

CONSIDERAÇÕES SOBRE UM ELEMENTO ÉTICO NO MEIO DA DIALÉTICA NEGATIVA

Marcia Tiburi*

SÍNTESE - Este texto consiste numa tentativa de compreender a Dialética Negativa de Adorno, através da questão da "Verlorenen", isto é, da perda no processo histórico, social e lógico. A "Verlorenen" como "a perda" é que fundamenta a concepção geral de dialética negativa em oposição à dialética positiva, que opera com uma concepção de "Aufhebung" positiva. O texto procura desenvolver uma idéia de "Aufhebung" negativa, capaz de ser considerada como um elemento ético na dialética.

PALAVRAS-CHAVE - Dialética Negativa, Adorno, "perda", Ética.

ABSTRACT - This text try understand the Adorno's Negative Dialectic through of the question of "Verlorenen", that is lost in the historical, social and logical process. The "Verlorenen" as "the Lost" is that found the general conception of negative dialectic in opposition to the positive dialectic that work with a conception of positive Aufhebung. The text search to unfold an idea of negative Aufhebung able to be considered as a ethical element in the dialectic.

KEY WORDS - Negative Dialectic, Adorno, "Verlorenen", Ethic.

"O pensamento aguarda que, um dia, a lembrança do que foi perdido venha despertá-lo e o transforme em ensinamento." (Adorno, *Mínima Moralía*¹)

A complexidade da tarefa relacionada à apresentação de um conceito de dialética negativa define-se através da sua necessidade histórica capaz de confundir-se com uma necessidade didática nascida da inacessibilidade conceitual do texto de Adorno que leva este nome. Tal inacessibilidade desperta de uma real dificuldade na compreensão da sua escrita e das questões que ali estão postas, o que não constitui um argumento para que ele não seja enfrentado.

* Professora de filosofia (Centro Educacional La Salle de Ensino Superior e Universidade do Vale do Rio dos Sinos - UNISINOS), doutoranda em Filosofia na Universidade Federal do Rio Grande do Sul - UFRGS.

¹ Adorno, Theodor W. *Mínima Moralía. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. Frankfurt (M): Suhrkamp, 1973. p. 101. "Der Gedanke wartet darauf, dass eines Tages die Erinnerung ans Verstumte ihn aufweckt und ihn in die Lehre verwandelt". Trad. Luiz Bicca. São Paulo: Atica, 1992. p. 70.

De fato, não é possível simplesmente tentar traduzir o pensamento de Adorno, o que não se realizaria nem através de um inventário das definições sobre dialética dadas por ele mesmo ao longo dos seus textos, até porque Adorno é um severo crítico das definições enquanto constructos fechados e suficientes em si mesmos. Portanto, o texto que segue resolve ponderar a possibilidade de compreender – o que não implica simplesmente definir – a dialética negativa como uma dialética da perda, ou seja, que rompe com a idéia de guarda e superação característica da *Aufhebung* hegeliana, trabalhando com a idéia do que se poderia chamar uma *Aufhebung* negativa. Há que se pensar, neste caso, sobre o elemento ético presente na negatividade da dialética, o que leva à consideração de que uma tal dialética estrutura-se para além de um registro lógico, sob uma base histórica e social. E, assim, o próprio conceito de filosofia altera seu sentido.

A transformação da filosofia, a história e a perda

Considerar a própria idéia de uma dialética negativa remete à questão de uma transformação da própria dialética sempre pensada sob o signo da positividade. No bojo desta questão aparentemente apenas conceitual se revela uma outra, a da transformação da própria filosofia² ciente de sua crise posta na consciência da

² Karl Otto Apel no seu livro *A transformação da filosofia (Transformation der Philosophie)*. Frankfurt (M): Suhrkamp, 1990) aponta para a mudança do paradigma filosófico em termos lingüísticos, considerando que uma transformação da filosofia se daria nos termos de uma filosofia transcendental fundada no a priori de uma comunidade de comunicação que seria uma resposta à pergunta pelas condições de possibilidade e validade das convenções e como uma fundamentação última da filosofia prática e teórica e da ciência. Há que se ponderar que esta transformação desconsidera uma transformação substancial já posta no caminho da realização pela Teoria Crítica e que preocupa-se ainda, contrariando muito especificamente a consideração apeliiana de que se pode esperar pouco de uma filosofia totalmente engajada politicamente, a necessidade de transformar a vida social – o que constitui uma atitude política especial – para além de uma transformação apenas no nível da linguagem que necessita de uma antecipação contrafática de consenso para justificar sua própria impotência ao nível de uma modificação das condições materiais da sociedade. Se a transformação da filosofia em Apel diz respeito à transformação da filosofia transcendental do sujeito privado em filosofia transcendental da intersubjetividade, a transformação da filosofia que se busca compreender no âmbito da teoria crítica, e que Adorno leva a termo de um modo muito produtivo como se mostrará ao longo do texto que segue, diz respeito ainda à necessidade marxiana de transformar o mundo concreto, de fazer da filosofia algo mais que mero discurso, neste caso, fazer dela um tipo de interpretação que, a partir da transformação de si mesma, seja capaz de acabar com a falsa consciência, caminho para a transformação da sociedade. Há que se conceber, no âmbito destas considerações, como a proposta da teoria crítica ainda não foi suficientemente compreendida em seus argumentos e posições. Habermas também pensa a transformação da teoria crítica enquanto a integra ao âmbito das ciências e ao paradigma da linguagem e da ética do discurso, transformação que é contestada impiedosamente por Gerhard Bothe na introdução da coletânea "Gegen Habermas" (Lüneburg: zu Klampen, 1989) afirmando com as palavras de Horkheimer que a teoria crítica quer "a emancipação do homem das relações escravizadoras" (p. 7), mais do que simplesmente promover outra práxis científica como quer Habermas, quem, aliás, para Bothe, reconstrói muito mal a tradição (Kant, Hegel, Marx, Engels, Nietzsche, Freud) a partir da qual a Teoria Crítica se reconstrói enquanto se esconde atrás da sociologia burguesa de Weber e Durkheim e da teoria de sistema e ação de Mead e Parsons. Assim haveria que se ponderar sobre a real necessidade de uma mudança de paradigma, como faz Anke Thyen (*Negative Dialektik und Erfahrung. Zur Rationalität des Nichtidentischen bei Adorno*. Frankfurt (M): Suhrkamp, 1989, p. 12), considerando, por exemplo, a questão da reconciliação (*Versöhnung*) como um fundamento da teoria, que não pode ser vista simplesmente como entendimento. Sobre este tema há um capítulo mais ao final deste texto.

tensão entre teoria e prática. A necessidade de uma transformação, contudo, se põe para além de uma modificação de paradigma que se faz passar, neste final de século, como a melhor alternativa para a filosofia. Antes haveria que se rever as circunvoluções daquela relação tensa entre teoria e prática ponderando a própria necessidade de uma revisão da filosofia que começa com a crítica³ da dialética e da racionalidade.⁴ Há que se compreender o que seja uma transformação da razão considerando a existência de uma "razão potencial"⁵ capaz de apontar para uma transformação da filosofia a partir de uma crítica que pretende, por sua vez, uma transformação da vida na sociedade,⁶ na medida em que se faz como solução concreta de problemas passados e não sua substituição no contexto d e uma mudança de paradigmas,⁷ e que ainda pretende a valorização da teoria como forma de práxis transformadora.⁸

Esta seria a primeira questão a ser colocada quando se discute no âmbito filosófico – na escola de Habermas – o problema da intersubjetividade e da comunicação como pretensas soluções para os problemas éticos e gnosiológicos. que

³ Segundo Adorno, "o pensar filosófico satisfatório é crítico, não só frente ao existente e à sua moldagem coisal na consciência, mas também, na mesma medida, frente a si mesmo". Observações sobre o pensamento filosófico. In: *Palavras e Sinais. Modelos Críticos 2*. Petrópolis: Vozes, 1995. p. 23.

⁴ Há um texto de Uta Guzzoni "Reason – A Different Reason – Something Different Than Reason? Wondering about the Concept of a Different Reason in Adorno, Lyotard, and Sloterdijk" (in Pensky, Mex. The Actuality of Adorno. Critical Essays on Adorno and the Postmodern. State University of New York Press, 1997.) tenta ver a relação entre uma "razão alternativa" e o "conceito de Racionalidade" em relação aos seres humanos e à natureza. Distinguindo de um modo interessante razão (*Vernunft, Nous, noein*) de racionalidade (*Rationalität, Diánoia*) – a primeira como característica do esclarecimento, algo existente e ineliminável e a segunda como o modo como a razão se põe na sociedade – o texto tenta mostrar que o interesse de Adorno está na racionalidade. A partir de Adorno se poderia pensar uma racionalidade que deixa o objeto falar (p. 33) sendo por ele determinada enquanto não tenta dominá-lo (p. 37), o que aponta, fundamentalmente, para uma reconciliação do homem com a natureza. Uma razão diferente, neste contexto, seria capaz de unir *Nous* e *Diánoia*, razão e percepção e também sensibilidade (p. 40).

⁵ ND. p. 311.

⁶ Neste ponto seria interessante o estudo de Peter Moritz *Kritik des Paradigmenwechsels: mit Horkheimer gegen Habermas* (Lüneburg: Zu Klampen, 1992), que aponta para uma reconstrução do pensamento de Horkheimer observando o seu potencial crítico no momento de uma transformação da teoria crítica que aponta para não apenas uma auto crítica da teoria que se quer ciência, mas inclusive das consequências práticas relativas à necessidade de melhorar as condições de vida da humanidade que nascem desta auto crítica. Em Horkheimer a transformação da filosofia é uma transformação da práxis. A filosofia a partir de Horkheimer (considerando seus primeiros textos sobretudo) não poderia ser um mero exercício acadêmico, nem apenas pessimismo com acentos teológicos. Ver p. 11).

