de ser um adendo subtraível da objetividade. Pela eliminação de um momento que lhe é essencial, esta fica falseada, não purificada⁶.

As qualidades distintivas da coisa devem fazer parte da objetividade e só podem ser inseridas nesta subjetivamente. Isso significa que, se não leva em conta essa exigência, o cientificismo se sustenta sobre uma objetividade manca, responsável por manter o objeto longe do sujeito ou, pelo menos, por determinar uma grande diferença entre o que é experiência para a ciência e para a filosofia. Apesar da semelhança dos procedimentos filosóficos da tradição com relação aos da ciência, a filosofia deve pensar a experiência sempre enquanto proximidade à coisa experimentada, assim como o projeto adorniano pretende fazer.

O fato de que, no pensar filosófico, a relação entre processo e coisa divirja qualitativamente das disciplinas científicas positivas concerne à sua modalidade. De certa maneira, ele procura sempre expressar experiências; elas, por certo, não correspondem exatamente ao conceito de experiência empírica, de forma alguma. Compreender filosoficamente significa certificar-se daquela experiência na qual se reflete automaticamente e, contudo, em estreito contato com o problema traçado a cada vez⁷.

A filosofia tradicional, inspirando-se no procedimento científico, espera do sujeito que ele apenas siga as regras propostas para o conhecimento, sem interferir com suas particularidades. Mas a filosofia precisa proceder de outra maneira, em respeito à singularidade do objeto. Por isso Adorno vai elaborar uma nova concepção de filosofia, que não se pautasse mais pelo procedimento científico e que considere as experiências do sujeito e suas atividades durante a produção do conhecimento, mais de acordo com a especificidade do pensamento filosófico. As alterações propostas por ele nos procedimentos da filosofia, agora distintos dos procedimentos da ciência, acarretarão mudanças não apenas na participação do sujeito no processo do conhecimento, como também transformarão diretamente a maneira de tratar o método e a concepção de verdade. Adorno diz:

A disciplina científica em voga requer do sujeito que se apague a si mesmo em prol da primazia da coisa ingenuamente presumida. A isto se opõe a filosofia. O pensar não deve reduzir-se ao método, a verdade não é o resto que permanece após a eliminação do sujeito. Pelo contrário, este deve levar

⁶ ADORNO, Theodor W. Sobre sujeito e objeto, p. 193.

⁷ ADORNO, Theodor W. Observações sobre o pensamento filosófico. [1964-65] In: _____. *Palavras e sinais: modelos críticos 2*. Tradução de Maria Helena Ruschel. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 22.

consigo toda sua inervação e experiência na observação da coisa para, segundo o ideal, perder-se nela⁸.

Se fosse possível eliminar o aspecto subjetivo do conhecimento, este seria estritamente um método aplicado aos objetos. Mas não se trata de eliminar o sujeito para alcançar o conhecimento, nem mesmo um conhecimento mais verdadeiro. Conhecer é muito mais do que aplicar indistintamente certas regras de pensamento, ignorando as características da coisa. Estas só são acessíveis às atividades cognitivas que ultrapassam o âmbito do método. O que se opera com o constrangimento do sujeito no processo de conhecimento decorre da inspiração proveniente do modelo científico: a realidade é reduzida à sua quantificação; o objeto é reduzido às suas características essenciais, submetido à identidade e desprovido de suas características diferenciais; a atividade do sujeito é reduzida à obediência a regras de pensamento, sua experiência desconsiderada e sua liberdade cognitiva amputada; o pensamento é reduzido a método.

Depois que tudo isso é eliminado teoricamente, chega-se a um conhecimento verdadeiro, de acordo com o conceito de verdade estabelecido pelo cientificismo dominante e que serve de modelo à filosofia tradicional. Nesta, a singularidade do objeto, acessível ao sujeito durante a experiência da realidade, não compõe o conhecimento verdadeiro sobre esse objeto, pois é considerada qualitativamente dispensável por não se submeter ao pensamento identificador. Essa verdade se coloca numa posição superior, a partir da qual seleciona o que há de idêntico na realidade e rejeita a diferença, mantendo delas uma distância segura. Por não comportar o que realmente importa no objeto, aquilo que o torna único, isto é, a não identidade, Adorno denuncia a falsidade da concepção de verdade da velha filosofia, apontando como o pensamento pode proceder para se contrapor a ela:

A resistência que o pensar filosófico poderia opor à ruína da razão consistiria em – sem nenhuma consideração pela autoridade constituída, sobretudo das ciências humanas – mergulhar nos conteúdos objetivos para perceber neles e não por cima deles o conteúdo de verdade⁹.

A nova filosofia considera que a verdade é imanente aos objetos, a cada momento da realidade, e que, para chegar até ela, o sujeito não pode se manter distante deles. Muito pelo contrário, precisa estar a todo tempo envolvido com o real, mesmo que isso signifique uma afronta ao cientificismo corrente. Contra a “ruína da razão”, que

⁸ ADORNO, Theodor W. Observações sobre o pensamento filosófico, p. 19.

⁹ ADORNO, Theodor W. Observações sobre o pensamento filosófico, p. 25.

a esvazia de componentes subjetivos e a torna alheia à singularidade dos objetos, Adorno aposta na entrega do sujeito à experiência da realidade e na importância de que ele carregue consigo essa experiência para o conhecimento. E, contra a acusação de contaminação dessa forma de conhecimento por elementos irracionais da realidade, Adorno a assume afirmando que isso seria prejudicial apenas de acordo com o paradigma epistemológico do pensamento identificador, para o qual a essência da realidade é racional e a irracionalidade que não se submete à identificação deve ser eliminada para não obscurecer o conhecimento dessa essência. Ou seja, “[...] comparada com a racionalidade virtualmente desprovida de sujeito própria a um ideal de ciência que tem em vista a possibilidade de substituição de tudo por tudo, a parcela subjetiva junto à filosofia conserva um toque de irracionalidade”¹⁰. Os conceitos, cumprindo a função a eles proposta pela filosofia tradicional, devem reunir a identidade do real como se os objetos não fossem singulares, como se pudessem valer um pelo outro. Do mesmo modo, a ciência realiza seus experimentos e estabelece as leis que regem os fenômenos considerando que estes são invariáveis, tanto quanto as grandezas e relações matemáticas de que lança mão.

Quando separa a realidade em identidade e não identidade, eliminando esta, o pensamento dominante pretende sustentar a tese de que é capaz de conhecer toda a realidade, porque esta é reduzida àquilo que se submete à identificação. O não idêntico deixa de ser real e é considerado descartável por um conhecimento que busca ser total. Segundo Adorno, porém, outro aspecto em que a filosofia deve se distinguir da ciência é essa tendência à exaustividade do conhecimento, que a tradição ainda preserva e que a nova filosofia vai recusar. Em respeito à multiplicidade do real e ao caráter fugaz de seus momentos, o pensamento precisa abandonar a pretensão de explicar toda a realidade a partir de um princípio primeiro, pretensão que acaba invariavelmente eliminando, na teoria, diversas características da coisa que permanecem irreduzíveis na realidade. Adorno diz que “não cabe à filosofia ser exaustiva segundo o que é usual na ciência, reduzindo os fenômenos a um número mínimo de proposições”¹¹. O sistema formado por essas proposições não explica toda a realidade porque esta não se limita à forma sistemática. O pensamento filosófico tradicional só consegue postular a existência de um sistema do real, inspirado num modelo científico de conhecimento, abstraindo dele a diferença, condenando o singular à imposição do universal.

¹⁰ ADORNO, Theodor W. *Dialética negativa*, p. 42.

¹¹ *Ibidem*, p. 19.

O que une filosofia tradicional e ciência e as leva a condenar a singularidade é a obediência sem reservas às regras lógicas. “Sem dúvida ciência e filosofia têm sua afinidade na lógica”¹². Ambas são formas de conhecimento que não podem operar desconsiderando essas regras. Mas isso não deve levá-las obrigatoriamente a desconsiderar a não identidade do real. A proposta de Adorno é salvar o singular e superar a rigidez da lógica sem abandoná-la, através de um trabalho bem específico com a linguagem. Esse trabalho, apesar de complexo e difícil, pode ser realizado pela nova filosofia porque ela não se lança apressadamente sobre a realidade com a intenção de dominá-la, intenção essa comum à ciência e à velha filosofia.

O conhecimento científico e a práxis dominadora sobre a natureza, uma vez que se encontram sob essa urgência, possuem uma tendência para ocultar o singular e individual sob a universalidade abstrata do conceito identificador, mesmo que [sic] estando fora de toda dúvida que a vida da coisa não se esgota em sua fixação conceitual¹³.

Também sob esse aspecto, portanto, o projeto adorniano se distancia do procedimento científico e, consequentemente, diferencia-se da filosofia tradicional: a linguagem na nova filosofia se constitui a partir da experiência subjetiva e não impondo seu procedimento identificador sobre a singularidade das coisas. Contrapondo-se à separação absoluta entre sujeito e objeto, postulada pelo espírito científico acadêmico, o trabalho conceitual realizado por Adorno expressa, a todo o momento, o envolvimento do pensamento com a coisa pensada.

A linguagem deve ser a expressão da experiência, do encontro entre sujeito e objeto. Porque a linguagem não é anterior à matéria, do mesmo modo como o conceito não é anterior ao objeto, mas sim porque a linguagem surge da matéria como expressão e é assim que permite à matéria muda ter voz. Assim, a linguagem não deve ambicionar possuir a realidade, nem tampouco limitar-se a copiá-la como se fosse seu espelho. Precisa expressar a experiência subjetiva do real, objetivando-a em seus conceitos¹⁴.

Nesse ponto, o conteúdo filosófico do projeto adorniano coincide com a sua forma de apresentação, pois nele a linguagem serve não apenas à comunicação do seu pensamento, mas sobretudo à expressão de sua experiência singular. Conteúdo e forma estabelecem entre si uma relação dialética, de mútua determinação, assim como os pares

¹² AGUILERA, Antonio. *Lógica de la descomposición*. In: ADORNO, Theodor W. *Actualidad de la filosofía*. Traducción de José Luis Arantegui Tamayo. Barcelona: Paidós; I.C.E. de La Universidad Autónoma de Barcelona, 1991, p. 17. (tradução nossa)

¹³ ZAMORA, José Antonio. *Th. W. Adorno: pensar contra a barbárie*. Tradução de Antonio Sidekum. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2008, p. 185.

¹⁴ TAFALLA, Marta. *Theodor W. Adorno: una filosofía de la memoria*. Barcelona: Herder, 2003, p. 85. (tradução nossa)

conceituais de sujeito e objeto, particular e universal, história e natureza. A forma textual da filosofia, antes regida apenas pela lógica, passa a ser determinada também pelos conteúdos expostos, através da experiência do filósofo. Adorno defende que as palavras sejam portadoras da não identidade ao mesmo tempo em que realiza isso ao dizê-lo. Consequentemente, não é possível ler seus textos levando em conta estritamente a discursividade lógica, assim como requer a objetividade científica.

Lê-lo como ele não leu Hegel ou Heidegger, lê-lo como uma fileira de palavras, como estrutura de sentido, não contribui senão favorecendo as forças contra as quais se opôs. Tratar-se-ia de comparecer ante a pretensão de verdade de sua filosofia, ir desde a constelação histórica e textual da qual emerge até o núcleo no qual se prolonga ou explode. Adorno só pode ser lido experimentalmente, como ele o exigiu para Hegel¹⁵.

Ignorar os elementos que surgem com a experiência daquele que compõe o texto é ratificar a supressão do sujeito no processo do conhecimento e aceitar o conceito científico de verdade, segundo o qual se deve eliminar do objeto todas as suas características diferenciais. A linguagem é o meio através do qual o projeto adorniano consegue superar as dificuldades epistemológicas impostas pela aproximação da filosofia tradicional à ciência. Daí vem a necessidade de um trabalho textual extremamente elaborado: é a principal manifestação da recusa adorniana às pretensões positivistas de reduzir a filosofia ao método científico. Horkheimer, filósofo que sempre acompanhou de perto o desenvolvimento do pensamento do coautor da *Dialética do esclarecimento*, expõe com clareza essa imbricada relação entre a crítica epistemológica adorniana e o cuidado detalhista com a linguagem:

O que Adorno propriamente combateu é o positivismo. Assim se denomina a corrente filosófica segundo a qual somente a ciência é a verdade. À filosofia positivista interessa definir e alienar fatos, de modo que o conhecimento possa ser proveitoso em certos casos. Já para Adorno, cada matiz do idioma era importante para formar a verdadeira imagem da respectiva realidade em questão¹⁶.

Utilizar a riqueza da linguagem, explorar todas as nuances de significados das palavras, pode trazer uma dificuldade a mais para a composição do texto filosófico, bem como para a sua compreensão por parte do leitor. Porém, esse procedimento permite a expressão linguística de um contato maior do pensamento com a coisa no processo do conhecimento e, portanto, uma alteração do paradigma epistemológico da filosofia, que

¹⁵ AGUILERA, Antonio. Lógica de la descomposición, p. 26. (tradução nossa)

¹⁶ HORKHEIMER, Max. Conversación sobre Adorno. In: _____. *Teoría crítica*. Tradución de Juan J. Del Solar B. Barcelona: Barral, 1973, p. 222. (tradução nossa)

acaba diferindo bastante do modelo científico. Esse afastamento está na base da dicotomia entre investigação e interpretação. A filosofia que se propõe investigar a realidade permanece sendo científica, conferindo a seus postulados um caráter fechado e definitivo. Ela busca o sentido do real assim como a ciência busca as leis que regem o comportamento dos fenômenos. Não são diferentes, portanto, pelo fato de a filosofia tradicional necessitar de categorias mais gerais ou por ela ser mais abstrata do que as ciências, pois ambas recorrem ao mesmo procedimento e aos mesmos pressupostos. Adorno diz que o critério de distinção entre filosofia e ciência deve ser outro:

A diferença, muito mais profunda, radica em que as ciências particulares aceitam seus resultados, em todo caso seus últimos e mais fundamentais resultados, como algo ulteriormente insolúvel que descansa sobre si mesmo, enquanto a filosofia concebe já o primeiro resultado com o qual esbarra como um sinal que está obrigada a decifrar. Dito de uma forma mais simples: o ideal da ciência é a investigação, o da filosofia a interpretação¹⁷.

Para evitar a sua transformação em ciência, a filosofia precisa encarar cada questão posta pela realidade como um enigma que deverá então decifrar, através da reordenação dos elementos dessa questão. E quando reordena esses elementos, a nova filosofia tem consciência de que está apenas esboçando uma tentativa de responder à questão, de que pode não estar resolvendo-a definitivamente. A interpretação está sempre aberta a novas possibilidades de resposta para a questão. A investigação, por sua vez, é um modelo que busca um conhecimento conclusivo. A ciência e a filosofia tradicional, segundo esse modelo, procedem classificando os elementos da realidade, separando-os em essenciais ou dispensáveis, com a intenção de colocar cada coisa no seu devido lugar.

A teoria tradicional respeita a “departamentalização do espírito”¹⁸ não extrapolando o seu âmbito de atuação e atentando apenas para aquilo em que consegue encontrar a identidade. Exige que o sujeito também a respeite, restringindo-se a operar a classificação da realidade mediante conceitos. Nesse paradigma, não lhe é permitido utilizar a imaginação ou a intuição. Estas devem ser mantidas como âmbitos irracionais da subjetividade, que não se comunicam com a atividade conceitual nem interferem nela. As ciências, assim como a velha filosofia, “devem respeitar a divisão do trabalho, a alta especialização intelectual”¹⁹. E o que acabam por estabelecer, por fim, é o total

¹⁷ ADORNO, Theodor W. La actualidad de la filosofía, p. 87. (tradução nossa)

¹⁸ ADORNO, Theodor W. Caracterização de Walter Benjamin. [1963] In: COHN, Gabriel (Org.). *Theodor W. Adorno: sociologia*. 2. ed. Tradução de Flávio Kothe. São Paulo: Ática, 1994, p. 189.

¹⁹ AGUILERA, Antonio. Lógica de la descomposición, p. 16. (tradução nossa)

distanciamento com relação à arte e ao modo de se envolver com o real que é próprio a ela. Os cientistas e filósofos da tradição instituem a completa distinção entre o seu modo de proceder e o dos artistas.

3.1.2. *A filosofia e a arte*

A nova filosofia adorniana, afastando-se do modelo científico, mas sem deixar a esfera conceitual e lógica, nega a supressão do sujeito no conhecimento e a separação absoluta dos âmbitos da ciência e da arte. Para o filósofo, a relação entre esses dois âmbitos é bastante delicada, pois a aproximação de um ao outro não pode levar à supressão do que caracteriza cada um deles, não pode resultar em indiferenciação ou pseudomorfose, como acontece com os procedimentos da indústria cultural, mais científicos do que artísticos. Porém, quando pensa arte e ciência como compartimentos totalmente separados e incomunicáveis, o cientificismo dominante reafirma a eliminação do momento subjetivo do conhecimento: a possibilidade de experimentar livremente a realidade fica reservada ao artista, enquanto o cientista, no contato com os objetos, deve limitar a sua atividade a determinadas regras. Por isso, Adorno arrisca uma aproximação da filosofia à arte, sem abandonar a discursividade lógica. Dessa maneira pretende conferir ao sujeito, durante o processo do conhecimento, uma liberdade análoga à que ele possui na arte, para que então possa se entregar à experiência da realidade sem recortá-la como faz a teoria tradicional. O ponto de partida da nova filosofia, portanto, tem como referência o modelo da arte, em contraposição à inspiração científica da velha filosofia.

A partir dessa consideração, o esforço filosófico adorniano pode ser visto como uma tentativa de reverter o processo de redução da subjetividade, instituído pelo pensamento dominante, e de superar a divisão do espírito em compartimentos estanques. O sujeito deve tomar como exemplo a experiência estética no seu envolvimento com o real, atenuando a rigidez da discursividade lógica. Assim, o pensamento deixa de ser apenas identificação e assume novamente a capacidade de atentar para os fragmentos da realidade, graças à sua comunicação com o procedimento artístico. “Isso é possível porque na arte sobressai a dimensão sensitiva e expressiva que a razão recortada reprimiu em si mesma”²⁰. O cientificismo relegou ao produtor e ao

²⁰ ZAMORA, José Antonio. *Th. W. Adorno*, p. 220.

receptor das obras de arte a liberdade subjetiva que os permite sentir e expressar à sua própria maneira a singularidade dos objetos com os quais têm contato. Adorno quer devolver essa liberdade ao sujeito no processo do conhecimento para salvar a não identidade do real.

