

VARIA

A crítica de Adorno à ontologia fundamental de Heidegger a partir da interpretação heideggeriana de Kant

Adorno's critique of Heidegger's fundamental ontology based on Heidegger's interpretation of Kant

*Sara Juliana Pozzer da Silveira

Resumo: Este artigo analisa a crítica de Adorno à ontologia de Heidegger. Para tal, utiliza como *leitmotiv* a interpretação heideggeriana de Kant. Procuraremos mostrar que para Adorno a edificação da ontologia fundamental a partir da filosofia de Kant é uma interpretação indevida desta. Por fim, procura apontar uma possível saída na filosofia de Adorno para o problema da necessidade de fundamentação do discurso filosófico. Tal saída passa pela constatação da importância da arte para a construção da universalidade na filosofia.

Palavras-chave: Ontologia. Ser. Dialética negativa. Fundamentação. Estética.

Abstract: The aim of this essay is to analyze Adorno's critique of Heidegger's ontology. To do so, we use Heidegger's interpretation of Kant as *leitmotiv*. We seek to show that, for Adorno, to edify the fundamental ontology from Kant's philosophy is to misinterpret the latter. As such, we point to Adorno's philosophy as a possible way out of the problem of the need to ground philosophical discourse. This way out of the problem is based on considering the importance of art for the construction of universality in philosophy.

Keywords: Ontology. Being. Negative dialectics. Theoretical ground. Aesthetics.

* Doutora em estética pela Universidade Federal de Minas Gerais. Professora do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Mato Grosso. <sarapozzer@gmail.com>.



Sob o ponto de vista metodológico, podemos dizer que um dos propósitos centrais da filosofia de Adorno é fazer uma crítica sistemática às tentativas de fundamentação última na filosofia. Neste processo foram incluídos modelos tão díspares quanto idealismo, realismo, relativismo, marxismo vulgar, fenomenologia e “visões de mundo” em geral. A tradição filosófica tratou a fundamentação da totalidade do real ou, ao menos, das estruturas fundamentais que propiciam o conhecimento humano como seu *tema probandum*. A filosofia de Adorno não apenas rejeita a necessidade da busca de um fundamento como também propõe que a filosofia se constitui a partir da totalidade que ela pretende fundamentar, ou seja, que ela resulta desta. Portanto, ela não pode ter um fundamento que se situe para além desta totalidade, nem sob o ponto de vista ontológico, nem sob o ponto de vista temporal.

Isto levou a uma série de críticas à filosofia de Adorno, sendo a principal, a meu ver, a seguinte: como uma filosofia pode ser crítica se ela não pode, para examinar seu conteúdo de verdade, apelar para uma instância judicativa ou de legitimação que seja independente da totalidade histórica? Quer dizer: se os critérios de julgamento da veracidade dos argumentos não podem estar em um âmbito neutro (lógico, ontológico ou transcendental)¹ então devem estar imersos no teor sócio-histórico sob o qual querem julgar.

A tentativa de enfrentar a sentença de Wittgenstein e alcançar o não conceitual através do conceito (aliás, o único papel da filosofia para Adorno) corresponde à tentativa de responder à questão elencada acima. O conceito, cuja característica, como diz Kant é unir o múltiplo sob uma representação comum, expressa, a unidade, identidade e coerência. A este plano da linguagem Adorno designa como identidade. A ele recaem todas as suas tentativas de mostrar que comporta o não idêntico, a diferença. “A utopia do conhecimento seria abrir o não conceitual com conceitos, sem equipará-lo a esses conceitos”.² No início da obra *Dialética do Esclarecimento*³ os autores incorrem numa *petição de princípio*, por

¹ Não se pode falar em um conceito de transcendental na filosofia de Adorno, embora ele também se ocupe das condições de possibilidade de um conhecimento verdadeiro. Ora, em Kant é muito claro que “transcendental” significa independente da experiência, mas em Adorno a independência da experiência significa abstração indevida. Se Adorno tivesse assumido um terreno transcendental em sua obra, os problemas metodológicos estariam solucionados, não precisaríamos ficar às voltas com problemas como a ideia de que teríamos que ver através do conceito, o não conceitual, etc., pois teríamos princípios a *priori* que serviriam de parâmetro.