⁷ Adorno não se enquadra no "paradigma lingüístico" ou na sua elaboração comunicativa, tão popularizado na Teoria da Ação Comunicativa de J. Habermas (p. 489-534), porque Adorno critica a idéia de comunicação. Ao mesmo tempo, não é possível considerá-lo um partidário de um paradigma da consciência, como quer Habermas, porque ele vai além do que uma consciência subjetiva pode problematizar tornando-se seu crítico. A base de tal consideração aparecerá mais adiante. Habermas reclama que Adorno fica por demais fixado, dentro do paradigma da consciência, às relações entre a subjetividade e a auto conservação (Op. cit. p. 490), Habermas cai no mesmo erro que Adorno confere a Hegel: solucionar os problemas práticos através e tão-somente no meio do pensamento, o que ele faz ao confundir o ideal e o real, o semântico e o prático.

⁸ Contrariamente ao desmentir da pretensão teórica através da crítica da razão instrumental como quer Habermas. (*Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt(M): Suhrkamp, 1969. B. I, p. 518.

afetam o ser humano na sua busca pelo saber e pela melhoria das condições de vida. Na margem desta problemática alguma coisa parece estar sendo esquecida enquanto parece ter sido superada. Será preciso ver a validade de uma crítica imanente baseada na negação determinada ao chamado paradigma da consciência, sem seu abandono ou sua substituição por parte do chamado paradigma da comunicação que pretende tê-lo suprassumido.⁹ A filosofia precisará repensar o seu conceito de sujeito e de objeto e o potencial de liberdade presente neles e inviáveis no conceito de comunicação.

A consideração acerca da Dialética traz à tona uma concepção de história da filosofia, ela apenas teria sentido enquanto busca retrospectiva do que foi abandonado ao esquecimento, do que foi negligenciado, daquilo que compõe o inconsciente da filosofia. Contudo, tal busca histórica não pretende cair na questão heideggeriana do "Ser", ele também esquecido, contra o qual a filosofia de Adorno se insurge; trata-se, antes de compreender o que escapa à ontologia enquanto é perdido na ordem da vida concreta e cotidiana. Caberia compreender porque a Dialética Negativa é uma ontologia da situação falsa.

Neste caso, se há uma "História" hegeliana,¹⁰ maiúscula, capaz de ser escrita como evolução e totalidade, ela será medida pela chance de sua falsidade. É o conceito de história da filosofia que precisa ser alterado, portanto, compreendido em suas posições menos visíveis, mais avessas, para possibilitar uma compreensão do conceito de filosofia a partir de uma outra base. A questão será ponderar a possibilidade do pensamento e do conhecimento no campo filosófico – e fora dele – considerando o fato de que há uma história cristalizada como verdade que precisa ser compreendida a partir do que ela mostra e do que ela esconde. É preciso, nesta tentativa de repensar o que seja uma história da filosofia, retornar ao conceito de história natural, capaz de apontar para aquele substrato perdido. O conceito de história como natureza diz respeito ao que foi perdido e ao mesmo tempo está guardado, sem ter sido superado, sendo, portanto, guardado como um vazio. É isto que se pode chamar de uma *Aufhebung* negativa. O conceito de história natural na forma como Adorno o trata apresenta-se com um certo caráter hermético; a leitura difícil do texto que carrega esta expressão¹¹ talvez sirva para indicar a própria complexidade da reunião de elementos opostos por sua própria definição mais imediata. História seria o oposto à natureza e Adorno quer integrá-los. Se, de um lado, esta reunião parece forçada, de outro ela será ousada enquanto elimina a idéia de um espírito que existiria para além da natureza, fazendo dele uma parte daquele mundo que ele buscaria superar. O espírito perderia a sua aura ao ser compreendido por sua dobra orgânica e instintiva. Mas Adorno não pode definir história e natureza de um modo direto. Esta última representa o mítico, o sempre o mesmo e é o que sustenta a história humana que, por sua vez representa o novo. Para ele, como aparece no texto sobre a "A Idéia de História Natural", a questão seria conceber a história como natureza e a natureza como história. Este conceito

⁹ É o que ocorre em Habermas. Ver *Theorie des Kommunikativen Handelns* B.I. p. 522-523.

¹⁰ Ver a *Filosofia da História de Hegel*, contra a qual esta concepção se constrói. Trad. Maria Rodrigues e Hans Harden. Brasília: Ed. UNB, 1995.

¹¹ *Die Idee der Naturgeschichte*. In *Philosophische Frühschriften*. B. I. Frankfurt (M): Suhrkamp, 1990.

é devedor do conceito de segunda natureza que aparece na Teoria do Romance de Lukács sendo incorporado por Adorno. A segunda natureza diz respeito ao mundo da convenção, das coisas que se fizeram alheias, que não podem ser decifradas e nas quais se tropeça enquanto elas aparecem como cifras. Adorno aponta a questão fundamental de Lukács: como é possível conhecer este mundo alienado, coisificado, morto? Pergunta que teria algo de espantoso no sentido da admiração grega (θαυμάζειν). Para Adorno, Lukács contempla a metamorfose da história em natural, a história paralisada é natureza ou o que é existente na natureza paralisado é um mero ter sido histórico. Lukács fala de um despertar do sentido aí como possibilidade metafísica e adere à idéia de ressurreição. O que interessa a Adorno é, então, justamente a idéia de um despertar do cifrado e do paralisado. É nestes pedaços – perdidos do todo – que se construirá a idéia da constelação, é a partir deles a idéia de uma materialismo metafísico emergirá mais tarde. A transcendência aparecerá na idéia da *Vergänglichkeit*, que une o caráter de algo passado, da caducidade, da transitoriedade, opondo-se, portanto, ao imutável, absoluto e universal. História natural é também segunda natureza porque se constrói por sobre a primeira, e às suas custas, e permanece tendo suas características: a história como cultura não eliminou a natureza e perpetua o ciclo do seu domínio.

O que se põe em jogo, neste caso, é o sentido da expressão *Aufhebung* enquanto ela possa interferir em um conceito de história como dialética. Ao contrário da dialética hegeliana que se constrói no jogo do superar e guardar (*Aufhebung*), a dialética negativa viverá sob a imagem do que se perdeu, não tendo sido nem guardado, nem superado. A supressão, embora exista na dialética negativa, é inconclusa enquanto não se verifica na prática e é aquilo que deve ser buscado embora não possa jamais ser garantida, nem realizada no todo. Ela consiste naquela forma do pensamento que não tem pretensão alguma de possuir o que foi perdido (*das Verlorene*).¹² É neste sentido que se concebe que a negação da negação não se transforma em positividade.¹³ Na dialética negativa, o conhecimento deve se voltar para o que não se inseriu, não se enquadrou, segundo Adorno, na dinâmica da história nem como vencedor nem como vencido, para o que, nas suas palavras, são os “resíduos e pontos sombrios que escaparam à dialética”.¹⁴ Contra a *Aufhebung* a filosofia de Adorno vive sob o peso daquilo que se transformou mesmo em uma metáfora: Auschwitz pode ser considerada deste modo. É ela que decide o rumo que uma dialética toma definitivamente até que a injustiça possa, quiçá, ser reparada. Aí aparece uma característica fundamental da filosofia de Adorno que a vincula diretamente ao materialismo em um sentido marxista:¹⁵ a

¹² *Negative Dialektik*, p. 385.

¹³ *Negative Dialektik*, p. 385.

¹⁴ *Minima Moralia*, p. 200.

¹⁵ Ver Duarte, Rodrigo. *Adorno marxista*. In *Adorno, Nove ensaios sobre o filósofo frankfurtiano*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1997. p. 109-115 e Gerhard Bolte *Vom Marx bis Horkheimer. Aspekte kritischer Theorie im 19. und 20. Jahrhundert*. (Darmstadt: Wiss. Buchges, 1995). Ambos os textos tentam mostrar a filiação de Adorno, no caso do primeiro, e da Teoria Crítica enquanto tal, no segundo texto, às conquistas do pensamento marxiano. Bolte, por exemplo, afirma tal filiação mostrando como a Teoria Crítica pretende uma transformação da filosofia em teoria da sociedade e até mesmo em crítica da economia política, que a sua pretensão escapa ao simples fenômeno local,

sua solidariedade com a miséria do mundo, com o sofrimento humano nascido da exploração e da violência.

Ela indica como a filosofia e a sua história podem ser pensadas, como ela precisa recuperar o que deixa para trás como ruína ao longo do seu processo histórico. E, neste caso, para lembrar Proust e Benjamin, há que se ponderar que o processo de avanço real da filosofia teria que se abeberar até mesmo de uma memória involuntária, reconhecendo e incorporando sua experiência, ou seja, a filosofia acabaria por se tornar mais completa ao aproveitar experiências não definitivamente conceituais, neste caso, de lembranças ainda não dominadas pela racionalidade discursiva: ela poderia se valer do ato de lembrar o que não se tornou objeto de história. Nisto residiria a possibilidade, necessária à filosofia que se pretende repensar auto criticamente, de chegar ou pelo menos considerar o que lhe está oculto enquanto aquilo mesmo que a forma. A filosofia de Adorno, neste momento, é aquela capaz de apontar para um momento subterrâneo à filosofia: ela traz à presença a problematização do significado do que foi perdido, e que seria a expressão negativa, mise en scène do próprio negativo da sua história.

A transformação do conceito de filosofia quando pensado na perspectiva do que foi sua história define o fato de que esta história se torna seu objeto e aí entra em questão também o significado da filosofia a partir do tratamento que ela, enquanto atitude da consciência, dá ao seu objeto: neste caso, como ela mesma o conceitua. É, portanto, na face de seu objeto que ela é capaz de pensar a si mesma. Por isso, enquanto o seu conceito apenas pode ser compreendido de um ponto de vista de sua história, ela precisa de um lado, compreender melhor a si mesma enquanto se toma como seu próprio objeto; de outro lado, ela precisa problematizar também o conceito de objeto. No registro da Teoria Crítica, dentro da consideração de que algo é perdido para a filosofia e para o conhecimento que ela ajuda a fundar, este algo é justamente o objeto, e que é às custas dele que a subjetividade se faz totalitária até a perda de si mesma. A perda da subjetividade será uma consequência da perda da capacidade de pensar o mundo objetivo, quando ela é concebida e age como algo independente do real ou anterior ao real ou capaz de simplesmente produzi-lo.