Com a permanência do momento de liberdade subjetiva na arte, o procedimento dela foi determinado de um modo que, por um lado, permite ao artista expressar em suas obras as características diferenciais das coisas que experimenta e, por outro lado, confere ao público a capacidade de reconhecer essa singularidade das obras. O artista não procede pela identificação da realidade, porque essa maneira do pensamento se relacionar com seu outro foi assumida pela teoria organizada e, com a separação entre ciência e arte, não passou a esta. É por isso que “na arte se salva a não identidade do não idêntico da natureza consigo mesmo. [...] Ela não elimina ou subsume o singular, os elementos individuais, os detalhes”²¹. Durante a experiência estética, o sujeito se deixa afetar por todas as características diferenciais da obra e essa objetividade plena irrompe subjetivamente. Tudo o que se passa nessa experiência é considerado como importante, sem exceção. Da mesma forma, na nova filosofia, nenhum elemento da realidade experimentada pelo sujeito deve ser descartado do conhecimento. Isso significa que, no histórico da experiência do real, deve constar o máximo de informações que se possa salvar. Cada momento dessa experiência pode ser imprescindível para formar um conhecimento mais completo e rico em detalhes, o que se opõe ao ideal de clareza e simplicidade do cientificismo vigente. Segundo esse ideal, as transformações pelas quais vão passando um objeto em sua história, isto é, seu devir, não são epistemologicamente interessantes, pois atrapalham a busca pelas características essenciais desse objeto.

O projeto adorniano se inspira no procedimento artístico porque, “[...] enquanto unidade paradoxal do desaparecido e conservado, a arte pode reter o historicamente condenado. [...] As obras de arte o fazem enquanto historiografia inconsciente, enquanto anamnese do derrotado, reprimido, talvez possível”²². E a nova filosofia, para salvar esse aspecto das coisas, realiza uma aproximação à arte. O não idêntico censurado pelo modelo científico de conhecimento passa a ter sua história preservada como nas obras artísticas. Nelas, o sujeito é livre para compor e expressar o histórico de seu envolvimento com os objetos, que depois pode ser recuperado pelo apreciador. Adorno

²¹ ZAMORA, José Antonio. *Th. W. Adorno*, p. 215.

²² *Ibidem*, p. 225.

estabelece até mesmo uma distinção de grau referente à capacidade dessas obras de cumprir com esse programa. Segundo ele, a arte moderna, ainda mais do que os procedimentos artísticos consolidados, consegue preservar os fragmentos do real por ter ela mesma um caráter fragmentário. A sua maneira específica de compor seu discurso contribui mais decisivamente com a defesa da não identidade frente à ditadura do pensamento identitário.

Na configuração paratática de seus elementos o singular e individual não é submetido a uma totalidade imposta. Assim é como essas obras de arte apontam para um conviver do diferente livre de dominação. Nesse sentido, podem ser vistas como modelos do não idêntico²³.

As obras da arte moderna exigem que o espectador não seja mero espectador. Muito pelo contrário, dispõem seus elementos para que ele seja obrigado a acompanhar os passos empregados pelo artista para a construção da obra e, muitas vezes, é levado mesmo a contribuir com o artista nesse processo de construção. Isso leva os indivíduos a adotarem um comportamento cognitivo ativo, ao qual eles estão desacostumados graças à redução da subjetividade disseminada pela teoria tradicional. Esse é o diferencial da arte moderna, que está sempre desenvolvendo novos procedimentos artísticos, em relação à arte restauradora, que lança mão apenas de procedimentos fixados previamente. Nesta, fica comprometida a mediação que deve haver durante a apreensão da obra pelo público. Para Adorno, é totalmente alheio à arte um procedimento imediato de apreensão da estrutura de uma obra: a experiência estética é uma forma ativa de conhecimento e inteiramente distinta tanto da postura epistemológica tradicional de limitação do sujeito quanto da suposição, feita pela indústria cultural, do público artístico como meros consumidores das obras.

A contrapartida da presença do processo mediador na obra artística consiste em que ela não é mera coisa desfrutável, não se presta ao simples consumo. A relação a ser estabelecida com ela não é de consumo, mas de apropriação. E esta se faz mediante um trabalho específico, de reprodução ativa de sua “lei formal”, da sua lógica interna particular²⁴.

Isso nos permite compreender a denúncia adorniana dos produtos da indústria cultural como não artísticos: ao invés de promoverem a subjetividade, como é próprio à arte, eles perpetuam a defesa de um comportamento passivo por parte dos indivíduos e a minimização da contribuição destes no conhecimento da realidade que os envolve, tal

²³ ZAMORA, José Antonio. *Th. W. Adorno*, p. 215.

²⁴ COHN, Gabriel. Adorno e a teoria crítica da sociedade. In: _____. (Org.). *Theodor W. Adorno: sociologia*. 2. ed. São Paulo: Ática, 1994, p. 21.

como na filosofia tradicional e na ciência organizada. Trata-se, então, de uma tentativa de levar os ideais científicos para dentro dos procedimentos da arte, o que acaba fazendo-a perder seu caráter artístico e a sua condição de representante do singular. A aproximação da arte à ciência é, assim, convenientemente responsável por desabilitar a sua capacidade, tão admirada por Adorno, de efetuar a crítica da configuração social que submete o individual ao universal. Uma obra de arte autêntica nega a sociedade em que foi produzida a partir de dentro desta, juntamente com o modelo epistemológico que rejeita o não idêntico. Na filosofia adorniana, a produção artística indica a possibilidade da existência de uma sociedade justa com toda a particularidade, tanto dos objetos quanto dos sujeitos, bem como “da possibilidade de um conhecimento que não seja fundamentalmente falsificador da realidade. Daí a pressuposta quase identidade entre a produção da obra de arte e a do trabalho intelectual em geral, inclusive a filosofia”²⁵.

Quando estabelece a arte como modelo de aproximação de seu projeto filosófico, Adorno visa um elemento específico do procedimento artístico: a mimesis. O comportamento mimético é um modo de se relacionar com a realidade através da imitação gestual desta, levando em consideração, portanto, a sua materialidade. Com a redução subjetiva e a departamentalização do espírito, esta dimensão do conhecimento permaneceu apenas na arte, onde se permite livre vazão a tudo o que foi reprimido pelo cientificismo. “Tanto na produção da arte como na sua recepção condensa-se a dimensão somático-corporal da experiência”²⁶. Isso significa que ambos, artista e espectador, têm condições de atentarem para o aspecto material dos objetos, tornando-se modelos exemplares para a constituição subjetiva pretendida pela nova filosofia. A ampliação da atividade do sujeito pelo acréscimo do comportamento mimético permite-lhe aproximar-se da realidade sem suprimir dela os aspectos sensível e histórico. Com isso, Adorno busca estabelecer uma racionalidade mimética que, além de expandir as concepções de razão e de objetividade da teoria tradicional, também limita a influência que o ideal científico exerce sobre a filosofia. É uma maneira de combater o domínio do pensamento identificador sobre as outras dimensões da racionalidade mais afeitas à corporeidade dos sujeitos e à materialidade dos objetos. Tafalla descreve da seguinte maneira a pertinência da virada epistemológica que a nova filosofia representa, através

²⁵ DUARTE, Rodrigo. Apuros do particular: uma leitura de *Minima Moralia*. In: _____. *Adornos: nove ensaios sobre o filósofo frankfurtiano*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1997, p. 159.

²⁶ ZAMORA, José Antonio. *Th. W. Adorno*, p. 231.

do entrelaçamento dos conceitos de mimesis, objetividade, corporeidade e materialidade:

Se todas as faculdades humanas necessitam de um comportamento mimético, Adorno insiste em sua importância para o conhecimento. A epistemologia adorniana se propõe liberar a razão dos interesses subjetivos para que alcance um conhecimento objetivo, e uma maior objetividade não se alcança com um maior grau de abstração, eliminando o mais contingente do indivíduo, mas justamente recuperando a materialidade do indivíduo, que lhe permite por afinidade aproximar-se e compreender os objetos materiais. É assim que a própria corporeidade do ser humano e a cumplicidade que se lhe revela com a materialidade dos objetos, e especialmente com a corporeidade de outros seres humanos e com a natureza, conseguem corrigir as tendências mais abstratas e formais da razão e aproximá-la àquilo que pretende conhecer. A tomada de consciência do indivíduo de que ele não é puro espírito superior ao mundo material que deseja conhecer, mas que faz parte dele, que ele é um corpo dentro de um espaço e de um tempo, um corpo que sente dor e prazer, frágil, efêmero e mortal, lhe concede uma compreensão da realidade muito mais objetiva e verdadeira²⁷.

Deposto o pensamento que recorta a realidade e extirpa violentamente a não identidade dela, é permitido ao sujeito deixar-se determinar pelos objetos que vai encontrando em sua experiência, bem como registrar toda a história deles, construindo uma verdade muito mais completa do que permite o ideal científico. E somente conjugando-se com a mimesis é que a racionalidade discursiva conseguirá se ampliar e, desse modo, possibilitar a construção de um conhecimento que faça justiça à experiência não recortada do real.

Se para o conhecimento se torna indispensável a experiência, que o sujeito se abra à coisa e se deixe afetar por ela, a partir de uma receptividade e um olhar crítico alheios a toda vontade de domínio, é a mimesis que facilita esse encontro e o redescobrimento das afinidades entre sujeito e objeto. Por isso mesmo, o conhecimento dos objetos no maior grau de detalhe é factível graças à união da capacidade de análise e da precisão da razão com a aproximação aos objetos presenteada pela mimesis. Ambas dão lugar ao que Adorno chama de “diferencialidade”²⁸ e que realiza o ideal benjaminiano de um conhecimento micrológico, que se aprofunda nas particularidades e nos matizes mais ínfimos de cada objeto²⁹.

A mimesis relembra o sujeito de que é ele mesmo também objeto quando o leva a sair de si mesmo e a entrar em contato com os objetos à sua volta. O sujeito, antes encerrado em sua própria prisão, passa a se enriquecer com a diferença do outro e o pensamento altera o foco da sua atenção da identidade para a não identidade. Os objetos

²⁷ TAFALLA, Marta. *Theodor W. Adorno*, p. 164-165. (tradução nossa)

²⁸ O termo utilizado por Tafalla é “*diferenciación*”, mas foi aqui traduzido por diferencialidade não só para combinar com a tradução da *Dialética negativa* de Marco A. Casanova, mas também porque o termo parece indicar, graças ao sufixo “*idade*”, mais do que a diferenciação, a capacidade do pensamento de perceber a diferenciação.

²⁹ *Ibidem*, p. 165.

exibem sua riqueza de detalhes e de características que os tornam diferentes uns dos outros. São os objetos, portanto, que motivam a diferencialidade do sujeito, isto é a sua capacidade de perceber a diferenciação entre eles. O movimento do conhecimento se inverte na nova filosofia: não é o sujeito que conhece os objetos, mas estes é que o determinam a conhecê-los segundo a sua própria configuração. Não obstante os esforços da ciência e da filosofia tradicional, a conformação da realidade insiste em que se deve conhecê-la em suas nuances mais sutis. Adorno diz:

O ideal do diferenciado e nuançado, que o conhecimento nunca esqueceu totalmente até os mais recentes desenvolvimentos, apesar de todo “*science is measurement*”, não se relaciona somente com uma capacidade individual, dispensável para a objetividade. Ele recebe seu impulso da coisa. Diferenciado é aquele que, na coisa e em seu conceito, ainda consegue distinguir o mais ínfimo que escapa ao conceito; somente a diferencialidade alcança o mais ínfimo. Em seu postulado, ou seja, no postulado da faculdade da experiência do objeto – e a diferencialidade é a sua experiência transformada em forma de reação subjetiva –, o momento mimético do conhecimento, o momento da afinidade eletiva entre aquele que conhece e aquilo que é conhecido, encontra refúgio³⁰.

Quando os objetos determinam o sujeito a pensar a não identidade deles, levam-no a alcançar a particularidade que não cabe em conceitos. Isso significa que o recurso da nova filosofia ao comportamento mimético preservado na arte tem como consequência uma mudança no trabalho conceitual, na linguagem. Na filosofia tradicional, como na ciência, um conceito funciona como uma peneira, selecionando os elementos mais graúdos da realidade e deixando passar as miudezas. Abstraindo as sutis características dos objetos, fica com o que interessa: a identidade que salta à vista. Já na nova filosofia, o resgate da mimesis para o conhecimento resulta em uma ampliação da racionalidade e da liberdade subjetiva, o que permite, por sua vez, a utilização dos conceitos com sua significação ampliada através da sua configuração constelativa. A constelação mimetiza a realidade e cada conceito passa a carregar uma multiplicidade de detalhes do objeto a que se refere, convertendo-se em signo da diferenciação. Essa transformação linguística é requerida pela transformação epistemológica realizada pelo projeto adorniano, porque “[...] para a filosofia a sua apresentação não é algo indiferente e extrínseco, mas imanente à sua ideia. Seu momento expressivo integral, mimético-aconceitual, só é objetivado por meio da apresentação – da linguagem”³¹.

³⁰ ADORNO, Theodor W. *Dialética negativa*, p. 46.

³¹ *Ibidem*, p. 24.

Se a nova filosofia rejeita o ideal científico de simplicidade e clareza ao assumir um compromisso com a diferença, torna o pensamento mais complexo e assim também a sua expressão. O filósofo quando escreve deve desenvolver um trabalho extremamente minucioso com os conceitos para conseguir fazê-los se comportar de forma mimética, imitando linguisticamente a singularidade das coisas.

Enquanto escritor, far-se-á a experiência de que, quanto mais precisa, conscienciosa e adequadamente se expressa, o resultado literário será avaliado como mais dificilmente compreensível; enquanto que, tão logo se expressa de modo relaxado e irresponsável, se é recompensado com uma certa compreensão. [...] Contemplar, na expressão, a coisa, em vez da comunicação é suspeito: o que é específico, ainda não tomado emprestado ao esquematismo, parece brutal, um sintoma de extravagância, quase de confusão³².

Adorno relaciona, portanto, a intenção de expressar a não identidade com a necessidade de explorar a complexidade da linguagem, que resulta em dificuldade de compreensão do texto. Para ele, a capacidade de expressão da diferença é incompatível com a comunicabilidade da linguagem, pelo menos de acordo com a concepção de comunicação imposta pelo cientificismo, que preza pelo entendimento do leitor, à custa da eliminação do não idêntico. Uma constelação conceitual, em contrapartida, comunica muito mais elementos da realidade do que o permite a mera lógica discursiva, sendo, por isso, mais difícil de acompanhar. Ou seja, a leitura dos textos da nova filosofia é diferente em relação à filosofia tradicional. Ela exige do leitor uma postura ativa e um esforço de compreensão que destoam da redução subjetiva imposta pela teoria tradicional. Adorno vê ainda essa facilitação da leitura como mais um mecanismo de limitação das capacidades cognitivas dos indivíduos, rebatendo as críticas contra a dificuldade premeditada dos seus textos. Conta a seu favor o testemunho de Horkheimer, quando este diz que ele

[...] não estava convencido de poder formular verdades mediante respostas simples a perguntas simples. A verdade pode se expressar em cada caso somente de forma sumamente diferenciada. Em sua opinião, toda obra especulativa deveria ser uma obra de arte; daí que, para Adorno, a língua foi infinitamente mais importante na filosofia do que para a maioria dos professores que atualmente exercem a docência³³.

As repreensões dirigidas até hoje a Adorno, por ele dificultar a leitura de seus textos, ignoram a crítica epistemológica que subjaz a essa sua postura: a complexidade

³² ADORNO, Theodor W. *Minima Moralia: reflexões a partir da vida danificada*. [1951] Tradução de Luiz Eduardo Bicca. São Paulo: Ática, 1992, p. 128.

³³ HORKHEIMER, Max. Conversación sobre Adorno, p. 222. (tradução nossa)

da realidade impõe uma concepção de verdade não mais pautada pela simplicidade na elaboração de proposições e argumentos; não se pode chegar à verdade automaticamente, percorrendo uma linha de raciocínio predeterminada. Na nova filosofia, a diferenciação migra para dentro da verdade e fica sob a responsabilidade da linguagem expressar o seu caráter complexo, o que ela consegue realizar mediante uma aproximação à arte. Os textos filosóficos assumem a tarefa, proposta por Adorno, de assimilar o comportamento mimético exemplificado na produção artística, para tentar expressar o não idêntico, mesmo sabendo que a linguagem não pode abandonar o princípio da identidade. Adorno é consciente desse paradoxo, mas não se detém por isso. A menor possibilidade de deixar falar o singular é estímulo suficiente para o esforço da nova filosofia.

3.1.3. A relação da filosofia com a ciência e com a arte

A nova filosofia e a arte coincidem em sua postura crítica do cientificismo dominante. Ambas admitem o comportamento mimético do sujeito como meio de alcançar o não idêntico, eliminado do conceito pela racionalidade discursiva, e de levá-lo a fazer parte do conhecimento. “Tanto a arte quanto a filosofia podem ser vistas como um processo de revisão racional contra a racionalidade”³⁴ que gera uma alteração nas concepções de objetividade e de verdade, ampliando-as para receberem as qualidades diferenciais dos objetos trazidas pela experiência subjetiva. O modelo epistemológico adorniano permite ao pensamento manter sua atenção nos objetos de maneira mais delongada, para que estes possam mostrar sua riqueza de detalhes, como na arte. Segundo Adorno, “a concentração do pensamento confere ao pensar produtivo uma propriedade que o clichê lhe nega. Ele se deixa comandar, nisso não deixando de assemelhar-se à assim chamada inspiração artística, na medida em que nada o distrai da coisa”³⁵. E o filósofo assume essa aproximação em relação ao procedimento artístico ao invés de reprimi-la, como o faz a teoria organizada através da departamentalização do espírito.