² ADORNO, Theodor. *Dialética Negativa*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p. 17. A partir de agora abreviada como DN.

³ ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Trad. Guido Antonio de Almeida. Zahar: 1985. A partir de agora abreviada como DE.

eles admitida. Ora, a obra mostra que o esclarecimento ocidental recai no mito porque fixa uma instância segura, uma espécie de ilha onde pode se mover. Fora dela os discursos são relativos, subjetivos, etc. Pois bem, os autores não buscam outra instância para criticar o esclarecimento, mas fazem a crítica com as próprias ferramentas deste. A tentativa é mostrar que o esclarecimento não precisa se restringir a certo uso metodológico fincado na esteira das ciências, mas que pode proceder de outro modo.

É claro que é bastante problemático, por um lado, admitir que a filosofia como qualquer outro bem cultural é dependente da temporalidade histórico-social e, ao mesmo tempo, querer ver com o uso dos conceitos algo para além destes. A dependência da historicidade leva o autor a pensar os conceitos como produções correlatas à ordem social vigente. Por isso, na obra *Dialética do Esclarecimento* imediatamente após a passagem que expõe um momento da *Odisseia* de Homero onde fica claro o papel social de Ulisses – o papel do proprietário de terras que dorme tranquilamente porque sabe que seus fiéis servidores estão cuidando para que nenhum ladrão ou malfeitor qualquer se aproxime – Adorno e Horkheimer propõem que tal como nesta sociedade primeva temos poder patriarcal, hierarquia e coerção, também os conceitos da lógica discursiva emergente, responsáveis pela coerência do pensamento, são aparentados com tal estrutura social. Por isso, a supremacia dos princípios universais em detrimento dos enunciados particulares e, mais que isto, a importância maior dada ao pensamento hierarquicamente ordenado em detrimento do pensamento rapsódico, difuso. Assim, certa filiação de Adorno e Horkheimer ao materialismo histórico impede que eles proponham uma instância fundamentacional que livrasse o conceito desse seu comprometimento histórico.⁴ Portanto, esta filosofia opera tendo por base esta difícil aporia.

Com esta tese Adorno não pode aceitar nenhuma instância prévia que fundamentasse o discurso em geral, incluído aí, portanto, também o filosófico. Por isso, podemos dizer que a crítica à fenomenologia heideggeriana é uma crítica “de princípio” já que as noções de

⁴ Também na DN Adorno afirma que a linguagem tem no trabalho o seu arquétipo. Lembrando o Hegel da *Fenomenologia do Espírito*, é o lado do objeto, do conteúdo, que impõe resistência ao pensamento obrigando-o a se transformar. Para Hegel o espírito objetivo era concebido a partir da mediação com o indivíduo particular, ele não sobrevoava a história e, no Estado moderno realizava-se a reconciliação entre a “eticidade substancial” e os interesses particulares. Embora Adorno utilize do importante conceito hegeliano de mediação, pois ele pensa que os indivíduos particulares estão mediados pelo coletivo que se impõe, não há reconciliação já que tal mediação é forçada porque os indivíduos só a aceitam por motivos de sobrevivência. O poder do universal na sociedade contemporânea não é nenhum enigma, mas o poder das grandes corporações econômicas sob a vida da maioria.

“originário”, de Ser como um não conceito, etc., são todas abstratas, ou seja, hipostasiações indevidas de certos elementos linguísticos. “Não há nenhuma origem fora da vida do efêmero” (DN, p. 135).