De um lado a questão da perda enquanto idéia ou mesmo categoria diz respeito a um problema interno à filosofia pondo em evidência o seu caráter relativo à uma determinada epistemologia, de outro, ela diz respeito a uma questão humana que a filosofia precisa considerar para ser ainda algo humano, algo que busca superar a barbárie no contexto da vida social. A própria filosofia, neste caso, não se poderia ver envolvida apenas com suas próprias demandas internas de um modo imanente – quando ela se tornaria uma eterna tautologia na ordem de um

que não se trata de uma mera *trademark*, mas de uma teoria ocupada com um modo de pensar fundamentada no materialismo histórico e na teoria social econômica. Adorno, embora crítico, permaneceria não apenas tributário da teoria de Marx, mas também seu continuador de um modo sutil. Alfred Schmidt em *Adorno – ein Philosoph des realen Humanismus* (In Theodor W. Adorno zum Gedächtnis. Org. Schweppenhäuser. Frankfurt: Suhrkamp, 1971) relaciona o que ele concebe como o humanismo de Adorno com o conceito marxista de humanismo real (Sagrada Família, 1945), ou seja, aquele que não reduz a humanidade – o ser humano concreto – ao conceito de auto-consciência e espírito.

diálogo com sua própria história incapaz de perceber as conexões externas aí implicadas – mas perceberia nestas demandas conexões sociais e políticas que fariam da teoria – enquanto lhe dão o seu modo de localizar-se no mundo – um elemento solidário aos problemas práticos do mundo que envolvem seres humanos em suas relações sociais e suas relações com a natureza.

Uma transformação da filosofia que se propõe a um retorno crítico ao passado, quer reavivar a negação determinada, a *bestimmte Negation* hegeliana,¹⁶ como um elemento constitutivo do próprio conceito de filosofia. Nisto é evidente, na teoria adorniana e na teoria crítica, a demonstração de uma corajosa “resistência” à tão famosa mudança de paradigma por considerar (o que se põe como uma das necessárias considerações sobre a filosofia de Adorno e que exigem que ela venha a ser lembrada com urgência) que não há trabalho filosófico longe da história da filosofia, e que, radicalizando esta idéia de Adorno, que esta história ainda não foi totalmente contada, nem definida, nem o será, e que é a consciência da existência destes lados contrapostos da história, que dão sentido à crítica, a qual só pode ser realizada neste confronto. A possibilidade de uma auto crítica da filosofia estabelece-se aí enquanto é modificado o seu próprio conceito que acabará por envolvê-la com o espaço eminentemente prático da atividade humana.

A questão, portanto, é a compreensão da diferença existente entre uma transformação da filosofia dentro da tradição¹⁷ – sua simples modificação ao nível da sucessão das teorias – e a ocorrida com o advento da teoria crítica que rompe com a própria tradição para instituir-se, embora apenas venha a ser possível através da força propulsora daquela mesma tradição que ela busca negar, todavia, determinadamente. Transformá-la negando-a, deste modo, segundo o próprio Adorno, é a única relação que a filosofia pode ter com a tradição.¹⁸ Neste sentido, a teoria crítica seria a efetivação de um potencial de alguma forma presente na teoria tradicional¹⁹ e a sua especificidade residiria na capacidade de recuperar a

¹⁶ Hegel, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*. Werke. B. 3. Frankfurt(M): Suhrkamp, 1996. p. 74.

¹⁷ Adorno ao falar de um atentado à tradição que a *Dialética negativa* é, usa o termo *Überlieferung* (ND, p. 9); ao falar de uma tradição que não poderia ser atacada simplesmente porque faz parte do próprio conhecimento ele usa o termo *Tradition* (ND, p. 63-64). *Überlieferung* diz respeito à transmissão da cultura. *Tradition* é um termo mais ligado à *Geschichte*, enfatizando o modo como elementos culturais se desenvolvem historicamente e não apenas como se dá sua transmissão.

¹⁸ *Negative Dialektik*, p. 64.

¹⁹ A expressão “teoria tradicional”, constantemente utilizada neste texto, tornou-se um clássico nos estudos em torno da Teoria Crítica, a qual pretende ser o oposto definitivo, porém dialético, daquela forma de teoria. A expressão faz parte do título do famoso artigo “*Traditionelle und kritische Theorie*” de Max Horkheimer, publicado pela primeira vez no *Zeitschrift für Sozialforschung*, de 1937, cujas considerações são amplamente compartilhadas por Adorno, podendo-se, até mesmo, dizer que a dialética negativa seria a consequência avançada do que se alcança sob a forma da teoria crítica. A este propósito, o próprio Horkheimer no seu texto “Sobre o problema da verdade de 1935 (in Teoria Crítica I. Trad. Hilde Coim. São Paulo: Perspectiva/EDUSP, 1990.), já falava de uma “dialética inconclusa” (p. 152), de uma dialética “liberta da ilusão idealista” (p. 153) e de “dialética materialista inacabada” (p. 168). No artigo de 1937 Horkheimer expõe o que ele entende pelo modo de existência da teoria em sentido tradicional, vinculando-a ao sentido da ciência no mundo moderno sobretudo na forma das exigências cartesianas para a consolidação da verdade da teoria apresentadas no *Discurso do Método*. Horkheimer quer, certamente, referir-se a toda a tradição que nasce com as próprias pretensões da ciência estendidas a toda forma de teoria. Assim, para falar resumidamente, Horkheimer critica desde a matematicidade, a lógica implacável, a hipótese

verdade latente dentro daquele contexto, aquela que restasse, de certo modo, após a crítica. A filosofia transformada que se apresenta no pensamento adorniano não se pretende instituir como algo totalmente novo que parta de um ponto original – por isso Adorno volta sempre a Hegel²⁰ e a Kant²¹ – e substitua a precedente. Trata-se, portanto, de uma filosofia elaborada à base de uma crítica imanente capaz de fazer aparecer o potencial emancipatório da própria tradição. Esta espécie de crítica é que salvará a relação entre a teoria tradicional e a teoria crítica que, no caso de Adorno, se fará sob a forma da dialética.

Tratar-se-ia, ao fundo, de buscar uma resposta à questão difícil: se a filosofia pode permanecer sendo apenas trabalho acadêmico ou se ela deve transformar o mundo, o que implica iniciar pela reformulação de si mesma.

do lógos, até a exigência de corteza e método, passando pelo envolvimento ideológico ao qual uma tal teoria acaba por aceder na medida em que desconsidera as relações sociais nas quais se envolve. Por oposição, a teoria crítica deve ser aquela, cujo pensamento "compreende a si mesmo como hipótese e não como certeza" (Trad. bras. p. 43). Segundo o próprio Horkheimer "o pensamento crítico é motivado pela tentativa de superar realmente a tensão, de eliminar a oposição entre a consciência dos objetivos, espontaneidade e racionalidade, inerentes ao indivíduo, de um lado, e as relações do processo de trabalho, básicas para a sociedade, de outro. O pensamento crítico contém um conceito de homem que contraria a si enquanto não ocorrer esta identidade. Se é próprio do homem que seu agir seja determinado pela razão, a prática social dada, que dá forma ao modo de ser (Dasein), é desumana, e essa desumanidade repercute sobre tudo o que ocorre na sociedade". (p. 46) A Teoria Crítica, deste modo, está definindo sua desconfiança em relação à razão (ela acaba com o mito da certeza racional do qual vive a ciência) e à sociedade racionalizada e administrada, desconfiança que permeará toda a teoria de Adorno. A questão que interessa, no entanto, é compreender quais as circunvoluções da teoria adorniana em relação a esta sua fonte primordial e como ela se transforma para si mesma desta que é, por assim dizer, sua pátria. Para um histórico da teoria crítica e da chamada Escola de Frankfurt ver Buck-Morss, Susan, *Origem de la Dialéctica Negativa*, Th. Adorno, W. Benjamin y el Instituto de Frankfurt (México: Siglo Veintiuno, 1981); Jay, Martin, *La Imaginación Dialéctica* (Madrid: Taurus, 1986), Wiggerhaus, Rolf, *Die Frankfurt Schule* (München/Wien, 1986 Trad. inglesa *The Frankfurt School. Its History, Theories and Political Significance*, Cambridge: The Mit Press, 1995) e de Honeth, Axel, *Kritik der Macht – Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie* (Frankfurt/M): Suhrkamp, 1994). Ver também Peter U. Hohendal, *Prismatic Thought*, Theodor W. Adorno. Univ. of Nebraska Press, 1997 e uma pequena biografia que é também uma introdução ao pensamento de Adorno, intitulada "Adorno" (Hamburg: Rowohlt, 1989) de H. Scheible.

²⁰ Ver Demmerling, Christoph, *Philosophie als Kritik. Grundprobleme der Dialektik Hegel und das Programm kritischer Theorie*. In *Vernunftkritik nach Hegel. Analytisch-kritische Interpretation zur Dialektik*. Org. Demmerling, C. e Kambartel, F. Frankfurt (M): Suhrkamp, 1992. P. 67.