Entretanto, apesar da comunicação que estabelece entre esses dois âmbitos do espírito, a racionalidade discursiva e o comportamento mimético, Adorno não afirma que eles são indistintos. O que o filósofo pretende é, mais uma vez, que eles se regulem

³⁴ ZAMORA, José Antonio. *Th. W. Adorno*, p. 220.

³⁵ ADORNO, Theodor W. Observações sobre o pensamento filosófico, p. 19.

e se complementem em sua oposição. Por isso, a nova filosofia não os confunde, mas sim os submete a uma relação dialética de mútua determinação. Isso significa que não haverá uma dominação da mimesis sobre a racionalidade, nem uma estetização da filosofia. “Adorno, que não foi um artista de domingo nem um mero aficionado pela arte, como artista competente e bom conhecedor, nega que a filosofia possa ser arte ou deva estar à sombra da arte”³⁶. Ele se qualifica a fazer essas considerações pelo seu próprio critério da crítica imanente: pondera sobre as atividades e procedimentos da filosofia e da arte com a autoridade de quem se envolve a todo o momento com ambas.

Portanto, não ocorre uma inversão da separação, estabelecida pelo cientificismo, entre os aspectos próprios à arte e à filosofia. O procedimento artístico continua sendo predominantemente mimético. A filosofia não abre mão da racionalidade de inspiração científica. Apenas procura limitar a sua tendência à identificação total da realidade, tendência que foi alimentada pelo afastamento da racionalidade com relação à mimesis e que só pode ser revertida através da reaproximação entre elas. Adorno até mesmo atenta para o cuidado de não se exagerar nessa limitação da racionalidade pela mimesis, sob o risco de a filosofia recair numa irracionalidade exacerbada, que bloquearia as suas intenções cognitivas. Ele diz: “a filosofia que quisesse imitar a arte, que quisesse ser por si mesma obra de arte, arriscaria a si mesma”³⁷.

Não deixa de ser difícil encontrar para a filosofia a medida do equilíbrio entre as dimensões do espírito que caracterizam a arte e a ciência, mas o projeto adorniano esboça uma tentativa de realizá-lo. A filosofia deve compartilhar com a arte a insistência no objeto, mas deve se distinguir dela pelo recurso ao conceito e à lógica, como faz a ciência.

[...] Na medida em que o pensamento filosófico conserva um momento mimético, ele pode transcender o pensamento conceitual e se aproximar da arte, reservando-se bem, entretanto, de imitá-la, pois uma filosofia que deseje tornar-se uma obra de arte renegar-se-ia a si mesma. A filosofia e a arte opõem-se por seu método, mas coincidem por seu conteúdo de verdade: contra a ciência e a filosofia da identidade, ambas afirmam que “a verdade não é *adequatio*, mas afinidade”, ocorrência de afinidade entre o pensamento que se dá – em oposição ao pensamento que toma – e o objeto contemplado – em oposição ao objeto subsumido. A mimesis, enquanto forma de racionalidade estética que a filosofia partilha com a arte, designa ao mesmo tempo a relação ideal – não formal e não instrumental, sensual e receptiva,

³⁶ AGUILERA, Antonio. *Lógica de la descomposición*, p. 14. (tradução nossa)

³⁷ ADORNO, Theodor W. *Dialética negativa*, p. 21.

expressiva e comunicativa – entre o sujeito e o objeto, assim como o resultado dessa relação³⁸.

Tanto a arte como a nova filosofia consideram verdadeiros os pensamentos que conseguem, através do procedimento mimético, estabelecer uma afinidade entre o sujeito e o objeto, sendo que estes permanecem distintos um do outro, mesmo depois de sua aproximação. Com esse movimento, Adorno leva seu projeto a se afastar da concepção de verdade da filosofia tradicional, pois essa concepção de inspiração científica requer uma adequação do pensamento à realidade, mas que acaba se constituindo como uma adequação forçada da realidade ao pensamento. O sujeito, perante a dificuldade de acompanhar a multiplicidade da realidade apenas com a discursividade lógica, passa a reduzi-la ao que ela possui de idêntico e considera a diferença como não real, sendo esta eliminada do conhecimento apesar de irredutível nos objetos. Esse resultado da aproximação da filosofia tradicional exclusivamente ao procedimento científico lhe é prejudicial. Por isso, “Adorno, que não foi um filósofo que refletiu a partir de fora sobre as ciências sociais ou que as tomou como substitutas da filosofia, [...] nunca considerou que a filosofia fosse uma ciência ou que deva se submeter a critérios científicos”³⁹.

Assim como seu envolvimento com os procedimentos artísticos o autorizavam a negar a pseudomorfose da filosofia em arte, a sua prática científica lhe permitia dizer que a ciência não deveria ser tomada como modelo para a filosofia. A relação que deve haver entre elas é de cooperação. Para Adorno, a filosofia necessita sempre da comunicação com a ciência, apesar da distinção que elas devem guardar entre si, pois, caso contrário, fecha-se em sua própria história. Como as ciências particulares estão continuamente envolvidas com a concretude do real, elas podem desempenhar a importante função de intermediar a relação entre o pensamento filosófico e os objetos. O próprio Adorno realizou esse programa ao lançar mão da sociologia e da psicologia em seu projeto filosófico, o que lhe valeu a pecha de não filósofo. Ele diz:

Não me parece que a filosofia deva desistir outra vez do contato com as ciências particulares ou afrouxar essa ligação que, por fim, voltou a conquistar e que se deve contar entre os resultados mais afortunados da mais recente história da filosofia. Ao contrário. Plenitude material e concreção dos problemas são algo que a filosofia só poderia tomar do estado contemporâneo das ciências particulares. Tampouco se lhe poderia permitir elevar-se acima

³⁸ VANDENBERGHE, Frédéric. Theodor W. Adorno: antisystème et réification. In: _____. *Une histoire critique de la sociologie allemande: aliénation et réification*. Tome II: Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas. Paris: La Découverte, 1998, p. 74-75. (tradução nossa)

³⁹ AGUILERA, Antonio. *Lógica de la descomposición*, p. 16. (tradução nossa)

das ciências particulares, tomando os “resultados” destas como algo acabado e meditando sobre eles a uma distância prudente, já que os problemas filosóficos se encontram a todo o momento e, em certo sentido, indissolivelmente encerrados nas questões mais definidas das ciências particulares⁴⁰.

Não obstante as críticas a Adorno, a imbricação entre os conteúdos filosóficos e científicos nem ao menos possuem a capacidade de transformar a filosofia em ciência. O que poderia causar essa transformação seria o avanço da influência dos procedimentos científicos sobre os procedimentos filosóficos, algo que ele não só evita cautelosamente como combate de forma severa. Os problemas que a nova filosofia se propõe resolver através da interpretação podem ser os mesmos que as ciências investigam. A defesa adorniana é pela compreensão da necessidade de a filosofia tomar os produtos das investigações científicas mais avançadas como elementos para os seus modelos interpretativos, produzidos mediante uma associação da racionalidade ao comportamento mimético. “Do que se trata é de mostrar que é possível uma mediação entre mimesis e racionalidade”⁴¹.

A nova filosofia é, sob esse aspecto, uma tentativa de reunir o que é próprio à arte e à ciência, depois da departamentalização do espírito promovida por esta. Horkheimer diz que Adorno “não era filósofo porque a filosofia significara para ele uma disciplina, um ramo ou uma especialidade, mas porque a considerava como o esforço por organizar a ciência e a arte”⁴². É a própria crítica epistemológica adorniana que conduz a essa comunicação pacífica entre dois âmbitos antes absolutamente opostos. É interessante notar como essa crítica consegue captar de forma precisa que o processo de classificação da realidade, empreendido pela teoria tradicional, volta-se sobre a própria racionalidade, retirando-lhe seu aspecto mimético e atribuindo-o exclusivamente à arte. A razão guiada pelo cientificismo mutila-se a si mesma e não apenas a realidade. O resultado é o estabelecimento de ciência e arte como compartimentos totalmente isolados um do outro. Mas esse diagnóstico adorniano não leva à defesa da união entre eles:

A separação entre ciência e arte é irreversível. [...] Com a objetivação do mundo, resultado da progressiva desmitologização, a ciência e a arte se separaram; é impossível restabelecer com um golpe de mágica uma consciência para a qual intuição e conceito, imagem e signo, constituam uma

⁴⁰ ADORNO, Theodor W. La actualidad de la filosofía, p. 86. (tradução nossa)

⁴¹ ZAMORA, José Antonio. *Th. W. Adorno*, p. 231.

⁴² HORKHEIMER, Max. Homenaje a Adorno. In: _____. *Teoría crítica*. Tradución de Juan J. Del Solar B. Barcelona: Barral, 1973, p. 225. (tradução nossa)

unidade. A restauração dessa consciência, se é que ela alguma vez existiu, significaria uma recaída no caos⁴³.

Portanto, assim como deve ocorrer na relação entre filosofia e arte, também a ciência não se tornará uma forma estética, não abdicará de sua conceitualidade. “Mas, embora arte e ciência tenham se separado na história, não se deve hipostasiar o seu antagonismo”⁴⁴. Faz-se necessário negar a intenção da velha filosofia e exigir o contato da racionalidade discursiva com o comportamento mimético, dos produtos da ciência com o procedimento artístico.

O conhecimento requer, assim, a colaboração entre razão e mimesis que o projeto ilustrado não tolerou. A tradição filosófica eliminou progressivamente a mimesis do conhecimento; tanto ela quanto as ciências foram monopolizadas por uma razão cada vez mais abstrata e esquecida de suas origens naturais. Enquanto isso, foi a arte que ofereceu refúgio à mimesis e salvaguardou dessa maneira outra forma de conhecimento. Por isso, a verdade da filosofia e da arte precisam reencontrar-se⁴⁵.

Renunciar a uma maneira do pensamento se relacionar com a realidade que pressupõe a dominação desta significa, em última análise, construir um modelo de aproximação entre ciência e arte consciente da insuperável diferença entre elas. Esse modelo é que servirá de inspiração para a nova filosofia.

3.2. Discursividade: música contra lógica

3.2.1. A filosofia e a música

Em sua preocupação de alcançar a singularidade dos objetos, Adorno propõe uma aproximação da filosofia ao comportamento mimético salvaguardado na arte. Porém, há especificamente uma arte que, por seu caráter próprio, consegue de modo mais adequado realizar a intenção da nova filosofia: a música. E não será apenas o bem conhecido envolvimento de Adorno com essa manifestação artística que o levará a tomá-la como modelo para o filosofar. Podemos concordar com Cohn quando ele diz que “esse homem habituado a ‘pensar com os ouvidos’ era mesmo antes de mais nada um músico; e suas demais atividades, ainda que sem perderem seu peso específico,

⁴³ ADORNO, Theodor W. O ensaio como forma. [1954-1958] In: _____. *Notas de literatura I*. Tradução e apresentação de Jorge M. B. de Almeida. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2003, p. 20.

⁴⁴ Ibidem, p. 22.

⁴⁵ TAFALLA, Marta. *Theodor W. Adorno*, p. 166. (tradução nossa)

trazem a marca disso”⁴⁶. Certamente, esse aspecto da sua vivência permitiu um conhecimento dos procedimentos musicais que o influenciaram na construção de seu projeto filosófico. Mas deve ser feita a ressalva de que a crítica epistemológica adorniana é o principal motivo dessa aproximação entre música e filosofia.

O conhecimento precisa voltar-se para o particular, que, segundo o filósofo, é muito mais acessível à capacidade auditiva do que à visão. Por isso, “Adorno é todo ouvido, audição sensível àquilo que a menor célula temática anuncia como desenvolvimento possível”⁴⁷. Ele se contrapõe à supremacia do modelo visual proposto pelo cientificismo, que preza pela observação da realidade. Essa observação é transformada em texto, cuja leitura deveria levar o leitor a conhecer o real. O problema é que os momentos singulares e provisórios de um objeto, que constituem a maior parte dele, não cabem nos conceitos produzidos através da identificação. Para tentar solucionar essa dificuldade encontrada na tradição, Adorno pensa numa filosofia que não se pauta mais pelo procedimento científico sem, no entanto, abandonar sua pretensão ao conhecimento, deixando-a apenas a cargo dos cientistas. Ele diz que

a filosofia não é ciência, nem poesia pensante – à qual o positivismo gostaria de degradá-la com um oxímoro estúpido –, mas uma forma tanto mediatizada quanto destacada daquilo de que é diversa. Seu elemento provisório, porém, não é outra coisa senão a expressão do inexprimível que ela comporta nela mesma. Nesse ponto, ela é verdadeiramente como uma irmã da música. O provisório quase não pode ser exposto com palavras; isso pode ter levado a os filósofos passarem por cima dele, com exceção talvez de Nietzsche⁴⁸.

Consciente da violência cometida pelos conceitos contra a singularidade, bem como da impossibilidade da filosofia deixar de utilizá-los, Adorno toma como exemplo de organização dos elementos textuais os procedimentos que os músicos utilizam para compor suas obras. Isso porque, nestas, não deve haver hierarquia entre os elementos composicionais, mas uma estruturação preocupada com as relações entre todos eles, de modo a permitir que todas as suas nuances mais ínfimas sejam desenvolvidas plenamente. Na nova filosofia, de maneira análoga, a disposição constelativa dos conceitos deve minimizar a eliminação da diferenciação dos objetos, ao garantir que a multiplicidade de significados das palavras não seja limitada antes de ser inserida no texto.

As constelações giram em torno da coisa em repetidas tentativas de aproximação que explicitam matizes novos da experiência do objeto.

⁴⁶ COHN, Gabriel. Adorno e a teoria crítica da sociedade, p. 8.

⁴⁷ Ibidem, p. 18.

⁴⁸ ADORNO, Theodor W. *Dialética negativa*, p. 99.

Poderíamos dizer que se substitui ou ao menos se complementa um esquema mental “vertical” por outro “horizontal”. Em vez de subsumir os objetos singulares sob uma espécie superior por meio de um processo de abstração, as constelações permitem fazer justiça à singularidade da coisa por meio de diferenciações *qualitativas*. Um dos modelos da constelação conceitual é encontrado nas composições musicais⁴⁹.

Portanto, para que o texto possa se aproximar das coisas, é preciso afrouxar a rigidez das regras que levam os conceitos a abstrair delas a não identidade, a exemplo das regras de composição que permitem distender cada elemento do discurso musical em todas as suas possibilidades de variação. O conceito, como unidade elementar do texto, não pode ter um estatuto cognitivo mais elevado do que o próprio objeto que busca representar, pois é mais simples do que este. Pelo contrário, deve fazer-se à altura da riqueza de características diferenciais do objeto, mantendo consigo seus vários significados.

3.2.2. *A inadequação da lógica à complexidade do objeto*

Na filosofia tradicional, quando um conceito é gerado e a não identidade do objeto a que ele se refere é eliminada, perde-se uma grande quantidade de significados sedimentados pela história em uma única palavra. E na lógica formal é “onde tem maior efeito a tendência do pensamento identificador para fazer desaparecer a gênese do conceito e a dimensão dinâmico-histórica de sua produção”⁵⁰. O motivo que leva a isso é a necessidade de se estabelecer apenas um significado para cada palavra, de manter um conceito sempre idêntico a ele mesmo no desenvolvimento do discurso. A desobediência a essa regra acarreta o surgimento de contradições e complicações dentro do texto. Mas, com a perda dos significados das palavras, também são perdidas as diferentes feições dos objetos, o seu devir. Garantia de compreensibilidade e de comunicabilidade do discurso, o ideal lógico de simplicidade ignora a complexidade da realidade de que fala e, em seu comportamento dominador, chega a impor essa simplicidade a ela. Por isso é que a filosofia tradicional se julga capaz de construir um sistema conceitual capaz de explicar a realidade como um todo, o que se dá mediante a distinção entre a essência e os acidentes, segundo a qual estes são dispensáveis para o conhecimento.

⁴⁹ ZAMORA, José Antonio. *Th. W. Adorno*, p. 229.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 190.

A consequência para o pensamento é que a história do surgimento de um conceito perde a relação com a sua validade lógica. Com isso, um conhecimento verdadeiro não precisa fazer referência a seu objeto, pelo menos não em sua configuração integral, mas apenas como objeto recortado. Um raciocínio é válido quando é linear e segue à risca as regras lógicas, não quando busca acompanhar as intermitências do real. Para a filosofia tradicional, que tem na lógica a sua instância reguladora máxima, o critério de validade é interno ao pensamento e desconsidera a necessidade da relação deste com aquilo que ele não é e que procurava inicialmente conhecer.

Adorno, em contrapartida, sustenta que “a linearidade e a simplicidade não são ideais inquestionáveis quando a coisa é complexa”⁵¹. Ele já se opõe a esses ideais quando estabelece como ponto de partida para sua filosofia a entrega do pensamento à experiência do real, antes de qualquer outra coisa: quando o sujeito se abre a essa experiência, ele percebe que “o objeto contrapõe-se à unidade simplista e sistemática de frases interligadas”⁵². Descortina-se uma realidade infinitamente rica em detalhes que o leva a considerar inadequado o conhecimento simplificado proposto pela teoria tradicional. Essa percepção diferenciada da realidade é que impulsiona uma reconsideração do estatuto da lógica e do modo como ela deve participar na produção e transmissão do conhecimento, pois Adorno vê essa disciplina como uma tentativa de ordenar de forma rígida algo que é desprovido de ordem, através da imposição de algumas regras.

O princípio da não contradição vai proibir que a desordem do real invada o pensamento. Segundo essa regra, o sujeito fica impossibilitado de se deixar guiar pelo objeto quando se empenha em conhecê-lo. Mas, na tentativa de salvar o sujeito da desordem e da instabilidade do real, a disciplina da lógica acaba reduzindo ambos, sujeito e objeto, e mantendo-os separados, o que falseia a intenção inicial que era o conhecimento. Essa regra proíbe exatamente o que a nova filosofia pretende instituir: a entrega do sujeito ao objeto, que passa a determinar o procedimento cognitivo daquele de forma diferente de acordo com a ocasião.

O princípio da identidade é o responsável por simplificar a realidade. Ele transforma em invariáveis os objetos que estão a todo o momento variando sua configuração. A filosofia tradicional não nega que haja a transformação, mas afirma que

⁵¹ ADORNO, Theodor W. Sobre a lógica das ciências sociais, p. 50.