Entretanto, para realizar sua crítica Adorno não credita à fenomenologia um realismo ingênuo, pelo contrário, ele sabe que a posição desta se inscreve num momento histórico onde o modelo cientificista tem um grande poder. Por isso, ela se contrapõe a qualquer absolutização prévia de estruturas linguísticas, daí sua oposição ao idealismo transcendental na medida em que este impõe ao ente uma configuração *a priori*.⁵ Todavia, para Adorno, o problema que se impõe é o seguinte: se os conceitos axiomáticos da fenomenologia não são hipostasiações abstratas por ela engendrados, nem podem ser encontrados alhures, como são produzidos? Detendo-se em Heidegger, Adorno irá mostrar a grande incoerência deste autor ao criar conceitos “não conceituais”.

Segundo Adorno, Heidegger quer tratar o conceito de Ser como não sendo nem um “algo”, nem um conceito. Procuraremos mostrar que para Adorno este resultado se deve não apenas à influência de Husserl, mas a certa interpretação de Kant. Para Adorno não se pode construir fundamento para tal ontologia a partir de Kant porque o que este designava como objetividade era sempre compreendida a partir da mediação entre conceito e ente; para além disso sobrava a “coisa em si” não passível de determinação. Esta indeterminação da “coisa em si” impossibilita a edificação de qualquer ontologia (DN, p. 64). Quer dizer, a defasagem entre conceito e ente não é resolvida em Kant através do apelo a uma ontologia que a reconciliasse.

Entretanto, se acompanhamos, mesmo de modo sumário, a interpretação heideggeriana de Kant no texto *A tese de Kant sobre o ser*⁶ percebemos o quanto, como diz Adorno, a fundamentação da ontologia heideggeriana deve a esta interpretação, apesar de, como já dissemos, para Adorno, ela ser uma falsificação de Kant. Com efeito, ele percebe que Heidegger reinterpreta a busca pela objetividade em Kant, cujo resultado demanda a pressuposição do princípio supremo: a “apercepção transcendental”, como sendo a busca pelo Ser. Realmente já no início de seu texto, Heidegger comenta a posição ambígua de Kant com relação à tradição: por um lado Kant é fiel à tradição, que remonta aos pré-

⁵ Ver a esse respeito: SCHWEPPENHÄUSER, Gerhard. Die Selbsterstörung des Kultur-Überichs: Überlegungen zu den Grundlagen Von Kultur- und Moralkritik bei Theodor Adorno. In: *Impuls und Negativität: Ethik und Ästhetik bei Adorno*. Gerhard Schweppenhäuser/Mirko Wischke (Hrsg.) Hamburg; Berlin: Argument-Verlag, 1995.

⁶ HEIDEGGER, M. A tese de Kant sobre o ser. In: HEIDEGGER, Martin. *Conferências e escritos filosóficos*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979. A partir de agora abreviado como TS.

socráticos, na medida em que ele pretende determinar a possibilidade da objetividade dos objetos, o fundamento desta, o que Heidegger chama de Ser. Por outro lado, representa o extremo confronto com a tradição ao mostrar que Ser não é predicado real.

Assim, já no início de seu texto, cita a seguinte passagem da *Crítica da Razão Pura*⁷ onde Kant diz: “Ser não é, evidentemente, um predicado real, isto é, um conceito de algo que possa acrescentar-se ao conceito de uma coisa; é apenas a posição de uma coisa, ou de certas determinações em si mesmas”.⁸ Esta tese aparece no final da *Crítica da Razão Pura*, na parte cujo título é: “Da impossibilidade de uma prova ontológica da existência de Deus”.⁹ Para Heidegger, tais passagens mostram que Kant, tal como grande parte da tradição filosófica, também se ocupa do tema referente ao ente em geral, enquanto ente, o que se nomeou por ontologia. Na tradição, a pergunta pelo ente em geral também dizia respeito ao ente supremo (teologia) e, por isso, Heidegger pode designar as duas questões, sobre o ser em geral e sobre o ente supremo, com o termo “onto-teo-logia” (TS, p. 237). Para a problemática em questão o mais importante não é tratar do sentido teológico, mas compreender a novidade da posição kantiana na medida em que esta trata Ser como “posição” e não como “predicado real”.