²¹ A filosofia de Adorno será tributária da tradição kantiana (o próprio Adorno parece estipular tal filiação em *Eingriffe* [Frankfurt (M): Suhrkamp, 1964], p. 14) enquanto é crítica, embora se evoque contra ela e, deste modo, intensifique o potencial inaugurado e, por outro lado – segundo Adorno – interrompido pelo próprio Kant. Ao lado de Hegel, Heidegger, Husserl, Kant ocupou um espaço de discussão fundamental em Adorno. A ele é dedicado o primeiro dos três modelos apresentados na *Dialéctica negativa*, intitulado "Zur Metakritik der praktischen Vernunft", p. 211-294 (Frankfurt (M): Suhrkamp, 1962). Fredric Jameson (O marxismo tardio. Adorno, ou a persistência da dialética. SP: UNESP/Boitempo, 1997 p. 101-104) demonstra como a *Dialéctica Negativa* se estrutura com base nos textos kantianos, no caso a *Crítica da Razão Pura*, e mesmo a imita, o que faz com que Adorno não possa, enquanto ensaísta, ser levado ao pé da letra, tornando tanto mais necessária uma compreensão da sistematicidade lógica dos seus escritos pelo menos no que se refere ao seu especializado e como que, por vezes, subterrâneo diálogo com Kant.

A filosofia de Adorno tem uma tal perspectiva quando fala de uma filosofia modificada ou transformada (*veränderte Philosophie*)²² que abdica da crença na possibilidade de possuir o infinito tornando-se ciente de seus limites enquanto é capaz de tomar o semelhante como o que não se assemelha²³ rompendo com a violência da identificação. A idéia desta transformação também está presente quando ele fala de um pensamento não ingênuo²⁴ capaz de crítica e auto crítica e, do mesmo modo, quando diz o que a filosofia deve ser por pertencer à esfera do insubmisso (*Ungobändigten*),²⁵ o seu espírito revolucionário, portanto, daquilo que não se conforma com o que é, com o existente que se configura na forma-mor da ideologia enquanto consciência falsa,²⁶ Fundamentalmente, ainda quando afirma uma mudança qualitativa da dialética (de uma dialética modificada²⁷) em função do abismamento inconsciente da consciência frente aos fenômenos,²⁸ o que levaria ao que ele chama um pensamento capaz de frutificar,²⁹ aquele que possa sair do cubículo de sua própria construção e chegar ao real a partir do qual o pensamento é construído.

Há uma relação de sinonímia entre dialética e crítica em Adorno. Se a dialética negativa é a forma de conhecimento nascido na relação entre opostos que não se resolvem numa síntese alçada sobre eles como verdade, a crítica será a própria pergunta pelo conceito desta verdade. Portanto, a dialética negativa é a modificação qualitativa da dialética que se faz como crítica. Se uma dialética crítica é aquela que desmonta o conceito de dialética tradicional, uma crítica dialética é aquela que sabe ver a verdade do que foi desmontado.

Que a filosofia seja crítica exposta sob a forma do ensaio só será possível através da alteração do sentido do pensamento que inicia pela análise da sua condição

²² *Negative Dialektik*, p. 25 e 153.

²³ *Negative Dialektik*, p. 153.

²⁴ *Negative Dialektik*, p. 26.

²⁵ *Negative Dialektik*, p. 26.

²⁶ Guomu Tong faz ver em seu livro *Dialektik der Freiheit als Negation bei Adorno. Zur Freiheitskonzeption der negativen Dialektik* (Münster: Lit, 1995) que, de fato, não há nenhum progresso considerável no conceito de ideologia que Adorno tira de Marx e que a define como a consciência falsa, as relações sociais falsas e, por fim, a aparência social construída pelo interesse de uma determinada classe (p. 39). Mas Adorno vai mais longe enquanto aponta uma possibilidade de ver uma verdade da ideologia (*Beitrag zur Ideologienlehre. Schriften 8. Soziologische Schriften I*, Frankfurt: Suhrkamp, 1990 p. 472), mesmo que negativamente, e ao ler o mundo concreto e particular como fenômeno da ideologia, o que não pode ser pensado sem o conceito marxiano, mas que o leva adiante. Assim, o tema da Ideologia é fundamental na teoria de Adorno ao ponto de ter merecido de sua parte um artigo preocupado em considerá-lo histórica e sistematicamente, por considerar que a compreensão do conceito e da coisa que é a ideologia só é possível enquanto se compreende sua história (p. 458), o que vem a significar que a ideologia constitui uma situação tão abrangente capaz de acobertar e demonstrar suas próprias estratégias de instauração. Adorno, avançando em relação a Marx, ainda adapta seu conceito a uma sociedade em que as classes foram transformadas em massas dominadas por meios de comunicação e por uma indústria que o é de bens culturais.

²⁷ *Negative Dialektik*, p. 52.

²⁸ *Negative Dialektik*, p. 38. "Bewusstlos gleichem müsste Bewusstsein sich versenken in die Phänomene, zu denen es Stellung bezieht. Damit freilich veränderte Dialektik sich qualitativ".

²⁹ *Negative Dialektik*, p. 43.

paradoxal, a sua possibilidade de produzir emancipação ou servidão. Ou seja, a filosofia tem também que avaliar o seu próprio instrumento para saber quais são as condições pragmáticas da sua mudança. Só a partir da análise do estilo do pensamento, do que ele significa e de como ele se expõe, é que o ensaio poderá surgir como o modo de tratar o objeto que tem em vista um ideal que é em si ético: a primazia do objeto^{30,31} diz respeito ao ideal não apenas gnosiológico, que pretende ir além da *adaequatio*³² – ultrapassagem que é, conforme Adorno, o significado próprio da dialética – mas, inclusive, ético, que reconhece a dependência que todo sujeito tem da condição do objeto – que ele mesmo é³³ – sob todas as suas manifestações e, assim, instaura um conhecimento enquanto ação, não autoritário, pronto a ver a liberdade como algo a ser produzido para o outro como uma questão de respeito ao seu direito. Por isso o conhecimento será uma forma de relação nascida numa tornada de posição ética, ele será o processo e o produto elaborados em uma posição de respeito para com a coisa pensada porque ela, enquanto objeto – máscara do não idêntico³⁴ – já não é mais vista como um simples instrumento manipulável ao bel prazer do sujeito.³⁵ Isto implica uma outra posição do sujeito que se efetiva a partir de uma outra experiência com o objeto baseada naquela sua auto consciência como objeto. O respeito em relação ao objeto será o caminho para a liberdade de sujeito e objeto, sendo assim que ela entrará no processo do pensamento. A transformação da filosofia surgirá, então, a partir de uma transformação da relação entre sujeito e objeto que não deverá satisfazer-se na renúncia ao seu lugar em favor de uma relação entre sujeitos. Adorno permanecerá falando de sujeito (e do seu elemento objetivo) e objeto (e do seu elemento subjetivo) porque é aí que a utopia da reconciliação tem seu lugar excelente não permutável por uma idéia de comunicação livre de violência, pois a comunicação implica sempre violência enquanto ela despede de si o objeto como aquilo que não

³⁰ Adorno, Theodor. *Negative Dialektik*. Frankfurt (M): Suhrkamp, 1982. Sobre a "Primazia do Objeto" (*Vorrang des Objekts*) há um parágrafo específico na *Negative Dialektik*, p. 184-187.

³¹ Schweppenhäuser, Hermann. *Zur Dialektik der Subjektivität bei Adorno*. In *Zeitschrift für kritische Theorie*. Lüneburg: zu Klampen, 4/1997, p. 7. O autor deste artigo lembra a relação entre a mediação entre sujeito e objeto na filosofia da identidade e da indiferença do primeiro Schelling, apontando para o fato de que "o objeto é o sujeito corporificado (*inkorporierte Subjekt*) e sujeito o objeto espiritualizado (*vergeistigte Objekt*), ele é ainda, o não eu (*Nicht-Ich*), Natureza do espírito visível – o deus explicitus de Scotus Eriugena – é Eu (*ich*), o espírito do Não- Eu invisível – o deus implicitus. Natureza seria a concepção do objetivo, o eu, a inteligência, a concepção do subjetivo". Mais adiante ele afirma que na filosofia tardia de Schelling aparece uma desproporção entre sujeito e objeto, espírito e natureza e aí o que pode ser uma primazia do objeto em Adorno: o *Prius* da natureza, seu "ímpeto" (*Drangs*), sua "mania" (*Sucht*), a "existência", o sem fundo (*Abgrund*) anterior ao fundamento (*Grund*), ao "espírito" (*Geist*), à "mais alta essencialidade" (*höchsten Wesentlichen*), assim está em Adorno a primazia do objeto antes do sujeito e da subjetividade.

³² *Negative Dialektik*. p. 16-17. Tal o que significa o Nome Dialética para Adorno, que os objetos não serão superados no conceito.

³³ *Sobre sujeito e Objeto*. In *Palavras e Sinais. Modelos Críticos 2*. Trad. Maria Helena Ruschel. Petrópolis: Vozes, 1995. p. 183.

³⁴ *Negative Dialektik*. p. 183.

³⁵ Há que se lembrar aqui a influência kierkegaardiana sobre Adorno quando se pode pensar a relação entre este modo de conhecer passivo como sendo o mais próprio ao conhecimento e a consideração de Kierkegaard acerca da feminilidade (*formånlige generis*) do fenômeno. Ver *O conceito de Ironia constantemente referido a Sócrates*. Trad. Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: Vozes, 1991. P. 23.

pode falar. O objeto terá sua importância ao ser o representante da não identidade que não pode ser eliminada sob pretexto algum, ele será o lugar de algo não alcançado pela consciência e, neste sentido, não subsumível ao princípio da identidade. E será com a crueza desta impossibilidade, com este intenso não idêntico – ao qual a consciência deverá respeito – que o conhecimento deverá conviver quando, então, assumirá sua própria finitude, atitude fundamental na elaboração de sua perspectiva prática.