⁵² Ibidem, p. 47.

ela é dispensável ao conhecimento ou, em outros termos, que ela não é real. A variação seria apenas aparente, não interferindo na estrutura fundamental da realidade, na sua essência imutável. Essa necessidade de trabalhar com invariáveis é afim ao cientificismo matematizante que serve de modelo para a velha filosofia. O conceito tem o mesmo estatuto do número. Mas apesar de discordar da eliminação do não idêntico variável, Adorno sabe que não pode se desfazer dessa regra do pensamento. O que ele pretende é suspender a absolutização dela e não tornar-se um relativista para quem nada é igual a nada.

Somente um relativismo pueril contesta a validade da lógica formal ou da matemática, tratando-a, porque veio a ser, como efêmera. A questão é apenas que os invariantes cuja invariância é algo produzido não podem ser arrancados daquilo que varia, como se se tivesse então a verdade nas mãos. Essa verdade cresceu juntamente com aquilo que possui um teor coisal, que se altera, e sua imutabilidade é o engano da *prima philosophia*⁵³.

O princípio do terceiro excluído expressa, já em seu nome, o movimento que realiza: ele exclui a possibilidade de se pensar algo em sua não identidade. Ele nega terminantemente que a realidade seja contraditória e, assim, abre caminho à sua identificação total. Tudo pode ser subsumido em conceitos, segundo a filosofia tradicional. Ela cria um sistema, uma totalidade conceitual, que julga substituir a totalidade do real, satisfazendo ilusoriamente sua pretensão de alcançar o conhecimento absoluto. “Todavia, como aquela totalidade se constrói de acordo com a lógica, cujo núcleo é formado pelo princípio do terceiro excluído, tudo o que não se encaixa nesse princípio, tudo o que é qualitativamente diverso, recebe a marca da contradição”⁵⁴. Esta não é nada mais que a visão do pensamento identificador sobre a não identidade eliminada que, como permanece irreduzível na realidade, denuncia o caráter de aparência da totalidade conceitual. O projeto adorniano é a transformação dessa denúncia em uma nova concepção epistemológica, que se vê na necessidade de buscar uma alternativa para a absolutização da lógica.

Tornados absolutos, esses três princípios forçam a realidade a assumir uma configuração ordenada, fundada na unidade e na identidade. Com isso, “a harmonia uníssona da ordem lógica dissimula a essência antagônica daquilo sobre o que se impõe”⁵⁵. E essa imposição acaba voltando sobre o próprio sujeito. Como este é também objeto, perde a sua não identidade e historicidade. Assim, os princípios lógicos

⁵³ ADORNO, Theodor W. *Dialética negativa*, p. 41-42.

⁵⁴ Ibidem, p. 13

⁵⁵ ADORNO, Theodor W. *O ensaio como forma*, p. 35.

definem a unidade abstrata da subjetividade como possibilidade de subsunção de toda a realidade. Não só a realidade, mas também o sujeito é concebido pela filosofia tradicional como algo sempre idêntico a si mesmo, do mesmo modo que o conceito. Ignora-se toda a especificidade daquele que conhece e a singularidade da sua experiência. Já na nova filosofia, o sujeito recupera a sua condição de indivíduo que vive em determinadas circunstâncias, importantes na construção do conhecimento. Com a recuperação da sua corporeidade, graças à abertura do pensamento à experiência do real, esse sujeito se lembra da sua objetividade e que não pode dispensar a materialidade dos objetos.

O tempo e a história começam a fazer parte do conhecimento quando este deixa de se pautar por uma concepção de verdade abstrata, atemporal. Se um conhecimento antes precisava se afastar da situação em que foi produzido, para a nova filosofia ele só será verdadeiro na medida em que conseguir expressar subjetivamente essa configuração objetiva específica. Então, de acordo com o ideal cognitivo promovido por Adorno, “o pensar [...] é um modo de comportamento ao qual é imprescindível a referência àquilo com o qual se relaciona”⁵⁶. O sujeito não pode, em nenhum momento, desvencilhar-se e esquecer daquilo que o instou a pensar: a realidade. O pensar enfático é aquele que respeita essas exigências, muito mais do que as regras lógicas. Ele depende dessas regras, mas o contato com a realidade é o elemento indispensável à sua verdade. Esta só pode ser garantida quando há a determinação do sujeito pelo objeto que ele pretende conhecer, durante todo o processo do conhecimento. Tudo isso serve como modelo para o próprio pensamento filosófico, isto é, o pensamento nem pode ser considerado filosofia se não cumprir esse programa. Adorno diz:

Onde o pensamento filosófico, mesmo em textos importantes, não atinge o ideal de incessante renovação a partir da coisa, sucumbe. Pensar filosoficamente é, assim, como que pensar intermitências, ser perturbado por aquilo que o pensamento não é. No pensar enfático, os juízos analíticos, embora seja preciso servir-se deles inevitavelmente, tornam-se falsos⁵⁷.

Mas esse ideal cognitivo é válido não apenas para a filosofia: nas ciências particulares a discursividade lógica também representa um momento de falsidade do conhecimento por elas produzido. A condução linear e contínua do discurso lógico torna-se inadequada à descrição de qualquer objeto. Adorno apresenta isso tanto nos

⁵⁶ ADORNO, Theodor W. Observações sobre o pensamento filosófico, p. 18.

⁵⁷ Ibidem, p. 21.

seus textos de crítica social, pela forma contraditória com a qual evidencia a complexidade da sociedade, quanto em suas discussões sobre o método da sociologia. Nessas discussões, ele denuncia a falsidade de se buscar uma explicação simples para os complicados problemas sociais:

O ideal de conhecimento de uma explicação unívoca, simplificada ao máximo, matematicamente elegante, fracassa quando o próprio objeto, a sociedade, não é unívoca nem simples, nem tampouco se sujeita de modo neutro ao arbítrio da formação categorial, pois difere daquilo que o sistema de categorias da lógica discursiva antecipadamente espera. A sociedade é contraditória e mesmo assim determinável; a um só tempo racional e irracional, sistemática e caótica, natureza cega e mediada pela consciência. Os procedimentos da sociologia devem curvar-se ante isso. Caso contrário, ela estará fadada, por ânsia puritana contra a contradição, a envolver-se na mais fatal: aquela entre a sua estrutura e a do seu objeto. Por menos que a sociedade se furte ao conhecimento racional, por mais evidentes que sejam suas contradições e as condições delas, tanto menos essas contradições poderão ser escamoteadas por postulados do pensamento derivados de um material tratado como indiferente perante um conhecimento, que não opõe resistência aos hábitos científicos; estes, por sua vez, facilmente se acomodam à consciência conhecedora. O empreendimento das ciências sociais corre permanentemente o risco de, por amor à clareza e à exatidão, passar ao largo daquilo que quer conhecer⁵⁸.

A incongruência dos procedimentos sociológicos ora estabelecidos em relação ao objeto gera várias dificuldades para essa ciência, as quais saltam à vista no projeto adorniano e se resolvem com a virada epistemológica que ele promove. A mais grave dessas dificuldades é o escamoteamento das contradições sociais: adotando um método simplificador, o cientista encobre a situação real da sociedade. O pensamento científico vigente não comporta a diferença e, por isso, elimina-a, o que gera consequências drásticas para a sociologia e para a própria sociedade.

Outro problema, que pode indiretamente causar danos à configuração social, é o afastamento da sociologia em relação a seu objeto. Tão preocupada em seguir as suas regras, ela deixa de lado a realidade e fica presa dentro de seu método. O esforço que poderia ser empregado na superação de situações problemáticas da sociedade se esvai em elucubrações meramente teóricas. Estas suscitam a aparência de fracasso da sociologia, dando origem a um terceiro problema, preocupante para o seu estatuto científico e para os direcionamentos metodológicos que se lhe quer conferir. Como não apresenta tantos resultados exatos e certificados quantitativamente quanto as ciências naturais, os conhecimentos que propõe não são considerados dignos de crédito pelo pensamento dominante. Adorno interpreta essa crítica positivista à sociologia, com a

⁵⁸ ADORNO, Theodor W. Sobre a lógica das ciências sociais, p. 47.

sua consequente intenção de matematizar esta e as demais ciências, como uma proposta de insistir e acentuar o problema já estabelecido. Simplificar ainda mais os procedimentos da sociologia só lhe acarretará um maior afastamento em relação à sociedade de fato.

O que o filósofo frankfurtiano diz é que o suposto fracasso da sociologia indica muito mais o seu distanciamento em relação à sociedade do que a necessidade de se aproximar ainda mais do modelo cognitivo das ciências naturais. Na verdade, “o suposto não saber sociológico em boa medida designa apenas a divergência entre a sociedade como objeto e o método tradicional; por isso dificilmente é recuperável por um conhecimento que nega a estrutura do objeto por amor à metodologia”⁵⁹. A doença é provocada pelo próprio remédio que deveria curá-la. O método da sociologia não deve depender do ideal cognitivo a que ele se refere, mas do seu objeto, a sociedade. Essa ciência só conseguirá dissipar a aparência de irrelevância de suas investigações quando não mais se limitar a pensar em sua metodologia e nem, tampouco, empregá-la indiscriminadamente para tratar dos problemas que lhe vão surgindo. A sociologia, enfim, deve seguir em caminho oposto ao que leva à absolutização da lógica.

O cientificismo dominante indica a necessidade de se estender o alcance das regras lógicas a todo o pensamento para eliminar aquele seu aspecto incontrolável, expresso pela contradição, pois teme que a facticidade do real não permita conhecê-lo. A não identidade da realidade, que pode levar o sujeito a ignorar essas regras, precisa ser dobrada de antemão, porque o sujeito já é incapaz de lidar com a contradição. Isso significa, para a sociologia, que a sociedade não poderia ser conhecida se não se supusesse antes que os seus elementos componentes obedecem a determinadas leis, acessíveis ao pensamento. De acordo com a epistemologia tradicional, se a sociedade fosse essencialmente contraditória, o pensamento discursivo e lógico seria incompatível com ela e, conseqüentemente, nunca a conheceria. Para Adorno, por outro lado, “[...] a circunstância de que a concepção do caráter contraditório da realidade social não sabota o conhecimento desta e não o entrega ao acaso reside na possibilidade de entender-se a contradição como necessária e, com isso, ampliar a racionalidade até ela”⁶⁰. Ao invés de constranger a realidade em uma configuração análoga a uma forma de pensar que se limitou à lógica, o projeto adorniano é o de expandir o pensamento para que consiga compreender a configuração própria da realidade, incluindo as suas contradições.

⁵⁹ ADORNO, Theodor W. Sobre a lógica das ciências sociais, p. 47-48.

⁶⁰ Ibidem, p. 49.

Um argumento extremamente forte em defesa dessa inversão é o de que, por difícil que possa ser pensar contraditoriamente, isso ainda é mais possível do que a realidade obedecer à lógica. Isso porque, mesmo excluindo teoricamente os elementos que não se submetem às regras desta, eles permanecem na realidade. Adorno diz que “nenhuma doutrina do absolutismo lógico [...] conseguiria decretar que os fatos obedecem a princípios lógicos, cuja reivindicação à validade deriva da purificação de tudo o que for relativo à coisa”⁶¹. O resultado para a teoria, então, é que esses princípios têm essa validade sempre comprometida. Mas o problema mais grave é a consequência da absolutização da lógica para o objeto estudado, no caso, a sociedade: com a subtração de suas contradições, abstraem-se as características diferenciais dos seus momentos singulares. Apesar de essa abstração ser apenas aparente, pois só ocorre na teoria, ela oprime de modo real os indivíduos que, perante a totalidade social, passam por idênticos e são forçados a assim permanecer. Mas, para que a sociedade seja estabelecida como uma e idêntica a si mesma e, então, possa ser conhecida pelo pensamento identificador, faz-se necessário eliminar não só as diferenças entre os indivíduos que a compõem, bem como as próprias qualidades dela. Isso os leva, sociedade e indivíduos, a caberem nos conceitos que a eles pretendem se referir.

Na filosofia tradicional, a lógica opera com os conceitos em seus significados constantes. Eles não podem passar pelo devir como os objetos na realidade, pois burlariam o princípio da não contradição. Para combater o elemento concreto do real, a arma lógica por excelência é, portanto, a abstração. Ela suprime a diferença e cria condições para o trabalho conceitual. Quanto a Adorno, como ele mesmo dizia de Benjamin, “[...] movia-o um impulso de romper com uma lógica que se limita a encobrir o particular na teia do geral, ou que só abstrai o geral do particular. [...] O *rebus* [a visada da coisa] torna-se o modelo da sua filosofia”⁶². Mesmo com a absolutização da lógica, não se conseguirá afastar o pensamento daquilo que o provoca; não se conseguirá apagar totalmente a marca do real no conceito. Daí a necessidade de mostrar, inversamente à tradição, que, se o pensar sempre precisa de um objeto, mesmo o pensar abstrato, convém pensar esse objeto em sua singularidade. Para isso, serão requeridos outros procedimentos, que extrapolam o âmbito da lógica, mas que não a excluem. Adorno tem “a consciência de que a filosofia só pode operar com conceitos e que estes são termos que se pode compor de outra maneira que não com a lógica

⁶¹ ADORNO, Theodor W. Sobre a lógica das ciências sociais, p. 49.

⁶² ADORNO, Theodor W. Caracterização de Walter Benjamin, p. 189.

tradicional ou com as formas tradicionais de exposição”⁶³. Para ele, é possível conciliar o aspecto lógico com outros aspectos do conhecimento, mais abertos às determinações dos objetos.

A recusa de Adorno à absolutização da lógica também não deve ser absolutizada. Ele quer que a lógica não seja a única instância do pensamento e não que ela deixe de fazer parte dele. As duas situações extremas impedem o conhecimento: a exclusão da lógica porque leva ao irracionalismo completo, ao caos; e a limitação da racionalidade às regras lógicas porque acarreta o distanciamento do objeto que se quer conhecer. Conhecer é relacionar comunicativamente pensamento e coisa, sujeito e objeto. A ausência de qualquer dos dois compromete o processo e, como consequência, a relação se torna um solilóquio. No caso da teoria tradicional,

o que Adorno denuncia é que, quando o princípio de identidade deixa de ser mais um elemento do conhecimento para impor-se como o princípio fundamental, como o próprio guia do conhecimento, então a razão não conhece o mundo, mas tão só o modo pelo qual o forçou a identificar-se a ela; de tal maneira que, finalmente, só se conhece a si mesma. Ao contemplar a realidade, o que descobre é sua própria imagem refletida na superfície de todas as coisas; o grande sistema que pretende possuir o todo se revela como uma gigantesca tautologia⁶⁴.

Quando afirma que a realidade é ordenada e que sua essência segue leis sempre idênticas, o pensamento identificador está, na verdade, reconhecendo nela aquilo que ele mesmo se tornou. O caráter tautológico da racionalidade reduzida à lógica aparece quando ela acredita falar da realidade, mas está apenas descrevendo a si mesma. A lógica não enxerga a não identidade do real e, vendo essa sua cegueira, defende-a como a melhor forma de enxergar. Fechando os olhos, ou melhor, os conceitos, ao aspecto instável do objeto e do sujeito, ela perde a chance de apreciar aquilo que lhe permitiria produzir a novidade no conhecimento.

3.2.3. O discurso musical como alternativa à discursividade lógica

A disposição conceitual na filosofia tradicional não é propícia à representação da não identidade do real porque atribui uma enorme importância às regras do discurso e ignora a configuração dos objetos. Na nova filosofia, o que há é uma exposição de conceitos, que busca muito mais reproduzir linguisticamente o arranjo das coisas na

⁶³ AGUILERA, Antonio. *Lógica de la descomposición*, p. 38. (tradução nossa)

⁶⁴ TAFALLA, Marta. *Theodor W. Adorno*, p. 69. (tradução nossa)

realidade do que seguir cegamente os princípios lógicos. Porém, se a preocupação é menos discursiva do que na teoria tradicional, isso não significa um abandono total desses princípios, mas somente a perda da rigidez deles. Isso ocorre da seguinte forma: um conceito que representa alguns objetos pode, se assim o permitir a multiplicidade de seus significados, representar outros objetos distintos daqueles primeiros. O conceito continua sendo produto da identificação de algumas qualidades das coisas, mas sem eliminar totalmente a não identidade entre eles, o que introduz a contradição no discurso. À medida que os conceitos são organizados sequencialmente nas frases de um texto, eles são também coordenados para que os significados de cada um deles limite os significados dos demais, garantindo a coesão e a compatibilidade com os objetos. Enquanto isso, na velha filosofia, alguns objetos são reunidos devido a algum aspecto idêntico que eles têm em comum e, com a eliminação das suas diferenças, são subordinados a um conceito. E, finalmente, de acordo com o grau de abstração de cada conceito, eles são dispostos na hierarquia do discurso, os mais abstratos sendo superiores aos menos abstratos.

Expor os conceitos no texto assim como os objetos estão dispostos na realidade, num determinado momento, requer um afrouxamento das regras lógicas. Por isso, “a exposição assemelha-se à lógica musical, outorgando algo que a linguagem perdeu ao submeter-se à lógica discursiva; trabalha em acordes, coordenando os elementos, sem subordiná-los ou derivá-los de um princípio ou de observações [...]”⁶⁵. A não identidade aparece no discurso conceitual quando se evita a subordinação dos conceitos um em relação ao outro e dos objetos representados a cada um deles. E o que faz da música um modelo alternativo de discurso é exatamente a sua capacidade de não subordinar os elementos com os quais se compõe. Há uma discursividade, pois esses elementos são apresentados no tempo e apenas sequencialmente vão construindo o sentido musical. Porém, a ausência de conceitos faz com que a música prescindir da identificação e da abstração, procedimentos da teoria tradicional responsáveis pela eliminação da diferença; a sua natureza não conceitual a libera deles. Ademais, o aspecto harmônico, isto é, a possibilidade de explorar a simultaneidade dos sons, permite que cada momento do discurso comporte vários significados diferentes ao mesmo tempo.