Para Heidegger, Kant não relaciona o termo real àquilo que seria factível, mas à raiz latina da palavra coisa, isto é, “res”. Portanto, o “predicado real” “indica aquilo que pertence a uma -res- a uma coisa” (TS, p. 238). Quer dizer, na leitura heideggeriana o termo “real” significa o que pertence ao conceito de algo e não o que “existe efetivamente”. Para exemplificar isto Heidegger propõe a visão de uma pedra na nossa frente. Para ele, Kant atribuiria à pedra o predicado da existência, mas negaria que o mesmo fosse real porque o predicado não diz “daquilo que a pedra é enquanto pedra” (TS, p. 239), diz apenas “que aqui aquilo que pertence à pedra existe, é” (TS, p. 239). Em consequência disto a proposição kantiana de que “Ser é somente a posição de uma coisa”, é interpretada como expressando que o Ser não “se deixa explicar a partir daquilo que um ente é, em cada situação concreta” (TS, p. 239). Por isso que, para Heidegger o Ser kantiano possui uma “dimensão própria” distinta do terreno das coisas (TS, p. 239).

A “dimensão própria” de Ser está presente na *Crítica da Razão Pura* na unidade do juízo. Sabemos que para Kant julgar é unir diversas

⁷ KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger, São Paulo: Ática, 1996. A partir de agora abreviada como CRP.

⁸ KANT, I. Op. cit. (A 598, B 626), p. 504.

⁹ KANT, I. Op. cit. (A 592, B 620), p. 500

representações sob um conceito dado.¹⁰ Esta unidade não é apenas subjetiva, pois segundo Heidegger se assim o fosse poderíamos apenas afirmar, por exemplo, que quando carregamos um corpo sentimos uma percepção de peso, mas não a objetividade da proposição: o corpo é pesado. Para tal, precisamos pressupor que as representações em jogo estão ligadas no objeto e não apenas na percepção. Na leitura de Heidegger, como Kant não poderia fundar a unidade na percepção pelos motivos já descritos ele a fundou na “apercepção originária”. Neste sentido é ela a condição de possibilidade da objetividade e, por isso está presente toda vez que algo é representado. “Pelo fato de possibilitar o ser do ente – falando kantianamente – a objetividade do objeto –, ela se situa mais alto, para além do objeto” (TS, p. 243). Há vários passos no texto de Heidegger que conduzem à identificação entre Ser e apercepção transcendental. Um primeiro passo diz respeito à justificabilidade da unidade no juízo. Por exemplo, o primeiro juízo referido por Heidegger diz: “Quando carrego um corpo sinto uma sensação de peso”, este juízo não requer o uso de categorias, pois ele apenas se refere a uma associação de percepções que envolvem um sentimento particular. Entretanto, o juízo “o corpo é pesado”, já envolveria a categoria de substância (o que subsiste: o corpo) e seu atributo, o peso. É neste segundo tipo de juízo que reivindica objetividade que o autor irá se deter.

Do fato de Kant pensar a “apercepção originária” como fundamento do entendimento e, por isso tanto da lógica geral quanto da transcendental, Heidegger conclui que o princípio da apercepção transcendental “é um princípio de unificação, e a ‘unidade’ não é uma simples justaposição, mas é elemento que unifica e reúne, *logos* no sentido primordial, ainda que transferido e mudado para o eu-sujeito. Este *logos* tem em seu poder a ‘lógica inteira’” (TS, p. 244). Heidegger conclui que o princípio da “apercepção originária” se revela como o fundamento de todas as proposições. “Enquanto a essência da posição se determina a partir da apercepção transcendental vinculada com a afecção sensível, como proposição objetiva, como expressão objetiva de um juízo, é necessário também que o ‘ponto mais elevado’ do pensamento, isto é, a possibilidade mesma do entendimento, se revele como o fundamento de todas as proposições possíveis e, por conseguinte, como o ‘princípio fundamental’” (TS, p. 246).

¹⁰ Duas definições de juízo em Kant: “A faculdade de julgar (...) será a capacidade de subsumir a regras, isto é, de discernir se algo se encontra subordinado à dada regra ou não”. KANT, I. *Crítica da Faculdade do juízo*. Trad. Valério Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005. B 177. Doravante abreviada por CFJ.