Ética, crítica e teoria do conhecimento

A questão da crítica dará a forma com que se apresenta uma *moral do pensamento* na filosofia de Adorno capaz de ser elaborada sob um *conceito ético de filosofia* que se vincula à idéia da interpretação (*Deutung*) que aparece na lição “*A atualidade da Filosofia*”. A questão é a transformação da teoria em práxis, o que implica fazer da interpretação, que a filosofia é, um lugar de transformação da sociedade, o que não significa interpretar a realidade simplesmente, como Marx já criticava, mas fazer emergir o teor emancipatório e revolucionário da própria interpretação e que define a própria necessidade de existência da filosofia. “*A obsolescência do conceito de filosofia, o momento de sua inatividade que é preciso pensar também se se quer alcançar seu conceito, está em conexão com o fato de se ter convertido em falsa a possibilidade de uma vida justa. Mas se o motivo da vida justa, o pensamento tal como se deve vivê-lo, desaparece, a filosofia também se acaba.*”³⁶ Tais palavras de Adorno fazem ver a necessidade ética da junção entre teoria e prática.

Uma moral do pensamento que se impõe como impulso transcendental e, ao mesmo tempo, como necessidade histórica, não diz respeito ao que teria sido o mote subjetivo a partir do qual Adorno se viu, enquanto sujeito, envolvido com a filosofia, mas tem como base uma ética que subjaz ao sentido da crítica, que se coloca ali como seu impulso e que é o que levaria à construção do próprio pensamento. Então, por um lado, se deveria falar de um elemento ético como impulso do pensar e como algo que lhe constitui propriamente e, mesmo assim, não pensá-la como fundamento. Ou seja, a teoria não nasce de dentro da ética como sua consequência, e nem simplesmente o contrário: na construção de ambas há uma interconexão de impulsos éticos e teóricos o que não se deve pensar apenas no sentido de uma adjetivação, mas de uma constituição recíproca. Afirmar que um elemento ético está na base da formação da teoria não é afirmar que a filosofia se transforma em ética, o que poderia levar à mudança do paradigma da consciência ou do lingüístico rumo ao paradigma ético, o que não teria sentido ou seria, de qualquer modo, altamente questionável. Trata-se muito mais de pensar o momento ético presente no processo do pensamento ou do conhecimento como elemento sem o qual é inviável a colocação da pergunta pela verdade. Tal momento pode ser concebido na questão da primazia do objeto. E isto não diz respeito à união platônica entre bem e verdade, pois a compreensão de uma moral do pensamento apenas adquire sentido quando se considera o pensar como atitude que

³⁶ *Terminologia Filosófica I*, p. 100-101.

se constrói também, inclusive, como política – enquanto perspectiva prática – estabelecida ao modo de um pano de fundo de uma teoria do conhecimento e da sociedade.

Ao afirmar que “a autocrítica da razão é sua mais autêntica moral”³⁷ Adorno está declarando a base de uma moral³⁸ do pensamento, o que não significa uma moral a partir da qual se deve pensar – e neste sentido que existam regras e hábitos considerados corretos a partir dos quais se elabora o pensamento ou a teoria, o que, de certo modo, os aprisionaria. Uma moral do pensamento não deve significar que a teoria deva viver sob o jugo de uma coação moral (*Gewissenszwang*).³⁹ Ou que dentro dela se possam simplesmente transformar categorias epistemológicas em morais, quando então a filosofia de Adorno cairia justamente na postura que ela busca abolir – quando ela considerasse, com a maior parte do pensamento, escândalo a idéia de uma filosofia sem base⁴⁰ o qual, entretanto, por força da crítica, ela assume, não como provocação, mas como modo ético de se colocar no lugar social destinado ao pensar. A questão seria reverter esta separação ideológica entre o gnosiológico e o ético, entre o conhecimento e a sociedade, avaliando o fundo social do conhecimento e da forma do pensar.

A ética, assim, não pode ser o fundamento da filosofia ou do pensamento porque se deve compreender a constituição recíproca entre eles e, neste caso, a relação entre teoria e prática. Mas há uma questão anterior posta no próprio ato do conhecer enquanto ele é compreendido como “postura” da consciência que permite conhecer, sem fazer do conhecimento uma projeção. É preciso pensar-se, neste caso, que a pergunta pela anterioridade de um ou outro, é, ela mesma, imposta pela consciência que deseja, mais do que conhecer, obter segurança, a qual, para ela, define a necessidade de um fundamento. Adorno não quer colocar a ética como base de sua filosofia – seria mesmo apressado querer imputar-lhe tal estratégia, embora seja ao fim e ao cabo, também esta a questão que está em jogo – porque na corrente da sua história a filosofia inteira procura um *primum* e constrói-se nesta possibilidade e a filosofia que se esquivasse dessa espécie de busca deixaria de ser considerada filosofia propriamente. Adorno querará pensar, neste sentido, o sem-fundamento, pois uma filosofia que se auto critica quer ser filosofia última e não *prima* filosofia,⁴¹ aquela que pretende eliminar a si mesma – num mundo ideal ela não será necessária – já que percebeu o parentesco entre o *primum* e a auto conservação não só da teoria propriamente, mas de tudo que dela decorre. É isso que faz com que toda filosofia dependa de sua própria história que, por sua vez, traça o motivo a partir do qual a filosofia mesma pode existir: a culpa, experimentada por Adorno quando da perseguição nazista, de se estar vivo por

³⁷ *Minima Moralia*, p. 163.

³⁸ Seria necessário distinguir moral e ética em Adorno. A segunda aparece como algo mais abstrato e, portanto, mais inalcançável, dizendo respeito ao reino dos universais, por isso, Adorno preferirá usar constantemente o termo moral, como a ação individual, respectiva ao reino do particular, único lugar onde questões morais ainda podem ter validade. Falar de uma moral é, de certo modo, excluir a ética ou colocá-la no campo do imponderável, do utópico, do ideal com o qual é preciso relacionar-se, mas com uma confiança restrita que impeça que ele se transforme em engodo.

³⁹ *Negative Dialektik*, p. 42.

⁴⁰ *Negative Dialektik*, p. 45.

⁴¹ *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, p. 47.

acaso e que leva a uma noção de solidariedade sob a qual a filosofia é obrigada a rever sua posição: "o sofrimento perpetuado tem tanto direito à expressão como o torturado a gritar; por isso talvez tenha se tornado falso dizer que após Auschwitz nenhum poema possa mais ser escrito. Porém não é falsa a questão cultural menor de se após Auschwitz ainda se pode viver, se seria de todo permitido a quem casualmente escapou e legalmente tivesse que ser assassinado".⁴² A questão do sujeito particular e sua conexão com as demais vidas e o absurdo no qual todos estão envolvidos define o sentido de uma dialética negativa.

Assim, falar de uma moral do pensamento teria mais a ver com o que Nietzsche em *Para além de Bem e Mal* chama "honestidade", aquilo que, para ele, falta aos filósofos impedindo-os de chegar à verdade.⁴³ Honestidade seria, transportando tal conceito ao pensamento de Adorno, não apenas uma intenção do sujeito envolvido, mas um comportamento da consciência face às exigências da teoria e da prática, algo que viesse a dar orientação ao pensamento enquanto o constituísse como comprometimento com a verdade. Algo que ultrapassa a lógica, e que ao mesmo tempo põe a estrutura formal e conteudística – a filosofia para Adorno é uma busca pelo conteúdo⁴⁴ – do pensar, que o constitui enquanto tal, e, neste caso, impõe o amálgama entre ética, crítica e auto crítica. Neste ponto é melhor afirmar que há uma alteração qualitativa da lógica interna ao pensar, do conceito, da forma da escrita e, portanto, da apresentação da filosofia. Realizar um pensamento honesto seria ter em conta os limites da filosofia e a necessidade de situar seu potencial emancipatório no mundo da vida concreta.

Uma moral do pensamento implica sua auto-análise. Como se o pensamento que não pensa a si mesmo não garantisse sua própria validade e verdade ou anulasse as condições para isso na medida em que se exclui daquilo mesmo sobre o que fala. Isto colocaria em cena a hipótese de que a verdade depende do modo como ela foi declarada e que este modo tem que ser filtrado pela análise de si mesmo. Quem exige a verdade tem que falar a verdade que apenas nasce na crítica e na autocritica – crítica sem auto crítica é justamente o pressuposto de uma falsa moral. É esta junção que está em jogo, pois em que sentido ela pode ser

⁴² *Negative Dialektik*, p. 355. "Das perennierende Leiden hat soviel Recht auf Ausdruck wie der Gemarterte zu brüllen; darum mag falsch gewesen sein, nach Auschwitz liesse kein Gedicht mehr sich schreiben. Nicht falsch aber ist die minder kulturelle Frage, ob nach Auschwitz noch sich leben lasse, ob vollends es dürfte, wer zufällig entrann und rechtens hätte umgebracht werden müssen."

⁴³ Nietzsche, F. *Jenseits von Gut und Böse*. Werke in drei Bänden. B 2. München: Karl Hanser, 1973. p. 570-571. Nietzsche afirma serem os filósofos todos defensores dos próprios preconceitos e, portanto de uma moral que tem como base a invenção de verdades, que ela faz passar por descobertas. A atitude legítima de quem não quer ser simplesmente um tal defensor seria, como indica o procedimento genealógico de Nietzsche, buscar donde teriam saído as verdades, o que se esconde por trás delas. Nisto residiria uma honestidade do espírito como o contrário da sua própria auto-conservação, o que significa não compactuar com uma moral pré-estabelecida e, nem mesmo, pura e simplesmente, fundar uma nova. A questão da moral em Adorno se põe como consequência das conquistas nietzscheanas neste âmbito, da qual devem realmente ser tributárias todas as teorias posteriores a ele, como nota Ulrich Kohlmann (*Dialektik der Moral*. Op. cit. p. 13). A relação tributária para com Nietzsche por parte de Adorno é percebida também, embora noutro viés, por Wischke, Mirko em *Die Geburt der Ethik*. Op. cit. p. 49-94.