⁶⁵ AGUILERA, Antonio. *Lógica de la descomposición*, p. 58. (tradução nossa)

A matéria com que a música trabalha, os sons, é o que determina o fato de seus procedimentos serem diferentes daqueles necessários à construção do discurso conceitual. Pois, se não há conceitos, não há também a necessidade dos princípios lógicos, e abre-se espaço para a manifestação integral da mimesis. “Por seu puro material a música é a arte em que os impulsos pré-rationais e miméticos se afirmam irreduzivelmente”⁶⁶. Mais do que outras manifestações artísticas, a música permite ao sujeito um modo de comportamento que transpõe a configuração da realidade em que ele se situa para as suas formas. Ou seja, a especificidade do material musical levou ao estabelecimento de procedimentos formais que se relacionam a todo o momento e de forma íntima com a situação social objetiva. Portanto, não é o conteúdo da obra musical, mas os procedimentos utilizados pelo compositor que refletem as condições específicas para a construção dela.

Vale dizer, componentes fundamentais do processo histórico-social no interior do qual a obra é produzida estão incorporadas nela, *na forma da obra*. Adorno não vai procurar elos intermediários entre a música de Beethoven e a sociedade europeia pós-revolucionária e napoleônica. Vai procurar a marca dessa sociedade na tessitura das obras mesmas, nos problemas que o compositor enfrentou para dar conta do material musical – ou seja, do conjunto de elementos técnicos e construtivos historicamente constituídos de que dispunha – e nas soluções encontradas na efetivação da lógica interna – da “lei formal” – na composição de uma sinfonia, por exemplo⁶⁷.

A lógica musical difere da lógica conceitual porque não é uma forma de proceder absolutamente separada dos conteúdos que organiza. Além disso, ela não fixou apenas alguns procedimentos como exclusivamente válidos. As regras para a composição de uma obra musical não se estabeleceram de forma definitiva, como ocorreu com os princípios lógicos. Os procedimentos técnicos variam na história da música e o desenvolvimento deles narra as transformações da sociedade. Devido à natureza não conceitual da música, essas transformações são legíveis através da análise técnica das obras e da análise fisionômica e de seus compositores. “Os constituintes formais da música, no final de contas a sua lógica, devem ser levados a falar em termos sociais. Mas não há fórmula abstrata que ensine a fazê-lo”⁶⁸. Cada caso é único e deve ser considerado em sua singularidade. As soluções que um compositor desenvolve para cada problema técnico composicional com que se defronta, sob uma análise adequada,

⁶⁶ ADORNO, Theodor W. Idéias para a sociologia da música. [1959] In: _____. et al. *Textos escolhidos*. 2. ed. Tradução de Roberto Schwarz. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 262.

⁶⁷ COHN, Gabriel. Adorno e a teoria crítica da sociedade, p. 20.

⁶⁸ ADORNO, Theodor W. Idéias para a sociologia da música, p. 261.

refletem o seu contexto social, pois foi este que permitiu determinadas soluções e não outras. Adorno diz, nesse sentido, que a grande música tradicional expressa a contradição entre o geral e o particular na sociedade, ou seja, a relação entre a totalidade social e os indivíduos que nela vivem, quando cria diferentes meios de conferir unidade às obras a partir da multiplicidade de seus temas.

Na verdade, é o próprio material musical que exige do compositor o desenvolvimento de procedimentos adequados à sua disposição em uma obra. O que compete ao compositor é a capacidade de considerar essas determinações e assim alcançar a configuração musical do caráter contraditório da sociedade, definindo o grau de categoria da obra. “Quanto mais alta uma estrutura musical, tanto mais o compositor se relacionará com ela como o seu simples órgão de realização, como alguém que obedece à exigência do objeto”⁶⁹. A música, portanto, segue o programa de uma relação pacífica entre sujeito e objeto, a dialética da mútua determinação de elementos opostos, e serve de modelo à nova filosofia. Na confrontação musical entre matéria e forma, as intenções do sujeito, o compositor, realizam aquilo a que o objeto aponta, enquanto possibilidades de desenvolvimento do material. As formas musicais não agem sobre o conteúdo como regras indiferentes a este, ao modo das regras lógicas que devem ser respeitadas pelo sujeito que constrói o discurso conceitual, não importando qual seja o objeto de que se trata.

3.2.4. A relação da filosofia com a lógica e com a música

Para Adorno, tanto na música quanto na filosofia deve-se manter a distinção entre forma e conteúdo. O material musical não se confunde com as formas de organizá-lo, assim como “o pensamento filosófico deve ser dissociado do pensado, do conteúdo”⁷⁰. Porém, a forma não pode se tornar algo absoluto, independente, como ocorre na filosofia com a lógica, sob o risco de se desligar totalmente do conteúdo. O pensamento enquanto forma precisa resistir ao temor de perder-se na matéria amorfa que lhe serve de conteúdo para reverter o processo de seu esvaziamento; deve assumir a sua diferença em relação ao seu outro, o pensado, e alimentar-se dessa diferença. Esse temor que acomete a teoria tradicional é expresso em termos de supressão do aspecto passivo do pensar, tido como oposto extremo do seu aspecto ativo. O desejo de dominar

⁶⁹ ADORNO, Theodor W. Idéias para a sociologia da música, p. 265.

⁷⁰ ADORNO, Theodor W. Observações sobre o pensamento filosófico, p. 15.

a natureza impede o pensamento de deixar manifestar sua passividade. Porém, segundo Adorno, esses dois aspectos precisam se complementar para dar origem a um conhecimento efetivo da realidade e não só do próprio mecanismo do pensamento:

Onde o pensar é realmente produtivo, onde é criador, ali ele é sempre também um reagir. A passividade está no âmago do ativo, é um constituir-se do Eu a partir do não Eu. Disso ainda se irradia algo para a configuração empírica do pensar filosófico. Para ser produtivo, precisa sempre ser determinado a partir de sua coisa [*Sache*]. Essa é a sua passividade⁷¹.

O modelo epistemológico almejado por Adorno é o desse pensar construído a partir da reação a algo que lhe é exterior. Se o sujeito deseja conhecer, mas não aceita a intervenção dos objetos nos seus procedimentos cognitivos, fica dando voltas em torno de si, afirmando a identidade das coisas consigo mesmas. Com medo de se perder na diferença da alteridade, ele se limita a reconhecer a contradição entre “S é P” e “S não é P”. Por recusar sua passividade é que o pensar extremamente formalizado e reduzido à lógica apresenta-se como uma tautologia. O conhecimento que ele produz é vazio pois alheio às determinações objetivas. Adorno diz que, para um conhecimento ser verdadeiro, não basta que o pensamento seja correto em si mesmo, segundo a concepção de objetividade da teoria tradicional. O próprio termo já indica a necessidade da determinação dos objetos sobre o sujeito:

A objetividade, a verdade do pensamento depende de sua relação com a coisa. Subjetivamente considerado, o pensar filosófico é incessantemente confrontado com a exigência de conduzir-se em si mesmo de acordo com as regras da lógica e de, não obstante, receber em si aquilo que não é ele mesmo e que não se submete mais ‘*a priori*’ à sua própria legalidade. O pensar, enquanto ato subjetivo, deve primeiro entregar-se verdadeiramente à coisa, onde, como ensinaram Kant e os idealistas, constitui ou inclusive produz a coisa⁷².

A abertura do pensamento à experiência do real, antes de qualquer consideração sobre sua constituição, surge como uma tentativa de reverter a consolidação do procedimento lógico-discursivo da filosofia tradicional, segundo o qual o conhecimento parte de um princípio primeiro e se desenvolve com as consequências lógicas que seguem dele. A denúncia de Adorno é que a tradição supervaloriza a importância desse “curso do pensamento” quando decreta que ele não se separa do pensar. Assim, a lógica torna-se absoluta e acaba se afastando da realidade. O pensamento percorre seu caminho sozinho e sua verdade não tem mais relação com o

⁷¹ ADORNO, Theodor W. Observações sobre o pensamento filosófico, p. 17-18.

⁷² Ibidem, p. 18.

objeto. A nova filosofia, por sua vez, obriga-o a alimentar-se, a todo o momento, da experiência da coisa que quer conhecer. O modelo epistemológico adorniano inverte aquele da tradição ao apontar as relações objetivas como ponto de partida do pensamento, e não a concordância deste consigo mesmo. O importante é o quão fecundo um pensamento se torna a partir das determinações do objeto, mais do que a sua correção lógica.

Os procedimentos propostos por Adorno para realizar essa inversão epistemológica aproximam-se da criação artística e principalmente musical, porque não se realizam automaticamente como os princípios lógicos, mas de forma experiencial. Eles não são esquemas prontos nos quais se encaixam conteúdos de modo arbitrário: acompanham mimeticamente os objetos, cada um em sua particularidade e respeitando as diferenças deles. Com isso, pretende inverter também o movimento do pensamento identificador: “à busca da identidade na não identidade há que se opor a busca da não identidade na identidade”⁷³. A maneira de tratar os conceitos permite que eles carreguem algo mais além dos momentos comuns aos objetos que subsumem, superando o impedimento lógico da contradição. Isto é, a lógica, amenizando o rigor de suas regras, abre-se à não identidade e possibilita ao discurso conceitual acompanhar o caráter contraditório do real. Mas, para que essa disciplina consiga operar com o não idêntico, deve aceitar que essa contraditoriedade compõe tanto os objetos quanto os conceitos que a eles se referem; deve abandonar tanto a concepção de que o mutável e efêmero é dispensável ao conhecimento quanto a necessidade de definir os conceitos antes de empregá-los no discurso. A lógica precisa deixar de fixar os elementos, da realidade ou linguísticos, e considerar a história deles, pois “a não identidade lógica se realiza negando que haja elementos absolutos nos fenômenos ou na terminologia. O contexto no qual aparecem os modifica”⁷⁴.

A nova filosofia requer uma nova lógica, à qual são imprescindíveis o não idêntico e a contradição. Esse modelo epistemológico, que se opõe ao pensamento identificador, concebe a oposição entre forma e conteúdo como uma mútua determinação dialética, segundo a qual cada elemento faz parte do outro, sem se confundir com ele, mas também não se separando completamente. Assim, os procedimentos formais da lógica não se tornam independentes e alheios aos conteúdos pensados, como ocorre também na relação entre o sujeito e o objeto do conhecimento,

⁷³ AGUILERA, Antonio. *Lógica de la descomposición*, p. 43. (tradução nossa)

⁷⁴ *Ibidem*, p. 49.

ou entre os aspectos passivo e ativo do pensar. O projeto adorniano quer explorar o caráter antinômico dessas oposições e não resolvê-las em uma unidade superior.

A capacidade de desenvolver as oposições a partir da tensão que seus elementos estabelecem entre si é tomada de exemplo da música. Essa tensão é o que movimenta o pensamento e o discurso filosófico, sem que necessite ser resolvida. Pelo contrário, deve continuar impulsionando a relação deles com a realidade. O que ocorre é a sua suspensão temporária, dado que um raciocínio ou um texto não podem seguir indefinidamente. Como essas condições não poderiam ser satisfeitas pelo pensamento identificador, pela lógica tornada absoluta, Adorno recorrerá a outros aspectos da racionalidade. Pressupondo “uma necessidade de esclarecimento dos princípios da razão em contraposição a outras formas de pensamento e ação nas quais aparecem fortes componentes de intuitivismo e irracionalidade”⁷⁵, ele chega ao âmbito da arte e, mais especificamente, à música.

3.3. Novos procedimentos: música atonal e filosofia interpretativa

3.3.1. Adorno e o atonalismo

Dado o problemático distanciamento da teoria tradicional em relação à realidade, Adorno busca na música um modelo cognitivo alternativo ao modelo científico para superar a absolutização da lógica por este promovida. A arte musical é especialmente interessante porque, além de compartilhar o caráter mimético com as outras formas de expressão artística, compõe-se como um discurso, assim como a filosofia, porém sem conceitos, o que a deixa livre do pensamento identificador. Mas, apesar de ser capaz de exemplificar a relação de mútua determinação entre sujeito e objeto, não é toda a produção musical que, segundo Adorno, conseguirá realizar-se dialeticamente. Mesmo sendo mais livres, em relação aos filósofos, para desenvolver a forma de tratar um conteúdo musical a partir das próprias determinações deste, há compositores que lançam mão de procedimentos já estabelecidos, ignorando as exigências do material. Na teoria tradicional, e principalmente na velha filosofia, os procedimentos cognitivos são ainda mais fixos do que os procedimentos composicionais da música: o filósofo não tem a menor licença para escapar dos princípios lógicos. Não

⁷⁵ MUÑOZ, Blanca. *Theodor W. Adorno: teoría crítica y cultura de masas*. Madrid: Fundamentos, 2000, p. 19. (tradução nossa)

obstante a maior liberdade permitida ao artista, a separação absoluta entre sujeito e objeto invade o âmbito da música.

Contra esse movimento de aproximação da música à fixação de procedimentos, algo já dominante na teoria organizada, Adorno vai se remeter à experiência do atonalismo no século vinte, principalmente nas figuras dos vienenses Arnold Schoenberg e Alban Berg. Um por ser o teórico mais influente dessa escola musical, que se denominou “expressionista”, além de pioneiro no desenvolvimento do tratamento atonal dos materiais musicais; o outro, aluno de Schoenberg e professor de Adorno, por representar um elo entre os dois e também por sua própria produção, tão significativa quanto a de seu mestre. Esse envolvimento do filósofo com a vanguarda artística e também a sua inclinação musical, alimentada pelo convívio com a mãe que fora cantora de ópera e a tia pianista, confluem no desenvolvimento de seu projeto epistemológico-filosófico. A revolução provocada pelos compositores atonais, muito mais que influenciar a sua nova filosofia, parece seguir na mesma direção que esta, em âmbitos distintos. E Adorno, na medida em que reconhece isso, ressalta como a chamada Segunda Escola de Viena promove um modelo dialético de relação entre o compositor e o material musical, modelo que respeita tanto a liberdade do sujeito de entregar-se ao objeto quanto a necessidade do objeto de participar na determinação de sua própria estrutura.

Muitos dos procedimentos desenvolvidos por esses compositores são, segundo Adorno, resultado da percepção do trabalho específico exigido por cada tema. Essas exigências foram suficientes para levá-los a superar as imposições da tonalidade. Isto é, Schoenberg e Berg só conduziam o discurso musical a uma resolução de suas tensões se o próprio material o exigisse, o que acontece em raros casos. O que Adorno considera louvável não é meramente o abandono de um conjunto de regras harmônicas, como é o tonalismo, mas a postura respeitosa com relação à configuração do objeto, com a recusa de se inserir indiferentemente os conteúdos em estruturas prontas, estabelecidas antes do contato com elas. O tonalismo seria, assim, algo análogo à lógica conceitual, e teria a mesma função que esta possui na filosofia. Ele postula os princípios que se deve seguir na construção do discurso musical, da mesma maneira como os princípios lógicos regulam a criação de conceitos e a organização destes no texto. E, da mesma maneira, Adorno recusará não esses princípios, mas a absolutização deles, em detrimento das determinações dos conteúdos. Estes devem ser levados a falar através da forma que lhes

imprime o sujeito e não oprimidos por esta. Isso significa que não serão banidos os acordes ou as sequências melódicas, assim como se continuará a escrever períodos compostos e frases atributivas. Porém, as regras que orientam essas construções não serão respeitadas sem mais. Pelo contrário, podem ser suspensas se assim o exigir o conteúdo.

Mas essa posição não é tão simples quanto parece à primeira vista. Isso porque, por um lado, Adorno não repreende a utilização de um acorde perfeito maior, representante da síntese harmônica tonal, se ele estiver de acordo com as determinações de um tema musical específico. Por outro lado, porém, o filósofo não tem uma boa opinião do procedimento composicional que utiliza a série de doze sons da escala cromática. Isso porque o dodecafonismo estabelece duas regras básicas para a criação de um tema: exige a presença de todos os sons cromáticos e que nenhum deles seja repetido. Para o desenvolvimento de um tema, orienta que ele seja executado de quatro maneiras: em sua ordem básica, do início ao fim; de forma retrógrada, ou seja, do fim ao início, com a mesma sequência de notas; em sua forma espelhada, com os intervalos entre as notas sendo invertidos em relação à ordem básica, isto é, se a segunda nota da série era dois graus mais aguda do que a primeira, passa a ser mais grave na mesma medida; por fim, pode-se obter a forma retrógrada também da inversão. Para Adorno, todas essas regras acabam enrijecendo o trabalho do compositor, que precisa então adequar o objeto a elas. Se, por exemplo, um tema exigir, por sua própria configuração, a repetição ou a omissão de uma determinada nota da série cromática, o compositor não poderia fazê-lo, pois estaria impedido de antemão pelos princípios seriais.

Isso nos permite discordar de Muñoz quando ela diz que Adorno “foi muito influenciado do ponto de vista das estruturas criativas pelo dodecafonismo de Schoenberg”⁷⁶. O que o filósofo realmente apreciava na obra desse compositor era o desvencilhar de regras discursivas alheias aos elementos do discurso e não a criação de outro sistema de regras para substituir o primeiro; admirava os procedimentos formais que não se executavam automaticamente, mas de acordo com cada caso específico em que seriam empregados, como no atonalismo livre. Neste, já não há regras tonais ou ainda as dodecafônicas, apenas a liberdade do compositor de trabalhar um tema musical assim como este requer.

Outro comentário de Muñoz parece, além de se contradizer, não representar

⁷⁶ MUÑOZ, Blanca. *Theodor W. Adorno*, p. 24. (tradução nossa)

bem a postura adorniana: “[...] a ruptura com algumas tradições mumificadas, tanto criativas como intelectuais, está na gênese da reflexão do jovem Adorno. E isso imprimirá um estilo característico a seu pensamento. Um estilo que quase se poderia apelidar de ‘filosociologia dodecafônica’”⁷⁷. Ora, se o filósofo busca romper com a rigidez de procedimentos formais na música e na filosofia tradicionais, como bem apontado pela comentadora espanhola, seria inadequado estagnar os procedimentos que ele mesmo emprega qualificando-os como estilo. Até porque, para Adorno, um estilo só se estabelece quando fixa um determinado conjunto de estruturas formais que permitam reconhecê-lo. Esse conceito incomoda o filósofo porque é a principal maneira de se vender os produtos culturais: um certo tipo de música é rotulado como um estilo que atende a um público consumidor específico, e este público, quando compra os produtos culturais, precisa saber de antemão exatamente o que vai encontrar. Assim, fica feliz por ter o que esperava e se zanga com a menor alteração, novidade ou diferença.

Dizer que há um estilo adorniano de pensar é inseri-lo em uma categoria, submetê-lo ao mesmo pensamento classificador e identificador ao qual ele se opõe; é supor que o leitor vai encontrar sempre a mesma coisa em seus textos. A nova filosofia não se configura como estilo porque quer pensar os objetos a partir da configuração própria de cada um deles, porque não estabelece procedimentos prontos e acabados para serem usados em todo e qualquer caso, ou seja, é uma filosofia que recusa a identidade consigo mesma, variando em seu modo de proceder. Talvez se possa dizer, não sem alguma reserva, que ela é um estilo livre, mas mesmo assim trairíamos a intenção adorniana de escapar da identificação total. Portanto, de forma alguma seria adequado tratar seu projeto como análogo ao dodecafonismo. Por um lado, porque a técnica de compor com doze sons enrijece algumas regras do discurso musical, movimento que Adorno não executa em sua filosofia. Por outro lado, o próprio filósofo não tem uma boa opinião do atonalismo dodecafônico, pois representa um regresso em relação ao atonalismo livre, e não faria sentido comparar sua filosofia com algo que ele mesmo não aprecia e da qual ele procura conscientemente afastar-se.

Não se pode, portanto, identificar a nova filosofia com música dodecafônica. A única coisa que elas têm em comum é a ruptura radical com as formas tradicionais de organização dos discursos musical e filosófico. Os combates à absolutização da tonalidade e da lógica são, sob esse aspecto, análogos, pois decorrem igualmente da

⁷⁷ MUÑOZ, Blanca. *Theodor W. Adorno*, p. 30. (tradução nossa)

consciência da inadequação de procedimentos antigos para a solução de novos problemas. As formas tradicionais são como chaves velhas que não abrem fechaduras recentes. Como os conteúdos é que passam a determinar as formas que se lhes deve atribuir, e considerando que eles são sempre diferentes, raros são os casos em que procedimentos tradicionais são exigidos ou suficientes.

Mas não só as formas tradicionais são postas de lado. Há uma coincidência também na ruptura com os conteúdos tradicionais. As grandes questões filosóficas deixam de fazer sentido na nova filosofia assim como a grandiosidade dos temas épicos ou românticos na música atonal: a particularidade e as contradições da vida social tomam o lugar antes ocupado por eles. Enquanto Adorno redireciona o seu olhar da pergunta pelo Ser para a discussão sobre o antissemitismo, as óperas de Berg divergem extremamente do

“universo” operístico burguês do século XIX que havia flutuado entre os ideais imaginários e heróicos de Wagner e o brilhante passado de Mozart. Berg introduzirá o conflito no próprio coração de uma arte que havia sido patrimônio elitista de uma classe social alheia às misérias da sociedade industrial⁷⁸.

Em termos de relação entre forma e conteúdo, pode-se encontrar um ponto comum entre a nova música e a nova filosofia no uso da variação como procedimento de construção dos seus discursos. No atonalismo livre, os elementos composicionais não precisam prestar contas às regras da harmonia tradicional e, por isso, podem ser amplamente desenvolvidos. Mesmo a rigidez do dodecafonismo permite desdobrar a identidade de um tema em suas múltiplas configurações, no curso de uma peça musical. De maneira análoga, um conceito pode apresentar sua multiplicidade de significados nos diversos momentos do texto de Adorno. Cohn diz que

pelo uso de sutis variações na construção das frases (é impossível não detectar nisso a mão do músico) ele consegue criar verdadeiros “campos magnéticos”, que atraem e repelem significados conforme sua posição no conjunto. Às vezes, um mesmo termo é usado ao longo do texto em situações e combinações que lhe conferem um distanciamento crítico relativamente à aceção convencional. [...] Em outros momentos, é a combinação insólita de termos que os joga uns contra os outros e os leva à destruição mútua⁷⁹.

A unidade e identidade de um elemento do discurso não implicam em redução das suas características diferenciais. Em cada contexto ele surgirá com um aspecto novo, singular, seja na música ou no texto filosófico. O procedimento da variação

⁷⁸ MUÑOZ, Blanca. *Theodor W. Adorno*, p. 64. (tradução nossa)

⁷⁹ COHN, Gabriel. *Adorno e a teoria crítica da sociedade*, p. 27.

permite, assim, salvaguardar a não identidade no discurso filosófico, em contraposição ao comportamento identificador da teoria tradicional, que já ameaça contaminar toda a esfera da produção musical. A variação é dialética porque faz com que os opostos se engendrem mutuamente: forma e conteúdo; universal e singular; identidade e não identidade; unidade e multiplicidade; fragmento e totalidade. A variação se recusa a subsumir um polo da relação ao outro, recusa a dominação que elimina o dominado e reduz o dominador pela ausência de sua contraparte. Por isso, tanto na música atonal quanto na filosofia adorniana há uma crítica à independização das formas e regras de composição do discurso.

Uma última coincidência que se pode perceber entre a nova filosofia e nova música se dá ao nível dos seus discursos. Os elementos que os compõem são dispostos de uma maneira diferenciada em relação à tradição, pois não se estabelece uma hierarquia entre eles. As composições atonais não requerem mais a supremacia de uma nota, responsável por iniciar o discurso musical e resolver as suas tensões, como acontecia no tonalismo. Não há a necessidade de resolução da tensão, mas de se desenvolver os temas de acordo com as suas próprias determinações, mesmo que isso inviabilize uma cadência conclusiva. Do mesmo modo, nos textos adornianos não há nenhum conceito central, mais importante do que os demais, que seja capaz de concluir a questão, de encerrá-la. Na filosofia tradicional, um conceito superior realiza a síntese dos outros, resolvendo as oposições e contradições que porventura haja entre eles, enquanto, na nova filosofia, todos os conceitos são relacionados entre si da forma como as coisas se relacionam na realidade e, assim, reproduzem as contradições e conflitos desta. A filosofia que busca resolver teoricamente as tensões presentes na realidade falsifica a si mesma. Por isso, é preciso equilibrar a importância que se atribui aos conceitos de um texto e às notas de uma composição atonal, bem como não se deve superestimar as regras formais que os organizam no todo do discurso. “Não se pode hipostasiar nem a totalidade nem os elementos. Todos os elementos têm que estar à mesma distância do centro, sem privilegiar uma nota como dominante”⁸⁰ ou um conceito como superior.

Por tudo isso, o modelo composicional criado por Schoenberg e desenvolvido depois por Berg e outros compositores expressionistas apresenta-se como referência para os procedimentos da nova filosofia, no lugar do ideal cognitivo científico que

⁸⁰ AGUILERA, Antonio. *Lógica de la descomposición*, p. 49. (tradução nossa)

influencia a filosofia tradicional. A postura respeitosa do compositor atonal com relação ao seu objeto, o material musical, que o leva a seguir as determinações deste, coincide com a defesa adorniana da mútua determinação de sujeito e objeto no processo do conhecimento. O programa da abertura do eu ao seu outro é realizado também na música através do atonalismo. Segundo Adorno,

junto à filosofia confirma-se uma experiência que Schoenberg observou na teoria musical tradicional: não se aprende propriamente a partir dessa teoria musical senão como um andamento começa e termina, nada sobre ele mesmo, sobre seu transcurso. De maneira análoga, seria preciso que a filosofia não fosse reduzida a categorias, mas, em certo sentido, primeiro compusesse a si mesma. No curso de sua progressão, ela precisa se renovar incessantemente, a partir de sua própria força do mesmo modo que a partir do atrito com aquilo com o que se mede; é aquilo que se passa nela que decide, não uma tese ou posição; o tecido, não o curso de via única dedutivo ou indutivo do pensamento⁸¹.

Isso significa dizer que, na tradição, a teoria da música apenas se compromete em afirmar o domínio daquela nota principal que dá o tom da obra, o ponto de repouso em seu início e fim; não diz muito sobre as tensões que conduzem o discurso musical. E a teoria do conhecimento, nesse mesmo contexto, limita-se a organizar esquemas conceituais a partir de princípios lógicos alheios ao que se passa na realidade, que se pretende conhecer. A ruptura de Adorno e do atonalismo com a tradição se dá na atenção que a teoria dedica ao relacionamento ininterrupto entre sujeito e objeto em seu processo de produção recíproca.

3.3.2. Exposição

Na filosofia, o momento da sua apresentação, da sua exposição, é o que permite vislumbrar o tipo de relação que se estabelece entre sujeito e objeto. A exposição é a forma de que a filosofia se vale para dispor os conceitos no discurso. As formas desenvolvidas por Adorno para expor o conteúdo do seu pensamento representam o seu esforço, portanto, de defender que o sujeito deve se manter sempre próximo ao objeto. Por isso o aspecto linguístico da filosofia lhe é tão importante: é através do texto que a filosofia se constrói. Também por isso ele se dedicou tanto à discussão sobre a linguagem filosófica:

A briga de Adorno com o modo correto de expor só acabou com sua morte. Desde o caráter fragmentário do ensaio filosófico, até a paratáxis de sua última obra, ele se ri da vã pretensão de apanhar a totalidade, mas não desiste

⁸¹ ADORNO, Theodor W. *Dialética negativa*, p. 36.

em sua vontade de produzir-se com o objeto⁸².

A forma paratática de compor o discurso conceitual, adotada pela nova filosofia, é a que mais se assemelha com os procedimentos formais do atonalismo. Ela é uma forma livre de argumentação que permite dispor conceitos e proposições sem subordiná-los uns aos outros, mas sim os coordenando. O extremo formalismo da lógica é quebrado para que se possa superar a dominação de um elemento do discurso sobre os demais. Isso ocorre também no atonalismo, quando as regras da harmonia são infringidas para se conferir o mesmo estatuto a todos os elementos composicionais da música, sejam eles notas, frases ou acordes. A nova filosofia, através de um procedimento análogo ao utilizado na nova música, consegue refletir melhor a própria disposição dos elementos do real porque chega a uma forma de ordenar os elementos do discurso filosófico que os faz gravitar em torno de um centro.

A paratáxis, o último intento expositivo de Adorno, é descrita em uma carta a Tiedemann como ordenação concêntrica: “a consequência entre o antes e o depois, quase inevitável em um livro, é tão irreconciliável com a coisa tratada que a disposição que tenho seguido até agora (na própria *Dialética Negativa*) se me apresenta como irrealizável. O livro tem que ser escrito em partes concêntricas, de mesmo peso, paratáticas, ordenadas na direção de um ponto médio que expressam por meio de sua constelação”⁸³.

Essa forma de exposição procura, portanto, forçar a construção linguística ao extremo, negando a obrigatoriedade de obediência à sequência linear da lógica, para organizar os elementos do discurso de um modo semelhante à conformação da realidade. Segundo Adorno, a linearidade é apenas uma das possibilidades de relação dos objetos entre si e, por isso, ele leva a linguagem filosófica aos limites do discurso. Essa aproximação ao não linguístico é requerida pela paratáxis, pela “[...] exigência de contemplar o objeto sob todos os ângulos sem privilegiar uma perspectiva [...]”⁸⁴. Derrubada a supremacia do aspecto linear da linguagem, surgem outras formas de expressar as relações entre as coisas tal como estas se apresentam na realidade. Essas outras formas de expressão, absorvendo o comportamento mimético preservado na arte, copiam gestualmente a estrutura mutável do real, cuja complexidade migra para dentro da linguagem.

A realidade só parece simples e totalmente conhecível a um pensamento que a

⁸² AGUILERA, Antonio. *Lógica de la descomposición*, p. 58. (tradução nossa)

⁸³ AGUILERA, Antonio. *Lógica de la descomposición*, p. 57-58. Citação retirada de ADORNO, Theodor W. *Teoría estética*. Madrid: Taurus, 1985. p. 470. (tradução nossa)

⁸⁴ Ibidem, p. 2.

mutila, que elimina dela aquilo que ele não comporta através da redução linguística realizada no conceito. E o pensamento que busca alcançar essa realidade em todos os seus detalhes não pode simplificá-la em textos facilmente compreensíveis, organizados de acordo com a linearidade exigida pelos princípios lógicos. Por isso, segundo Adorno, quando o escritor preza pela fácil comunicação de suas ideias, ao invés de se preocupar em ser linguisticamente fiel à configuração do objeto de que trata, ele acaba rejeitando o não idêntico e a diferença, que tornam o objeto complexo, e também escamoteando esse gesto dominador do pensamento da identidade. A difícil leitura dos textos de Adorno é realmente algo premeditado, porém, contrariando as críticas feitas a ele, não é arbitrário, mas uma implicação de sua concepção epistemológica. As dificuldades que o filósofo opõe aos leitores

[...] são reais, merecem o esforço necessário para superá-las e, sobretudo, não derivam de caprichos gratuitos ou de incompetência do autor (ou de falta de esforço dos tradutores), mas têm a ver com as dificuldades próprias dos temas, que Adorno seria o último a escamotear⁸⁵.

Ele não pretende afastar os leitores da filosofia, como se ela fosse reservada a uma suposta elite mais bem preparada para assimilar as suas complexas construções linguísticas. Adorno deseja, na verdade, promover a aproximação da filosofia à realidade, bem como levar todos os leitores ao esforço de compreensão de um pensamento que acompanha a complexidade da realidade. A proposta adorniana é amplamente inclusiva e não exclusiva ou elitista, como afirmam os seus críticos. Estes é que acabam reafirmando a exclusividade da filosofia a uma classe privilegiada economicamente quando dizem que os textos de Adorno afastam a maioria dos leitores, como se estes fossem previamente incapazes de assimilá-los. Se é verdade que muitas pessoas estão menos preparadas culturalmente para ler Adorno, isso não significa que elas devam assim permanecer. Escrever priorizando a comunicação não transformará significativamente essa situação social, pelo contrário, apenas a ratifica. O que pode resultar em transformação é o incentivo ao esforço de compreensão da linguagem, que permite vislumbrar a complexidade da realidade e o caráter falso da teoria tradicional com suas verdades simples. Essas são as razões da complexidade linguística da nova filosofia.

Os meios através dos quais Adorno cria as dificuldades de seus textos lhe são fornecidos pela língua alemã. Os diversos recursos que ela oferece são utilizados de

⁸⁵ COHN, Gabriel. Adorno e a teoria crítica da sociedade, p. 28.

forma precisa e orientados para a expressão fiel da realidade, ou seja, para a adequação da linguagem e, conseqüentemente, do pensamento à conformação do objeto. Nesse sentido, Cohn diz que

[...] Adorno usa todos os recursos da língua alemã, e o faz guiado pela ideia de que a linguagem deve moldar-se ao objeto, àquilo de que fala, e não ser uma espécie de rótulo externo. E, para conseguir isso, Adorno não poupa os recursos que tornam a língua alemã tão exasperante para os tradutores: declinações, combinações de palavras, sentidos múltiplos, e assim por diante⁸⁶.

A língua alemã, já considerada de difícil compreensão, mostra-se ainda mais complexa quando manuseada por Adorno, dado o vasto conhecimento que ele possui de suas estruturas gramaticais e sintáticas. Isso nos ajuda a compreender porque o filósofo continuou escrevendo em sua língua mãe mesmo no exílio, apesar das breves incursões pelo inglês em alguns de seus textos dessa época. Esse fato biográfico indica a importância da linguagem para a nova filosofia: a língua inglesa seria demasiado restrita para o desenvolvimento, a partir de seus elementos componentes e possibilidades estruturais, de relações análogas àsquelas dos objetos na realidade; enquanto, por outro lado, o chamado “alemão-Adorno” é o produto da necessidade do filósofo de expressar a complexidade do real, pensado em sua não identidade. Porém, contrariando essa linha de argumentação, Vandenberghe diz que

As dificuldades que comporta a leitura dos textos, trabalhados por Adorno até em seus mínimos detalhes, não provêm tanto de sua complexidade gramatical ou de sua sintaxe particular – à qual, apesar de tudo, habitua-se (mesmo se isso nos tome tempo) – quanto do fato de que Adorno apresenta suas ideias fora de contexto, como aforismos [...], ou que ele os encadeie sem ligação lógica aparente⁸⁷.

O comentador desloca a atenção dos elementos e procedimentos linguísticos para a forma do texto, que na verdade não é majoritariamente aforística (são poucos os textos adornianos escritos em aforismos), e para a relação com a lógica, cuja ausência é realmente uma aparência, pois ela está lá apesar de não ser a instância suprema de organização do discurso. Mas, em contraposição a essa sua tentativa de diminuir a contribuição dos recursos linguísticos para a dificuldade da nova filosofia, o próprio Vandenberghe traz, em nota de rodapé, considerações de outro comentador que ressalta a importância deles:

⁸⁶ COHN, Gabriel. Adorno e a teoria crítica da sociedade, p. 27.

⁸⁷ VANDENBERGHE, Frédéric. *Une histoire critique de la sociologie allemande*, p. 60. (tradução nossa)

Alguns textos de Adorno são escritos no limite da sintaxe alemã: os artigos são omitidos; a referência dos pronomes é obscura, às vezes até irreduzivelmente ambígua; o pronome pessoal reflexivo é adiado para o final da frase; os objetos preposicionais são elípticos; o sujeito de uma frase pode ser omitido para reaparecer na forma de uma frase relativa; os advérbios são posicionados de modo não gramatical; termos estrangeiros, técnicos ou arcaicos são constantemente empregados, etc.⁸⁸.

De fato, na abordagem do texto adorniano, a exposição aforística parece causar menos problemas para a compreensão do que a subversão da utilização desses elementos linguísticos. Parece ser muito mais fácil acostumar-se à fragmentação da linguagem provocada pela escrita em aforismos do que a estruturas gramaticais e sintáticas que, como se não bastasse pertencerem a uma língua já complexa, ainda são empregadas de modo não convencional. Quando evita o uso corrente dos recursos da língua alemã, alterando-os, Adorno exige do leitor que procure soluções linguísticas para as dificuldades resultantes. Quem lê Adorno deve pensar que as suas construções gramaticais e, sobretudo, as suas estruturas sintáticas não possuem um valor definitivo, não são fixas, invariáveis de um momento do texto para outro. É assim que o filósofo busca, também pela exposição, afastar o leitor do pensamento identificador.