⁴⁴ *Negative Dialektik*, p. 66.

sustentada, se do ponto de vista lógico ela não tem consistência? A questão é a auto crítica da posição subjetiva da teoria que põe em cena a sua capacidade ou não de julgar, avaliar, exercitar-se como pensamento crítico. Isto quer significar que quem não corresponde às exigências do seu próprio pensar e agir está sendo falso. Neste caso, a objetividade dependeria de uma subjetividade correta? Mas isto não seria uma falácia? Como pode uma teoria ser ética se isto se põe adjetivamente? A questão é, inclusive, entender que é possível ser falso e verdadeiro do ponto de vista da ação moral e do conhecimento e que, se categorias gnosiológicas são cabíveis no nível da ação moral, categorias éticas ou morais também podem ter sua validade no campo gnosiológico, o que não significa apenas um intercâmbio de categorias ou a reedição do velho constructo platônico. A verdade – enquanto condição – vale para uma ou outra esfera. Cabe ver como a teoria de Adorno parece promover este entrelaçamento – é isso que se mostra na afirmação de que o conceito “está fundido com o não verdadeiro, com o princípio opressor, e isto diminui sua dignidade de crítica do conhecimento”⁴⁵ – e qual seria a importância disso para a filosofia.⁴⁶

A remessa mútua entre ética e teoria do conhecimento é o que ele insinua, também, no último parágrafo de *Minima Moralia* ao falar do sentido da filosofia em face do desespero como “a tentativa de considerar todas as coisas tais como elas se apresentariam a partir de si mesmas do ponto de vista da redenção”,⁴⁷ enquanto momento e lugar onde as contradições não existiriam, oposição à situação falsa para a qual a dialética negativa quer ser uma ontologia. Se vige a falsidade, o império da ideologia, a redenção tem o objetivo de orientação de uma práxis que visa eliminar a falsidade de uma vida não mais boa, uma vida danificada como reza o subtítulo das *Minima Moralia*. Nesta medida a redenção seria a verdade exposta na sua face teórica e prática. Aí residiria a tarefa da filosofia que define o alcance prático do pensamento e que só é possível na consciência que tem o pensamento de seu próprio condicionamento, quando, então, ele mesmo é capaz de compreender sua limitação e a exigência que nasce dela,⁴⁸ ou seja, o pensar não

⁴⁵ *Negative Dialektik*, p. 57.

⁴⁶ Não teria sentido ou, pelo menos não seria necessário, a partir disso, esquematizar de um lado uma teoria do conhecimento e, do outro, uma ética do ponto de vista de Adorno e, assim, estabelecer um confronto entre o resultado das duas construções – principalmente porque Adorno nunca escreveu explicitamente sobre as questões que por ora são interrogadas. No entanto, a literatura sobre uma ética possível a partir da filosofia de Adorno cresce no contexto dos seus estudos. Há o livro de Robert Schurz *Ethik nach Adorno* (1993), o de H. Schweppenhäuser *Ethik nach Auschwitz* (1993), o de Mirko Wischke *Kritik der Ethik des Gehorsams* (1993) e *Die Geburt der Ethik* (1994) e *Dialektik der Moral* de U. Köhlmann (1997). O segundo, o quarto e o quinto destes estudos citam as lições proferidas por Adorno no semestre de 1956/57 na Universidade de Frankfurt, intituladas *Probleme der Moralphilosophie* e que estão no *Theodor W. Adorno-Archiv*, sendo, portanto, estudos, que se poderiam considerar, bastante completos sobre o tema e que têm, guardadas as peculiaridades de cada um, a pretensão geral de estabelecer relações entre as questões morais em Adorno e o problema ético em autores como Kant, Schopenhauer e Nietzsche. Todos os textos sistematizam a questão da moral em Adorno relacionando-a à sua história anterior.

⁴⁷ *Minima Moralia*, p. 333. “Philosophie, wie sie im Angesicht der Verzweiflung einzig noch zu verantworten ist, wäre der Versuch, alle Dinge so zu betrachten, wie sie vom Standpunkt der Erlösung aus sich darstellen”. Trad. p. 153.

⁴⁸ *Minima Moralia*, p. 334. Trad. p. 216.

deve ao perceber seu limite, ceder de sua tarefa que é justamente transpô-lo. A tarefa do pensamento para além da possibilidade da própria redenção, no ato de compreender a verdade que lhe está aquém, à qual a redenção deve servir de medida. Nisto consistiria um traço pessimista do pensamento: que ele deve realizar sua tarefa como algo mais fundamental do que a própria esperança que o move, que apesar dela, ele deve agir, enquanto se exerce, em função da idéia de sua impossibilidade para além da limitação do mundo; ela não pode dizer respeito a um estado de perfeição externo. Pois, mesmo necessária ela é, enquanto absoluto, apenas quimera. Por isso, trata-se da esperança sem esperança que se faz consciente transmutando-se em materialismo. Por isso o pensamento espera a redenção, mas sabe que ela é impossível. Na consciência desta impossibilidade – do caráter irrealizável da utopia – é que ele se torna crítico, porque na desesperança é que a esperança adquire sentido para além da confiança pura e simples em tempos melhores. Desta descrença é que nasce a necessidade do trabalho prático para um mundo melhor na perspectiva das condições materiais da vida. Eis posta a tarefa, o “que fazer” da filosofia que deverá ajudar a definir o sentido também desta esperança para além da pura teologia.

Uma moral do pensamento coloca a íntima conexão entre a teoria e a prática e a inevitabilidade da sua cisão. Por isso tem sentido falar de uma “tarefa (*Aufgabe*) da filosofia”, na qual a força do sujeito (*Kraft des Subjekts*) que quebra a subjetividade constitutiva (*konstitutiver Subjektivität*) é imprescindível.⁴⁹ A multiplicidade desta tarefa depende disto, do fortalecimento do sujeito contra o sujeito enrijecido, petrificado, aquele que, morto, mata o objeto tornando-se incapaz de relacionar-se com ele enquanto potência emancipatória. Neste sentido é que a teoria seria uma forma de práxis que, de um lado, transforma qualitativamente a subjetividade e a razão através de uma alteração do conceito de objeto que nada mais é do que o ato de percebê-lo para além dos ditames da subjetividade fechada em si. Esta forma de práxis será, portanto, o lugar da esperança⁵⁰ para o mundo, o que faz com que a teoria reforce seu sentido. A tarefa da filosofia colocar-se-á muito objetivamente sob a forma da tarefa da teoria crítica: lutar contra a recaída na barbárie⁵¹ exposta também ao nível de uma certa forma de teoria que compactua com o *status quo* injusto da sociedade na qual a barbárie é perpetuada. Isto mostrará que em Adorno teoria e práxis estão de uma lado muito unidas (observando as mesmas regras sociais, os mesmos condicionamentos e determinando-se reciprocamente) e, de outro, muito separadas (a prática não realiza o ideal da teoria). Estão unidas no sentido do ideal e separadas no nível do real. A tarefa da teoria será, inclusive, trabalhar esta questão, tornando o ideal real e não subsumindo o mundo da vida concreta sob teias conceituais.

A transformação da filosofia, portanto, dirá respeito a esta recolocação do ponto de vista ético no seu interior – que só é possível na compreensão do con-

⁴⁹ *Negative Dialektik*, p. 10. Tal seria a tarefa que Adorno toma explicitamente para si mesmo como sujeito.

⁵⁰ Habermas afirma que Adorno a abandonou. *Op. cit.* p. 499 (nota).

⁵¹ *Negative Dialektik*, p. 205.

ceito de "experiência filosófica"⁵² que é a experiência da morte⁵³ - e à reavaliação do sentido que a filosofia adquire após um tal acontecimento. É quando se torna necessário voltar ao problema da perda como significante da dialética e da filosofia, considerando a questão que se põe como estigma da concepção de história construída na dialética negativa a qual reza que a injustiça aos mortos é irreparável.⁵⁴ Esta colocação funciona como uma condenação, como o sinal próprio da danação por seu próprio conceito irreversível e a tarefa da dialética incapaz de reverter tal situação é apontar para a verdade contida nela e o potencial redentor que ela lança ao futuro.

A dialética como perda (forma precípua da morte) - uma dialética invertida, nascida na contracorrente da hegeliana, da sua leitura avessa, das marcas por ela deixadas (condição que Adorno mesmo abre ao falar da perspectiva da perda que a filosofia de Hegel esboça, naquele caso, da perda da obrigatoriedade da individualidade como força para alcançar o universal,⁵⁵ e que mostra a leitura a partir do que Hegel deixou como resto, como resquício inconsciente, definindo aquilo que não pode ser suprimido pela dialética) - será o modo como esta filosofia se expressa a partir do que foi perdido e não pode ser integrado. Ela se faz dos restos da filosofia hegeliana, como a sua necessária contrapartida histórica, como seu espelho onde as conseqüências de seu intento se fazem evidentes. Tal perda dirá respeito ao esquecimento dentro da filosofia possibilitado pela própria instrumentalização da razão filosófica totalmente voltada para o progresso cego de si mesma e do mundo que ela ajuda a produzir. Nesta perspectiva, os elementos e a própria história da filosofia podem ser vistos a partir do que não são ou do que deixaram de ser, do que não puderam ser, do que recalçaram para poderem ser (a subjetividade⁵⁶ deixa um inconsciente e se instrumentaliza, o conceito deixa um objeto, a teoria e a razão deixam a natureza, o progresso deixa a decadência), quando, então, ser e não-ser adquirem o mesmo peso do ponto de vista histórico o que justifica, por sua vez, uma forma de compreensão da contradição e do sentido da dialética. Isto implica pensar o próprio conceito de história da filosofia como resto, marca, cicatriz que deve ser analisada como um negativo.

⁵² Segundo Adorno é isto que ele quer justificar na introdução de sua *Negative Dialektik*. No prefácio, p. 10.

⁵³ *Philosophische Terminologie*, p. 101.

⁵⁴ *Negative Dialektik*, p. 378.