Outro argumento a favor da grande participação dos recursos linguísticos na complexidade do texto adorniano é o fato de que o aforismo é uma forma, senão tradicional, já empregada anteriormente para resolver outros problemas de escrita. Por isso, os textos de Adorno não são todos escritos aforisticamente, mas apenas aqueles em que o conteúdo exposto solicitava tal tipo de construção, não deixando de ser complexos e de difícil leitura os demais textos, escritos em outra forma. Não estaria de acordo com o próprio pensamento adorniano estabelecer uma única forma de exposição como a principal em sua nova filosofia. A dificuldade provém exatamente da ausência de estruturas linguísticas fixas, às quais o leitor acabaria se acostumando e acomodando. Enfim, o conteúdo da filosofia adorniana indica que a complexidade de sua exposição deve-se muito mais ao desenvolvimento de novos procedimentos linguísticos e de maneiras diferenciadas de se tratar os recursos da língua, adequados aos objetos que se quer descrever e estranhos ao sujeito reduzido pelo pensamento identificador. É difícil ler Adorno porque seus textos nos presenteiam com a exigência de abandonar as formas tradicionais de pensar o discurso e a realidade.

⁸⁸ VANDENBERGHE, Frédéric. *Une histoire critique de la sociologie allemande*, p. 60, nota 17. Citado de HULLOT-KENTOR, B. Introduction to Adorno's "Idea of a Natural History". *Telos*, New York, n. 60, p. 97-110, jan./mar. 1984. p. 97-98. (tradução nossa)

3.3.3. *Dialética negativa*

Segundo Adorno, o procedimento cognitivo que permitirá a expressão da realidade é a dialética:

Na dialética, revela-se a existência do outro, o diferente, o plural, frente à identidade. Dialética é o esforço para conhecer o real tal como é, esforço para experimentar como o real resiste ao pensamento, obrigando a razão a pensar contra si mesma, a pensar sempre de novo⁸⁹.

Ela é capaz de aproximar a linguagem às coisas que ela busca designar, salvando o momento retórico recusado pela filosofia tradicional. Assim como a nova filosofia se abstém de métodos preestabelecidos, que simplificam a atividade do sujeito e a configuração do objeto, defende que o trabalho linguístico deve ser minucioso e inteiramente adaptado àquilo que pretende descrever. Porém, faz-se necessária uma alteração na dialética para que ela afaste qualquer pretensão metodológica, para que ela não tenda a se impor sobre os objetos e não considere mais importante seguir um procedimento fixo do que a experiência do real. A nova filosofia é identificada, assim, a uma dialética que se associa à retórica para expressar, através da linguagem, a particularidade e não identidade do real:

a filosofia é, para Adorno, o mesmo que dialética, ou melhor, dialética negativa. Ela não é um método na pura acepção da palavra, que exigiria um *canon* procedimental e trabalhasse a partir de regras distintas, mas se efetua no exercício da linguagem. Sob este aspecto, pode ser entendida como retórica, apesar do sentido pejorativo que a tradição do pensamento ocidental imputou a esse termo. [...] A reabilitação da retórica assegura à dialética a possibilidade do seu exercício concreto a partir da linguagem⁹⁰.

A reformulação da dialética passa por esse momento retórico porque requer um novo modo de distribuir os elementos no discurso filosófico, diverso daquele da filosofia tradicional, alheio à disposição dos objetos na realidade. Os fragmentos que a grandiosidade dos sistemas filosóficos não comporta são captados pela dialética negativa, que os considera indispensáveis para a reflexão. Um desses sistemas, que não escapa à atenção de Adorno, é o de Hegel. Este, apesar de ter levado a dialética a um ponto jamais alcançado por qualquer outro pensador, em termos de assimilação da contradição ao discurso filosófico, permanece no *corpus* da tradição, que rende tributo ao pensamento identificador e tem a pretensão de conhecer a realidade como um todo.

⁸⁹ TAFALLA, Marta. *Theodor W. Adorno*, p. 73. (tradução nossa)

⁹⁰ SILVA, Rafael Cordeiro. A concepção de filosofia em Adorno. *Educação e filosofia*, Uberlândia, v. 9, n. 17, p. 157-172, jan./jun. 1995. p. 169.

Por isso, as considerações adornianas sobre o seu projeto serão dúbias:

Como se constata, Adorno coloca o pensamento de Hegel sob a suspeita de “delírio sistemático”. Porém, se o empreendimento hegeliano fracassou em sua tentativa de compreensão da realidade, deve-se, em contrapartida, ao menos levar em consideração o método dialético por ele adotado para que se possa perceber qual a relação que a dialética estabelece com o real. Deste modo, Adorno pretende mostrar sua discordância com o pensamento de Hegel, valendo-se, todavia, de um elemento presente na própria filosofia de Hegel⁹¹.

Esse elemento, a dialética, será avaliado de modo negativo e positivo, de acordo com os seus aspectos desenvolvidos por Hegel, que, segundo Adorno, fez a filosofia avançar muito em relação à sua história anterior. Mas sua pretensão à totalidade o fez sucumbir à identidade, presente no momento da síntese dialética. A síntese apazigua a tensão existente entre tese e antítese e, para Adorno, de modo automático, ou seja, por imposição do método dialético tal como concebido por Hegel, e não de acordo com a configuração da realidade. A dialética hegeliana não deixa de ser, por isso, um método: tem a sua maneira de proceder fixa, independente da configuração dos objetos pensados, forçando a superação teórica de suas contradições mesmo nos casos em que elas não foram superadas na realidade. A síntese se realiza com a subsunção dos elementos contraditórios em um conceito superior, através da abstração, isto é, da eliminação dos aspectos irreconciliáveis desses elementos. Todo esse processo, que se pretende necessário, acaba sendo atribuído por Hegel à própria realidade, em sua pretensão de um conhecimento absoluto.

Sob este aspecto, a dialética hegeliana é considerada em sentido depreciativo pelo fato de postular a identidade de racional e real na forma de síntese ou resultado, pois, para Adorno, a totalidade conceitual é uma ilusão. [...] Por outro lado, o pensamento de Hegel mostra sua outra face, na medida em que a dialética constitui-se ou pode servir como antídoto contra a filosofia sistemática. Nestes termos, a dialética é vista em um sentido positivo, enquanto esforço para pensar a realidade a partir da categoria da contradição⁹².

Com efeito, Hegel permitiu supor filosoficamente o caráter contraditório das coisas, pensar que algo é e não é, ao mesmo tempo, bem como considerar uma alternativa à lógica discursiva com suas regras rígidas. Graças a ele, tornou-se possível uma nova filosofia que assimile o devir da realidade e que consiga mudar o modo de tratar as antinomias traçadas pela tradição como absolutamente opostas.

Adorno aprende com Hegel que os dualismos, rígidos e estáticos,

⁹¹ SILVA, Rafael Cordeiro. A concepção de filosofia em Adorno, p. 164.

⁹² Ibidem, p. 164-165.

desaparecem quando a filosofia se põe em movimento. O dualismo é a foto fixa que toma da realidade uma filosofia estática. Hegel mostrou que sujeito e objeto, razão e natureza, forma e conteúdo, não são instâncias completamente distintas e isoladas umas das outras, mas que só são o que são em virtude de sua relação; cada uma existe em mediação com a outra. Ademais, essa relação é dinâmica, desenvolve-se com o tempo, e só uma filosofia que avança no tempo poderá descrevê-la. Com a categoria de mediação, a filosofia deixa para trás dualismo e estaticidade para tornar-se dinâmica, para tornar-se dialética. Essa foi a descoberta idealista e uma das maiores dívidas de Adorno para com o idealismo, e especialmente para com Hegel⁹³.

É interessante notar como a própria oposição entre os projetos de Adorno e Hegel também não se dá de forma absoluta. A nova filosofia é uma recusa à tradição, mas que em nenhum momento se afasta totalmente dela. Isso também pode ser dito de forma inversa: Adorno projeta sua filosofia como dialética, em continuidade a um movimento que podemos remeter a Parmênides e Heráclito, porém guardando suas diferenças, as suas características que testemunham uma não identidade com relação aos projetos filosóficos tradicionais. Apesar de herdar o método dialético de Hegel, Adorno vai transformá-lo até que deixe de ser um método.

Ainda que Adorno tenha aprendido dialética com Hegel, entre a dialética hegeliana e a sua existe uma grande diferença. Com sua dialética, Hegel instaura a negação em filosofia como motor do pensamento, converte a contradição em impulso, mas ao mesmo tempo a reduz a instrumento para um fim que é o seu contrário: a identidade, porque o movimento entre tese e antítese se resolve sempre na síntese, que acaba superando a própria negação. Por isso Adorno lamenta que Hegel, o mestre da dialética, acabe sacrificando-a à identidade e com isso à totalidade. Adorno propõe converter a dialética em plenamente dialética: tornando-a negativa. Elabora assim uma dialética que avança mediante contradições nunca resolvidas em falsas reconciliações, na qual as tensões não são superadas em uma harmonia forçada, e na qual o diferente permanece diferente sem ser engolido pela identidade⁹⁴.

A dialética passará a seguir o programa da nova filosofia, segundo o qual o pensamento deve se abrir à experiência da realidade, e deixará de assumir a necessidade de concluir-se em uma síntese. Ela também terá que respeitar a primazia do objeto, adequando-se à diferenciação daquilo a que se aplica, transformando-se como o real e de acordo com cada caso. Com isso, Adorno diz restabelecer o verdadeiro sentido da dialética, que é o alimentar-se do pensamento a partir do seu outro, a coisa pensada.

Recuperando esse sentido, o filósofo age de forma análoga aos compositores da nova música, que fazem o mesmo com alguns procedimentos de organização do material musical, como o contraponto. Nas composições atonais, a disposição

⁹³ TAFALLA, Marta. *Theodor W. Adorno*, p. 72-73. (tradução nossa)

⁹⁴ *Ibidem*, p. 73-74.

contrapontística de diferentes melodias não é submetida às regras da harmonia. Assim, as melodias podem se associar livremente, dispensando a cadência final que resolveria a tensão entre elas. Na nova filosofia, da mesma maneira, os momentos da realidade são pensados dialeticamente sem a necessidade de ter as suas contradições superadas em um conceito mais abstrato. Nos dois âmbitos, música e filosofia, a forma de tratar os conteúdos não se torna independente destes; muito pelo contrário, obedece às determinações dos conteúdos e se recusa a considerá-los todos idênticos entre si. Tanto os temas musicais quanto os momentos da realidade são diferenciados, singulares, e esse seu aspecto é respeitado pelos procedimentos da nova música e da nova filosofia.

A dialética adorniana subverte a hegeliana quando impede a identificação dos objetos, o que se dá pela abstração de suas diferenças, e denuncia a falsidade da pretensão de considerá-los como um todo. A contradição deixa de ser o impulso que leva à sua própria supressão e reivindica a sua permanência no discurso filosófico, dada a permanência da contradição na realidade, mostrando que, se não é possível pensar sem identificar, também não é possível submeter tudo à identidade.

À diferença de Hegel, que conjuga as oposições integrando-as em uma totalidade positiva – e que pode ser feita porque ele já pressupõe isso de partida –, Adorno insiste sobre a contradição, não mais enquanto “veículo da identificação total”, mas enquanto “*organon* de sua impossibilidade”⁹⁵.

Na música ocorre algo similar: a tensão, materializada no trítono⁹⁶ e que antes servia à sua resolução harmônica, continua levando adiante o discurso musical das composições atonais. A dissonância é defendida no atonalismo assim como a contradição na nova filosofia: ambas devem permanecer no discurso que ajudam a promover e organizar. É nesse sentido que o modelo musical do atonalismo contribui com o projeto adorniano. Podemos também, por outro lado, encontrar uma correspondência entre o momento da síntese na dialética hegeliana e a cadência final na música tonal: o impulso que as institui, a contradição e o trítono, é interrompido para dar lugar à harmonia. O que Adorno encontra de falso nesses processos é a falta de

⁹⁵ VANDENBERGHE, Frédéric. *Une histoire critique de la sociologie allemande*, p. 69-70. (tradução nossa)

⁹⁶ Intervalo entre duas notas formado por três tons inteiros que, em sua extrema dissonância, exigia-se resolver em um intervalo consonante. Na escala de notas naturais (dó, ré, mi, fá, sol, lá, si), por exemplo, equivale à distância entre as notas fá e si, quarta e sétima notas da escala, respectivamente. De acordo com a teoria harmônica tradicional, as duas notas de um trítono devem se resolver por graus conjuntos, isto é, em notas que lhes são imediatamente adjacentes. No exemplo, a nota fá forma um intervalo descendente com a nota mi da escala e a nota si um intervalo ascendente com a nota dó. As notas mi-dó fazem parte do acorde de dó maior, construído sobre a nota tônica da escala, o ponto de repouso dela. Portanto, o trítono se resolve, via de regra, no acorde que dá nome à tonalidade de uma peça musical.

congruência com a realidade, pois esta é desarmonica. E essa desarmonia permanece, não obstante os esforços teóricos tradicionais, graças à diferença que não se deixa abstrair do real. Hegel não escapa a essa falsidade. Ao submeter tese e antítese à identidade na síntese, eliminando a diferença entre elas, ele se mantém dentro da tradição filosófica dominante. No último momento do processo dialético, a união de teses opostas em um conceito superior tenta, em vão, esconder o que escapa a esse conceito. O todo que Hegel institui só aparentemente é total. Por outro lado,

a dialética para Adorno é a “consciência consequente da diferença”, é o “índice do que há de falso na identidade”. Esta concepção já é o bastante para manter distância com relação a Hegel. Enquanto a dialética postular a unidade como pretensão de totalidade, a diferença aparecerá como divergente, como carente de conceito. Acreditar na possibilidade de inversão dessa premissa é o signo distintivo do pensamento de Adorno⁹⁷.

Na nova filosofia, a diferença salta à vista, graças a uma alteração na maneira de o sujeito se comportar em seu envolvimento com os objetos. Ao invés de tomar o que há de idêntico neles e, a partir dessa identidade, cunhar um conceito do qual todos os fenômenos são exemplos, Adorno propõe que o sujeito experimente os objetos à sua volta sem forçá-los a se encaixar em uma unidade harmônica. Segundo o filósofo,

é quase sem consciência que a consciência precisaria imergir nos fenômenos em relação aos quais ela toma uma posição. Com isso, a dialética certamente se transforma de maneira qualitativa. A consonância sistemática se decomporia. O fenômeno não permaneceria por mais tempo aquilo que continua sendo em Hegel apesar de todas as suas declarações contrárias: exemplo de seu conceito⁹⁸.

Quando diz que a “consonância sistemática” se decompõe em sua filosofia, Adorno aponta para a semelhança entre os sistemas filosóficos da tradição e a linguagem harmônica do tonalismo e também para a necessidade de superar esse paradigma consonante. A nova filosofia é assumidamente dissonante, pois a realidade bloqueia qualquer possibilidade de se harmonizar totalmente. A transformação da razão que ela promove condena a dialética hegeliana pelo desrespeito àquilo que ela mesma quer, a princípio, salientar: a diferença, que não se pode impedir de continuar negando a identidade. Por isso, “o esforço de Adorno de pensar Hegel contra Hegel resulta em um conceito de dialética negativa”⁹⁹. O momento afirmativo da dialética hegeliana é suprimido e a negação da síntese entre tese e antítese permitirá à dialética negativa

⁹⁷ SILVA, Rafael Cordeiro. A concepção de filosofia em Adorno, p. 165.

⁹⁸ ADORNO, Theodor W. *Dialética negativa*, p. 31-32.

⁹⁹ SILVA, Rafael Cordeiro. A concepção de filosofia em Adorno, p. 165.

preservar a não identidade. Na introdução da *Dialética negativa*, Adorno já nos mostra essa sua intenção de transformar a dialética, tal como entendida na tradição filosófica:

A expressão “dialética negativa” subverte a tradição. Já em Platão, “dialética” procura fazer com que algo positivo se estabeleça por meio do pensamento da negação; mais tarde, a figura de uma negação da negação denominou exatamente isso. O presente livro gostaria de liberar a dialética de tal natureza afirmativa, sem perder nada em determinação¹⁰⁰.

A negatividade dialética se associa à primazia do objeto quando evidencia o fato de que o conceito não alcança as diferenças existentes entre os objetos que diz subsumir. Ao invés de uni-los a partir de sua identidade, por uma imposição da dialética tornada método, Adorno dará atenção a todos os seus detalhes e características diferenciais, permitindo ao sujeito se entregar livremente à experiência da realidade.

Ao contrário da dialética idealista, na dialética negativa a negação da negação não se converte em afirmação, mas reforça a convicção de que a primeira negação do conceito não foi suficiente, que o não conceitual não permanece subsumido definitivamente no conceito. A dialética negativa não quer avançar, apressar-se na busca da síntese, mas prefere demorar-se, abandonar-se sem reservas ao objeto e deter-se para resgatar o que foi sacrificado pelo pensamento identificador. Portanto, a meta da dialética é uma libertação do não idêntico que inauguraria a multiplicidade do diferente, “sobre o que a dialética não teria já nenhum poder”. Mas enquanto consciência do não idêntico, que somente é assim sob coação da identidade, a dialética segue estando sob o feitiço da identidade contra a qual se revela. Isso não é uma livre decisão do espírito crítico, mas vem imposta pela realidade. Enquanto se prolongue o estado de irreconciliação somente existe uma possibilidade de aproximação negativa ao não idêntico: a crítica da identidade¹⁰¹.

Criticando o pensamento identificador, Adorno critica também a razão totalizadora. Com a presença da não identidade, o pensamento recua ante a pretensão de um conhecimento absoluto. A dialética negativa quer mesmo suprimir essa pretensão, negando que a identidade possa um dia ser total. Isso quer dizer que a não identidade das coisas não se reduz ao que elas têm de semelhante. O real não se constitui como uma totalidade que se submete à razão, porque é muito mais vasta e complexa do que esta. O que pode ser feito, então, é tentar aproximar as condições da racionalidade, tornada restrita e simples pela tradição, às condições do real. É isso que Adorno pretende ao dar ênfase aos elementos mínimos, tanto da realidade quanto do pensamento e da linguagem, e às contradições que eles guardam entre si, assim como os compositores atonais chamam a atenção para as dissonâncias, para aquilo que seria apenas um detalhe dispensável e algo incômodo aos acostumados com o sempre-igual.

¹⁰⁰ ADORNO, Theodor W. *Dialética negativa*, p. 7.