⁵⁵ *Negative Dialektik*, p. 344.

⁵⁶ A perda, como forma de estruturação da dialética, será o ensejo da ética, posto que fonte da crítica a ser realizada pelo sujeito. Mas se a subjetividade é também o que se perde, a questão é retrazível. Na *Dialética do Esclarecimento* a condição da perda é expressa sob a forma do processo de formação da subjetividade e no recalçamento de sua história, no fato de que os indivíduos odeiam o passado porque este faria lembrar a ruína da vida que, para Adorno, decore também deste recalque (*Dialektik der Aufklärung*, p. 225-226). Por isso a "rememoração da natureza no sujeito" (*Dialektik der Aufklärung*, Op. cit. p. 47), apresentada na *Dialética do Esclarecimento*, será o meio de recuperar a subjetividade, não na totalidade - o que é impossível na medida em que ela mesma é definida pelo que ela perdeu, mas como modo produtivo de pensar o que se foi e as conseqüências de sua inabarcabilidade e de suas cicatrizes. A emancipação do sujeito da opressão da auto-conservação implicaria a libertação da natureza no sujeito e suspenderia com isto a necessidade do domínio do sujeito sobre a natureza (Lüdke, Martin. *Anmerkungen zu einer "Logik des Zerfalls"*. Adorno-Beckett. Frankfurt (M): Suhrkamp, 1981. p. 43), porque ele mesmo, de certo modo, como que se reconciliaria com esta parte de sua verdade. Disto nasce uma nova consideração sobre a moral.

É assim que o que foi perdido é capaz de traçar os passos de um “dever-ser”, ou melhor, do que não deveria ser, do que não deveria ter sido e, até mesmo, do que deverá ter sido. Se não há, considerando o teor do pessimismo da teoria crítica, redenção para o passado, o presente, entretanto, precisa ser salvo, apesar da disposição das dificuldades. Toda moral, enquanto tem em vista esta dependência do que não pode ser reparado, assim como toda teoria do conhecimento, é a elaboração de um luto: o luto “torna-se a ferida da civilização, a sentimentalidade associada que denuncia que ainda não se alcançou totalmente um comprometimento da humanidade com o reino dos fins”.⁵⁷ Nesta lembrança – que implica a compreensão de uma questão moral a ela imanente – reside também a chance da filosofia como práxis. Porque a morte se faz lembrar sempre nas formas presentes e atuais da barbárie, sendo o que não deveria ser, é que há sentido em se pensar em filosofia.⁵⁸

A transformação da filosofia dentro do projeto de uma “práxis transformadora” que precisa iniciar com a teoria se dá, então, não no sentido apenas de uma teoria estética (como seria comum de se pensar no contexto da filosofia de Adorno), que se coloca como arte ou que reflete sobre a arte e procura um espaço para uma sua autonomia radical – e que acabaria por levar a ética ao contexto de uma impossibilidade nihilista –, mas, antes disso, como ética, questão anterior, do ponto de vista da lógica da teoria, à questão estética e que, em certo sentido, a engloba. A grande contradição a ser enfrentada e que acaba por dar um sentido muito particular ao pensamento de Adorno, diz respeito ao fato de que este elemento ou esta circunstância ética dentro da qual surge a teoria depende de um tópos estético. Tratar-se-ia, portanto, de uma teoria que se constrói no entrelaçamento de um substrato ético e estético numa união sob um aspecto inseparável,⁵⁹ o que é dito aqui na tentativa de afirmar o sentido segundo o qual as experiências ética e estética se constituem no mesmo momento: por isso será central pensar o momento do horror, do estranho que é típico na experiência estética e que caracteriza tam-

⁵⁷ *Dialektik der Aufklärung*, p. 226. “Sie wird (der Trauer, M. T.) zum Wundmal der Zivilisation, zur sozialen Sentimentalität, die verrät, dass es immer noch nicht ganz gelungen ist, die Menschen aufs Reich der Zwecke zu vereidigen.”

⁵⁸ Em *Terminologia Filosófica II*, Adorno expõe a idéia da filosofia enquanto experiência da morte. Poder-se-ia dizer que em *A Atualidade da Filosofia*, na *Dialética Negativa* e em *Mínima Moralía* ele trabalha a condição finita do próprio discurso filosófico de um modo, apesar de tudo, consideravelmente sistemático. A temática da morte – que é a mesma da perda com a diferença de que ao se falar em perda se abre uma perspectiva dialética à morte enquanto ela não se faz de modo tão absoluto quanto na morte, pois a idéia do perdido implica que ele ainda existe, permanece presente na sua existência, paradoxo que a filosofia de ve tentar compreender como condição de sua própria verdade – da própria filosofia está presente, no mínimo de um modo subjacente, em toda a obra e tem seu ponto culminante na reelaboração da filosofia no que se constitui em *Teoria Estética*. Mas Adorno não fará uma metafísica da morte, atitude que ele critica em Heidegger (ND, p. 361-362), enquanto busca de sentido, porque a morte é, justamente o que não tem sentido, o que não deveria existir.

⁵⁹ Martin Lüdke (op. cit. p. 43) considera que a estética é o ponto central da teoria de Adorno e, dentro dela o belo natural é a questão fundamental. Mas o próprio belo natural acaba trazendo à tona uma questão ética que não se reduz à estética e que mesmo é colocada ali por questões éticas. Mas Lüdke afirma (p. 44) que a teoria da sociedade de Adorno, que é onde se pode levantar o problema moral, se refugia na estética na consideração do belo natural como o não idêntico.

bem a experiência ética em Adorno. Neste caso, toda a estética é marcada por um momento ético: a própria questão da autonomia da arte, por exemplo, neste sentido, diz respeito à reviravolta ética da estética contra a ética tradicional e um contexto social injusto e bárbaro que a ética não é capaz de eliminar. No entanto, por si só, esta afirmação não teria qualquer força para substituir a estética pela ética. Mais dialeticamente, contudo, há que se perceber o intercâmbio e a conexão entre estética e ética, sem buscar nelas uma hierarquia indevida, mesmo porque a ética exige a expressão do verdadeiro refugiado na arte.

A filosofia de Adorno voltar-se-á para este espaço abandonado, buscando nele a verdade perdida na tentativa de abrir um outro caminho para o conhecimento preso à neurose do universal, à paranóia sobre a qual Adorno fala em sua *Dialética do Esclarecimento*.⁶⁰ Então, filosofia será algo prático e material, uma práxis transformadora, que se volta ao particular. Por isso, na filosofia de Adorno, teoria do conhecimento e teoria da sociedade serão dois lados da mesma moeda,⁶¹ não nos termos de que a dialética possa ser uma sociologia do saber, mas porque “o acesso às categorias sociais se faz através da decifração do conteúdo de verdade das filosóficas”.⁶² A formação da teoria e os processos que definem as condições da sociedade são o mesmo.

Isto implica pensar que a teoria enquanto crítica é materialista também no sentido de “melhorar a sorte da comunidade”⁶³ como afirma Horkheimer – quando ela então se torna teoria que prática – e de ultrapassar o sentido pejorativo daquilo que a filosofia tradicional chamou *metábase*⁶⁴ mostrando sua verdade: quando o pensar quer ser ação para além de um ato de fala sublimado em si mesmo: tal ação quer ser transformação das condições concretas da vida. O materialismo da filosofia adorniana aparece na recuperação do objeto tanto no aspecto gnosiológico quanto sociológico o que dá o sentido do que seja a práxis no seu pensamento.

A primazia do objeto elabora-se também como crítica “porque através dela é revelado o caráter de aparência da troca que é refletido como fenômeno da coisificação. Através desta reflexão, porém, deve ser apresentado também o caráter verdadeiro da primazia do objeto que se diferencia da objetividade da aparência da sociedade de troca e, ao mesmo tempo, tem em vista um sujeito e uma sociedade livres”.⁶⁵ Na relação de troca, e também na de uso, a partir da qual o objeto é visto, ele deixa de ser algo assustador enquanto forma de apresentação do que

⁶⁰ *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt(M): Fischer, 1969. p. 206-207.

⁶¹ Sobre Sujeito e Objeto. In *Palavras e Sinais*. Op. cit. p. 189.

⁶² *Negative Dialektik*. p. 198. “In gesellschaftliche Kategorien ist philosophisch überzugehen allein durch Dechiffrierung des Wahrheitsgehalts der philosophischen.”

⁶³ Horkheimer, Max. *Materialismo e Moral*. In *Teoria Crítica I*. São Paulo: Perspectiva/EDUSP: 1990. p. 79.

⁶⁴ *Negative Dialektik*. p. 199. *Metábase* é o ato de passar a outro. *Μεταβασις εις αλλο γενοσ* é a expressão que se tornou famosa desde que usada por Aristóteles no *De Caelo*, A 1, 268 b 1, que passou depois à retórica subsequente, indicando a passagem de um argumento ao outro e, portanto, também a passagem de um plano a outro de raciocínio. Ver Reale, G. *História de Filosofia antiga*. V. 5. SP: Loyola, 1995.

⁶⁵ Tong, Guomu. Op. cit. p. 11.

não se deixa coisificar.⁶⁶ Na relação de troca o objeto é uma coisa. Fora desta relação ele não pode ser aprisionado tornando-se perigoso para o sujeito petrificado.

Mas somente através da consciência de um tal estado – a consciência da condição da subjetividade esmagadora que é anterior à sua existência – é que o sujeito poderia vir a ser recuperado. É a isto que leva a filosofia de Adorno, recuperar o sujeito a partir da recuperação do objeto. Objetividade é, neste caso, algo que deve ser revisto tanto quanto a subjetividade. No espaço do conhecimento, a primazia do objeto alerta, portanto, para algo que deve ser recuperado sob pena da aniquilação do próprio sujeito. Não existe sujeito sem objeto, o próprio sujeito é objeto, tal é a tese de Adorno, e mesmo a teoria que mais preze a idéia de uma pureza do pensamento – atributo do sujeito – jamais poderá livrar-se do pensado, o “algo” como “resíduo metalógico” que aparece na *Dialética negativa*⁶⁷ e que é o próprio representante do objeto.