¹⁰¹ ZAMORA, José Antonio. *Th. W. Adorno*, p. 211-212.

Salienta-se a parte em contraposição ao todo:

o apelo ao dissonante, ao divergente, ao não idêntico constitui a negação da totalidade do sistema e esta possibilidade caracteriza a dialética concebida por Adorno. A dialética negativa não é senão o questionamento profundo da irreconciliabilidade da razão e realidade¹⁰².

A filosofia adorniana não só se aproxima da arte, nem é apenas musical; ela é filosofia atonal: dispõe os elementos do seu discurso sem render tributo a regras preestabelecidas. Assim, denuncia a submissão da realidade ao pensamento e exige que o pensamento se aproxime da dinâmica da realidade, sabendo que essa tarefa é um esforço que não se realiza de maneira absoluta.

¹⁰² SILVA, Rafael Cordeiro. A concepção de filosofia em Adorno, p. 166.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A filosofia não deve se limitar ao que ela tem sido, mas deve buscar o que pode ser quando se abre àquilo que ela não é. Do mesmo modo, a realidade não precisa continuar sendo tal como nós a percebemos. Pelo contrário, ela deve alcançar suas potencialidades. Essas duas considerações surgem na forma e no conteúdo do texto adorniano e acabam levando o pensamento simplificador a enquadrar o filósofo em um dos polos da oposição entre pessimismo e otimismo. Quando apresenta algum aspecto da configuração social, Adorno sempre o faz contrapondo-o às possibilidades de sua superação, o que, sob o olhar que classifica, aparece como uma descrição pessimista do real.

Para o leitor desavisado fica a impressão de que Adorno estaria traçando um quadro sombrio do que já está pronto e acabado, quando na realidade para ele só faz sentido a análise de processos históricos em curso, visando captar criticamente (isto é, sem aceitá-las sem mais) suas tendências intrínsecas¹.

O pessimismo de Adorno só seria real se ele fosse um filósofo tradicional. Porém, como de costume, as objeções que se lhe endereçam são exteriores à sua filosofia e não apreendem a sutileza de seus procedimentos inovadores. Neles está contida a recusa à justificação teórica da conformação social, levada a cabo pelos pensadores da tradição. Pretendendo conhecer a totalidade do real, esses pensadores precisam purificá-lo de toda não identidade e encontrar nele os sinais de alguma ordenação. A ordem do pensamento, já considerado estritamente em sua lógica discursiva, acaba servindo de modelo para a ordem da realidade. A filosofia dominante ratifica o *status quo* ao afirmar que não pode ser de outra maneira.

Identificando o objeto atual ao objeto potencial, o pensamento da identidade reifica o objeto potencial em sua atualidade, apresenta esta como a única possibilidade e nos faz crer que vivemos no melhor dos mundos possíveis. A dialética negativa, por outro lado, não identifica o real ao racional, mas o racional ao potencial².

Adorno recusa a síntese dialética porque ela não se efetiva na realidade, isto é, as contradições sociais permanecem, não obstante os esforços do pensamento identitário em resolvê-las teoricamente. Considerando necessário pensar o real em sua

¹ COHN, Gabriel. Adorno e a teoria crítica da sociedade. In: _____. (Org.). *Theodor W. Adorno: sociologia*. 2. ed. São Paulo: Ática, 1994, p. 21-22.

² VANDENBERGHE, Frédéric. Theodor W. Adorno: antisystème et réification. In: _____. *Une histoire critique de la sociologie allemande: aliénation et réification*. Tome II: Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas. Paris: La Découverte, 1998, p. 76. (tradução nossa)

contraditoriedade, o filósofo frankfurtiano nega que o real seja racional e defende a capacidade da razão crítica para o reconhecimento das potencialidades guardadas no seio da configuração social. Nesse ponto, já podemos entrever a convergência de suas críticas epistemológica e social. Para ele, a epistemologia não se separa da sociedade que a permite, o que vale tanto para a tradição filosófica quanto para a sua nova filosofia. Na epistemologia tradicional, por um lado, a subsunção lógica realizada pelo pensamento identificador equivale à submissão do indivíduo à totalidade social, isto é, a singularidade é suprimida nos dois âmbitos, no conhecimento e na sociedade. Da mesma maneira como a filosofia dominante perpetua a eliminação da diferença dos objetos da realidade quando abstrai a não identidade e subsume o idêntico sob um conceito, ela também dissemina uma forma de pensar que desconsidera as características que diferenciam um indivíduo dos outros.

Por outro lado, na epistemologia adorniana, a negatividade dialética se esforça para impedir que a diferença seja extirpada e que o momento do todo, representado pela síntese, imponha-se sobre o particular. E esse esforço se estende até a defesa do indivíduo contra a opressão da totalidade social, quando considera o sujeito com sua experiência particular e em seu contexto específico. A crítica epistemológica tem um caráter social e a crítica social é também uma denúncia da racionalidade imperante. Nas palavras de Adorno: “crítica da sociedade é crítica do conhecimento, e vice-versa”³. Em seu projeto filosófico, as críticas se interpenetram, não se isolam cada uma em si mesma, como se tratassem de âmbitos absolutamente distintos. Por isso, a discussão adorniana dos problemas da epistemologia tradicional nos conduz para fora desta área específica e nos leva a outras: filosofia social, ética, política, metafísica e mesmo estética.

O ponto de convergência de todas as críticas empreendidas por Adorno é a defesa da diferença e da singularidade. E a sua epistemologia expressa essa defesa quando aponta para a mútua determinação dialética como a melhor maneira de o sujeito se relacionar com os objetos no processo do conhecimento. A primazia do objeto é a resultante epistemológica da preocupação com a singularidade das coisas por parte daqueles que se dispõem a conhecê-las efetivamente. Isso porque, de acordo com ela, as características diferenciais de um objeto não são eliminadas, muito pelo contrário, são

³ ADORNO, Theodor W. Sobre sujeito e objeto. [1969] In: _____. *Palavras e sinais: modelos críticos 2*. Tradução de Maria Helena Ruschel. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 189.

chamadas a participar do movimento subjetivo que determinará o modo mais adequado de pensar esse objeto. Como consequência, as experiências do indivíduo vivente, não mais considerado como sujeito abstrato e intemporal, serão a única fonte dos detalhes da realidade, capazes de compor uma verdade enfática, isto é, mais preocupada com a proximidade em relação à configuração da realidade do que com a obediência a regras formais do pensamento.

A convergência das críticas também fica evidente na linguagem da nova filosofia. Vandenberghe diz que “[...] Adorno não evita misturar as categorias lógicas e as categorias sociais”⁴. Porém, muito mais do que isso, conceitos de todas as áreas citadas vão passando de uma à outra, num grande conjunto de referências: as obras de arte são índice de verdade e falsidade; a conformação social é tachada de feia; a realidade aparece como contraditória; denuncia-se a inexistência de uma sociedade correta; a diferença, chamada de “dissonante”, assume o estatuto de algo indispensável para o conhecimento; a paz surge como um valor a ser observado na relação entre sujeito e objeto; o conceito de Ser revela-se como signo da opressão. Adorno desrespeita intencionalmente o veto cientificista à interpenetração das diversas áreas do conhecimento, segundo o qual cada uma delas deveria ser um compartimento isolado dos demais e, assim, recusa a maior importância dada a uma ou outra. A sua nova filosofia, portanto, não se iniciará com uma ontologia ou com uma epistemologia no sentido tradicional.

O ponto de partida do projeto filosófico adorniano não é meramente ontológico ou epistemológico, tal como a tradição pretende realizar, porque a recusa ao ideal de simplicidade da teoria dominante, decorrente da percepção da realidade como algo complexo, impede que haja uma sequência linear entre as diversas áreas da filosofia. Adorno dispensa a fundamentação ontológica, típica dos pensadores antigos e medievais, bem como a fundamentação epistemológica dos modernos. Ele não preestabelece o que seja a existência ou como funciona a estrutura cognitiva de um sujeito abstrato para depois desenvolver sua filosofia. A abertura do pensamento à experiência da realidade, ponto de partida de sua epistemologia, preza pela consideração da diferença do outro antes de qualquer outra coisa e pela vontade de estabelecer com ele uma relação de respeito.

Essa postura do filósofo se impõe como consequência da necessidade do

⁴ VANDENBERGHE, Frédéric. *Une histoire critique de la sociologie allemande*, p. 57. (tradução nossa)

desenvolvimento de novas estruturas cognitivas, mais convenientes ao relacionamento do homem com uma realidade fragmentada, antagônica e prenhe de contradições. A complexidade dessas estruturas e de sua apresentação textual possui um aspecto de crítica social, ao evitar o entendimento facilitado por parte do leitor e ao forçá-lo a um esforço de compreensão, na contramão do que faz a “linguagem jornalística” padrão da indústria cultural. Mas decorre também de uma perspectiva epistemológica que impõe a necessidade de reformular a maneira com que a filosofia aborda a realidade. Em outras palavras, se o discurso da filosofia se mostra complexo e de difícil acompanhamento, isso se deve ao fato de ela tentar seguir a realidade mais de perto para conseguir decifrá-la. Essa complexidade discursiva de Adorno, geralmente vista em primeiro lugar como uma crítica social e em segundo lugar como uma transposição de procedimentos musicais de vanguarda para a filosofia, deve ser mostrada ainda como parte indispensável de uma nova concepção epistemológica. Esta é remetida a procedimentos da arte, pois nesta preservou-se outro tipo de racionalidade, a mimética, que se revela como alternativa à absolutização da lógica graças à sua capacidade de imitar gestualmente os movimentos do real. O projeto adorniano remete mais ainda aos procedimentos da música por sua ausência de conceitos, o que lhe permite, em certa medida, escapar ao pensamento identificador.

As maiores afinidades, porém, são as que Adorno guarda em relação ao atonalismo de Schoenberg. Uma delas é a ausência de dominação entre os elementos do discurso: na música atonal, por um lado, não se estabelece uma hierarquia entre os sons, na qual um deles seria o mais importante, ponto de partida e chegada que causaria uma sensação de repouso ou, em outras palavras, resolução da tensão; por outro lado, na nova filosofia não há um conceito conclusivo que responda definitivamente e exaustivamente alguma questão, pois o que se tem é uma construção que busca uma correspondência entre a estrutura textual dos conceitos e a forma como os elementos aos quais eles se referem estão estruturados na realidade. Ou seja, a tensão também não é obrigatoriamente resolvida no discurso da nova filosofia, apenas imobilizada pela própria natureza do texto, que ele não pode abandonar.

Outra afinidade é o abandono da noção de harmonia. Por uma imposição da própria realidade, o discurso, seja ele musical ou filosófico, não pode se organizar de forma harmônica, sob a pena de mascarar o contexto desarmônico no qual esse discurso se produz. A realidade não é harmônica: seus elementos são essencialmente

antagônicos, contraditórios e conflitantes. A interpretação filosófica e o ensaio respeitam essa configuração da realidade na medida em que não se obrigam a resolver as eventuais tensões que existem entre esses seus elementos. A forma do pensamento e da exposição dos conceitos não é indiferente aos objetos que são o seu conteúdo. É desse modo que a tensão adquire, com a filosofia adorniana, um novo estatuto no discurso: ela não precisa mais ser resolvida de forma necessária, mas deve ser coerente com as tensões que existem no próprio objeto. O mesmo ocorre na música de Schoenberg, pois em suas composições a tensão não aparece simplesmente para ser resolvida, mas como impulso que permite desdobrar todas as possibilidades de cada tema. Ela se configura como uma energia produtiva que, numa obra, leva adiante o material e o compositor em sua mútua determinação, como em um jogo de perguntas e respostas.

Adorno encontra no atonalismo a manifestação da primazia do objeto, considerando que os compositores a ele associados recuperam o sentido originário de diversos procedimentos musicais desfigurados pela tradição. Esses procedimentos fazem da música, pelas especificidades do seu discurso, o âmbito mais adequado à realização desse programa de relacionar dialeticamente sujeito e objeto. Em consonância com isso, o filósofo se aproximará dos procedimentos dessa arte que, além de salvaguardar a mimesis e não depender da atividade conceitual, dispõe-se a mobilizar as tensões do discurso e permite o desenvolvimento de cada elemento em toda a sua gama de variações. A música é particularmente propícia à preservação do não idêntico e da singularidade. Nesse sentido é que o projeto adorniano se mostra “musical”, exigindo uma acurada capacidade auditiva do leitor para captar todas as suas nuances, todos os detalhes de um discurso filosófico que tem como maior preocupação o respeito à diferenciação.

REFERÊNCIAS

Textos de Adorno

ADORNO, Theodor W. La actualidad de la filosofía. [1932] In: _____. *Actualidad de la filosofía*. Tradución de José Luis Arantegui Tamayo. Barcelona: Paidós; I.C.E. de La Universidad Autónoma de Barcelona, 1991. p. 73-102.

_____.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*. [1947] Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985. 256 p.

_____. *Minima Moralia*: reflexões a partir da vida danificada. [1951] Tradução de Luiz Eduardo Bicca. São Paulo: Ática, 1992. 216 p.

_____. O ensaio como forma. [1954-1958] In: _____. *Notas de literatura I*. Tradução e apresentação de Jorge M. B. de Almeida. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2003. p. 15-45. (Espírito Crítico)

_____. Idéias para a sociologia da música. [1959] In: _____. et al. *Textos escolhidos*. 2. ed. Tradução de Roberto Schwarz. São Paulo: Abril Cultural, 1983. p. 259-268. (Os Pensadores, 48)

_____. Sobre a lógica das ciências sociais. [1961] In: COHN, Gabriel (Org.). *Theodor W. Adorno: sociologia*. 2. ed. Tradução de Aldo Onesti. São Paulo: Ática, 1994. p. 46-61. (Grandes Cientistas Sociais, 54)

_____. Intervenciones. [1962] In: _____. *Intervenciones: nueve modelos de crítica*. Tradución de Roberto J. Vernengo. Caracas: Monte Ávila, 1969. p. 7-8.

_____. ¿Para qué aún la filosofía? [1962] In: _____. *Intervenciones: nueve modelos de crítica*. Tradución de Roberto J. Vernengo. Caracas: Monte Ávila, 1969. p. 9-24.

_____. Caracterização de Walter Benjamin. [1963] In: COHN, Gabriel (Org.). *Theodor W. Adorno: sociologia*. 2. ed. Tradução de Flávio Kothe. São Paulo: Ática, 1994. p. 188-200. (Grandes Cientistas Sociais, 54)

_____. Observações sobre o pensamento filosófico. [1964-65] In: _____. *Palavras e sinais: modelos críticos 2*. Tradução de Maria Helena Ruschel. Petrópolis: Vozes, 1995. p. 15-25.

_____. *Dialética negativa*. [1966] Tradução de Marco Antonio Casanova. Revisão de Eduardo Soares Neves Silva. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009. 352 p.

_____. Sobre sujeito e objeto. [1969] In: _____. *Palavras e sinais: modelos críticos 2*. Tradução de Maria Helena Ruschel. Petrópolis: Vozes, 1995. p. 181-201.

Textos de comentadores

AGUILERA, Antonio. Lógica de la descomposición. In: ADORNO, Theodor W. *Actualidad de la filosofía*. Tradución de José Luis Arantegui Tamayo. Barcelona: Paidós; I.C.E. de La Universidad Autónoma de Barcelona, 1991. p. 9-70.

COHN, Gabriel. Adorno e a teoria crítica da sociedade. In: _____. *Theodor W. Adorno: sociologia*. 2. ed. São Paulo: Ática, 1994. p. 7-30. (Grandes Cientistas Sociais, 54)

DUARTE, Rodrigo. A ensaística de Theodor W. Adorno. In: _____. *Adornos: nove ensaios sobre o filósofo frankfurtiano*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1997. p. 65-83.

_____. Apuros do particular: uma leitura de *Minima Moralia*. In: _____. *Adornos: nove ensaios sobre o filósofo frankfurtiano*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1997. p. 145-159.

_____. Notas sobre a “carência de fundamentação” na filosofia de Theodor W. Adorno. In: _____. *Adornos: nove ensaios sobre o filósofo frankfurtiano*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1997. p. 131-143.

JAY, Martin. *As idéias de Adorno*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Cultrix; Editora da Universidade de São Paulo, 1988. 176 p. (As idéias de)

MUÑOZ, Blanca. *Theodor W. Adorno: teoría crítica y cultura de masas*. Madrid: Fundamentos, 2000. 310 p.

PUCCI, Bruno. Sentido(s) da filosofia hoje. *Educação e filosofia*, Uberlândia, v. 14, n. 27/28, p. 67-80, jan./jun. e jul./dez. 2000.

SILVA, Rafael Cordeiro. A concepção de filosofia em Adorno. *Educação e filosofia*, Uberlândia, v. 9, n. 17, p. 157-172, jan./jun. 1995.

TAFALLA, Marta. *Theodor W. Adorno: una filosofía de la memoria*. Barcelona: Herder, 2003. 302 p.

VANDENBERGHE, Frédéric. Theodor W. Adorno: antisystème et réification. In: _____. *Une histoire critique de la sociologie allemande: aliénation et réification*. Tome II: Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas. Paris: La Découverte, 1998. p. 55-103. (Bibliothèque du MAUSS)

ZAMORA, José Antonio. *Th. W. Adorno: pensar contra a barbárie*. Tradução de Antonio Sidekum. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2008. 304 p.

Demais textos utilizados

DESCARTES, René. *Discurso do método/As paixões da alma*. Tradução de Newton de Macedo. 13. ed. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1984. 198 p.

HORKHEIMER, Max. Conversación sobre Adorno. In: _____. *Teoría crítica*. Traducción de Juan J. Del Solar B. Barcelona: Barral, 1973. p. 219-224. (Entrevista realizada em 8 de agosto de 1969, registrada por Bernhard Landau e depois transcrita. O título original é *Para a morte de Adorno*.)

_____. Homenaje a Adorno. In: _____. *Teoría crítica*. Traducción de Juan J. Del Solar B. Barcelona: Barral, 1973. p. 225-227.

LEE, Geddy; LIFESON, Alex; PEART, Neil. Circumstances. In: RUSH. *Hemispheres*. Rio de Janeiro: Polygram, 1979. 1 disco sonoro. Lado 2, faixa 1. (3min42s).