Quando a primazia do objeto é sustentada, Adorno abre espaço para um elemento físico – porque “todo o espiritual é impulso físico modificado”⁶⁸ – presente no pensar, mostrando o sentido próprio da dialética enquanto dor elevada a conceito.⁶⁹ A dialética materialista é a petrificação da dor, em outras palavras, sofrimento tornado conceito que a dialética à base da identidade tenta ocultar.⁷⁰ Sofrimento ou dor são, também conceitos que representam o que resta, após tudo o que foi perdido e não pode ser recuperado.⁷¹ No entanto, representam aquilo que o conceito não consegue subsumir, sendo a impureza maior e não sublimável presente na formação do conceito.

Aí, adquire maior clarificação a questão sobre a aniquilação da filosofia: em um certo sentido, ela é, desde o momento em que se institui como forma de conhecimento representacional, uma forma de sofrimento, como que um lamento, ou a sua manifestação, por sobre tudo o que a filosofia deve recalcar ou abandonar para poder instituir-se. Isto não quer dizer que o trabalho filosófico seja difícil, complexo e, portanto doloroso, mas que ele nasce de uma experiência da situação de desdouro do sujeito em meio à sociedade. Há nisto algo da *Weltschmerz* romântica. Noutro sentido, o conceito é em si mesmo sofrimento nascido do abandono inevitável do real que teria ocorrido, em função da dificuldade fornecida pelo próprio real no que se refere ao seu conhecimento e manejo pelo pensar e, neste caso, é como se o pensamento sofresse enquanto lembrasse do que ele deixou

⁶⁶ “Marx já manifesta a diferença entre a primazia do objeto enquanto algo produzido criticamente e sua caricatura no existente, sua deformação através do caráter da mercadoria”. (In Marx bereits spricht die Differenz zwischen dem Vorrang des Objekts als einem kritischen Herzustellenden und seiner Fratze im Bestehenden, seiner Verzerrung durch den Warencharakter sich aus”. *Negative Dialektik*, p. 190.

⁶⁷ *Negative Dialektik*, p. 139.

⁶⁸ *Negative Dialektik*, p. 202. “Alles Geistige ist modifiziert lebhafter Impuls...”

⁶⁹ *Negative Dialektik*, p. 18.

⁷⁰ *Negative Dialektik*, p. 203.

⁷¹ É isto que demonstra o traço pessimista da teoria de Adorno que aparece também em Horkheimer em *Materialismo e Metafísica*. In *Teoria Crítica I*. Op. cit. p. 43.

para trás, o que se efetivou consciente e inconscientemente. Neste sentido o próprio pensar, seja ele crítico ou não, institui-se como sofrimento – acriticamente, para poder auto conservar-se, ele exercita-se no sacrifício do sentimento e da relação possível com o que ele não é capaz de entender, posteriormente ele se torna crítico em função da consciência de tal sofrimento e sofre por perceber a injustiça que ele ajudou a produzir por ação ou omissão.

Através da tomada de consciência por parte do pensamento de seu momento somático, de uma dor que agora deve ser extinta na prática é que materialismo e crítica convergem, segundo Adorno, com a práxis transformadora da sociedade.⁷² A dor, é preciso aqui pensar-se nestes termos, apenas pode ser sublimada quando o pensar transformar-se em ação.⁷³

Neste meio, poder-se-ia afirmar que o objeto é o representante de uma tal perda, ele é aquilo que não pode ser digerido pelo pensar e adquire, aí, um caráter metafísico – caráter, no entanto, negativo do materialismo, uma metafísica que restringe-se à imanência e não espera a transcendência num mundo além do mundo – pois a perda que ele representa é a forma que ele encontra para trazer à presença o sofrimento dentro do conhecimento – o que, todavia, só se dá historicamente.

Se o objeto pode ser recuperado – e é isso que se procura – no nível do conhecimento, o mesmo não ocorre com o que foi morto dentro da sociedade. Então, é aí que o pensamento, para Adorno, deve se unir à dor⁷⁴ – o que evidencia a posição moral do pensamento não apenas no nível de uma intenção, mas como algo que o determina historicamente. Por isso a forma como a filosofia de Adorno se expõe será determinada pela dor. Expressão e sofrimento farão uma constelação norteadora da liberdade do pensamento. O sofrimento será a sua eloquência,⁷⁵ momento em que a irracionalidade aparece no pensar sob a forma da expressão que não deve abandonar o rigor.⁷⁶ A filosofia trabalhará com uma forma expressiva recuperando um elemento de sensibilidade para além da separação formalizada em Kant entre a sua forma e a do entendimento. A recuperação da sensibilidade por parte da teoria tem a ver com o conceito ético de filosofia que quer fazer justiça também a si mesma, assim como aos conteúdos e formas do saber negligenciados ou solapados pelo império da racionalidade instrumental.

Por isso, se uma utopia do conhecimento⁷⁷ – que pretende chegar ao não conceitual através do conceitual – aparece como próxima da realização, o mesmo não se dá com a utopia da sociedade, onde certas perdas são inexoráveis. Aí o conhecimento na forma da dialética negativa, solidariza-se com a sociedade na forma das vidas e experiências perdidas. Então, a perda que diz respeito à experiência eleva-se à categoria, a conceito. Se a sociedade está dentro do pensamento⁷⁸ en-

⁷² *Negative Dialektik*. p. 203.

⁷³ *Notas marginais sobre Teoria e Práxis*. p. 204.

⁷⁴ *Negative Dialektik*. p. 18. A dor o pensamento deve mesmo se submeter, se sujeitar (*Ihr muss Erkenntnis sich fügen...*).

⁷⁵ *Negative Dialektik*. p. 29.

⁷⁶ *Negative Dialektik*. p. 29. Trata-se aqui de Ausdruck e Stringenz.

⁷⁷ *Negative Dialektik*. p. 21.

⁷⁸ *Sobre Sujeito e Objeto*. p. 189.

quanto é seu material, o próprio pensar terá em conta que a realização da utopia da reconciliação apenas no seu âmbito será pura ilusão ou engodo. Mas é a utopia que orienta o pensamento filosófico. Neste contexto é que se poderá dizer que a filosofia é a experiência do sofrimento compartilhado com o mundo real. Pensar é experiência e não sem dor considerando-se as condições do mundo, mas é, por outro lado, o desejo de transcender a dor, por isso ele deve ser estimulado e orientado pela utopia. Eis o momento em que a metafísica adquire sentido como materialismo.

Se o pensar é algo, ao fundo, material, que carrega em si algo "não puramente cognitivo",⁷⁹ e não é, portanto, pura abstração, é isto que a razão deveria recuperar para poder continuar no seu caminho. Isto significa que a consciência e a matéria numa oposição não dialética não podem lutar por um lugar absoluto que elimine sua oposição, o contrário seria uma regressão de parte à parte.⁸⁰ Se ela não pode recuperar o que se perdeu, pois é impossível, deve, ao menos, tentar trazer para si a memória do sofrimento e o próprio sofrimento presente que ela tenta esconder. Por isso, ao se falar em dialética em Adorno, não se pode apenas permanecer na idéia de uma luta entre opostos em busca de síntese, mas é preciso compreendê-la como a compreensão e a lucidez nascida no encontro com o sofrimento (fundamentalmente físico) do qual a *dialética negativa* é a forma conceitual. Por isso, a síntese soa no seu contexto como algo enganoso. Neste sentido, ela é uma dialética tanática, porque ela desejaria, do ponto de vista da utopia, não existir⁸¹ e trabalha – na perspectiva do materialismo⁸² – para isso, mesmo tendo a consciência de que se trata de uma plena utopia pela qual ela opta como forma de existir eticamente – a *dialética negativa* é uma forma de solidariedade com o que sofre enquanto ela mesma é sofrimento. Por isso é necessário reavaliar o sentido da teoria, para que a utopia do conhecimento se torne prática. Aí ética e conhecimento são solidários. Eis a forma inicial de transformação da filosofia: o amalgamar de ética e comportamento da consciência na forma da crítica.

A consideração da idéia da perda como organizadora da dialética negativa pretende por em evidência o lado prático de elementos teóricos. A "perda" é, neste sentido, uma "idéia-prática", na medida em que, ao ser posta, traz à tona um conteúdo que é do seu desejo salvar. Ela é uma idéia que se deseja redentora enquanto, pelo fato de sugerir-se como tal, traz à presença e problematiza o que havia sido perdido. Tem em si, portanto, um caráter mnemônico, retroativo, que faz voltar o passado na sua ausência. Ela é prática porque ao ser posta faz também aparecer um conteúdo emancipatório negativo na medida de sua impotência rela-

⁷⁹ *Negative Dialektik*, p. 194.

⁸⁰ *Negative Dialektik*, p. 205.

⁸¹ A utopia da Reconciliação (*Versöhnung*) implica o fato de que a Dialética um dia deveria não ser mais necessária, posto que ela existe pela dor que deve ser eliminada. É isto que Adorno quer dizer quando, na *Dialética Negativa* (p. 18) aparece que o seu fim estaria na Reconciliação, à qual a dialética serve. A dialética, enquanto "ontologia da situação falsa" (ND, p. 22), torna-se desnecessária numa situação justa.

⁸² *Negative Dialektik*, p. 207.

tiva ao que passou, mas positivo quando aponta para o que precisa ocorrer em termos de redenção. Está implícito nisto o fato de que ela só poderá ser lembrança do passado que o invoca como um vazio e que jamais poderá ser a sua transformação concreta. É, doutro lado, um dizer ao futuro no qual o pessimismo é um ensinamento contra o descaso antiético e acrítico que perpassa relações entre seres humanos e entre eles e instituições e a natureza.