“Juízo em geral é a faculdade de pensar o particular como contido no universal”. CFJ. XXV

Mesmo que desde Aristóteles este elemento unificador “Ser” possua várias modalidades, neste texto de Heidegger serão tratadas com especial atenção as modalidades da possibilidade e da atualidade. A primeira diz respeito ao uso lógico de Ser, enquanto que a segunda requer a referência a algo dado no espaço e no tempo, “Nosso entendimento, tomado em si mesmo, pode pensar através de seus conceitos um objeto unicamente segundo sua possibilidade. Para reconhecer o objeto como atual necessita da afecção dos sentidos” (TS, p. 240).

Referindo-se ao exemplo dado pelo próprio Kant, a saber, “Deus é todo poderoso”, o verbo “ser” considerado sob o aspecto da modalidade da possibilidade é somente a posição, quer dizer, o elemento que põe, inclui o predicado no sujeito. Nesse sentido, possibilidade diz respeito ao que pode ser determinável, em geral, enquanto que atualidade implica determinação. As duas modalidades pressupõem os dois troncos da estrutura transcendental da consciência propostos na CRP: sensibilidade e entendimento. Além disso, a consideração de que a primeira é receptiva, passiva, enquanto o entendimento é ativo. Ele tanto unifica sujeito/predicado quanto ao uso lógico como possibilidade, bem como unifica no uso ôntico, segundo os parâmetros da CRP. “Os postulados que Kant formula para o pensamento empírico mostram quais são as condições válidas a priori sob as quais um fato, afirmado em um juízo, é possível no sentido empírico ou real e não só no sentido lógico, quais são as condições de sua realidade e necessidade”.¹¹

Heidegger interpreta a reflexão da reflexão, a autoatividade da consciência, ou seja, a apercepção transcendental, como sendo o Ser. Por isso ele formula a frase “Ser e pensar” e ainda afirma a identidade de ambos os termos (TS, p. 251). Ora, se lembrarmos que a apercepção transcendental fundamenta todas as proposições, logo também as ônticas, temos o início do estabelecimento da relação entre ser originário e ente.

O acesso à subjetividade é a reflexão. Na medida em que a reflexão, enquanto transcendental, não se dirige diretamente aos objetos, mas à relação da objetividade dos objetos com a subjetividade do sujeito, na medida, portanto, em que o tema da reflexão, por sua parte, enquanto a relação citada, já é uma relação que se volta ao eu pensante, mostra-se à reflexão, como um pensamento do pensamento relacionado com a percepção. (TS, p. 252)

¹¹ HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. Trad. Christian Hamm e Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 137

Neste processo, palavras como “logos”, “pensamento”, “Ser”, vão paulatinamente tomando o lugar da apercepção transcendental e, com isso, a consciência transcendental é retirada de cena:

Mas que acontecerá se entendermos ser, no sentido do pensamento primordial dos gregos, como a presença que se ilumina e demora daquilo que é sempre permanente, e não apenas e não em primeiro lugar como o que tem caráter de ser posto na posição pelo entendimento? Pode o pensamento representativo formar o horizonte para esse ser com a característica que desde os primórdios o determina? Evidentemente não, dado que a presença que se ilumina e demora é diferente do que tem caráter de ser posto, mesmo que isto mantenha parentesco com aquela presença, pelo fato de o que tem caráter de ser posto dever a origem de sua essência à presença (TS, p. 253).

Como dissemos, a apercepção transcendental é o fundamento da lógica geral e da transcendental. Assim, é o princípio fundamental que unifica o juízo; ela é, segundo Höffe, a consciência em geral pressuposta toda vez que temos a unidade do juízo; quer dizer, ao retirá-la retiramos o fundamento do “sistema kantiano”.

Entretanto, mesmo substituindo a apercepção transcendental por Ser, Heidegger mantém as duas noções já referidas de “Ser”: possibilidade e atualidade, sentido lógico e ôntico, como se estivessem “intercaladas”. Quer dizer, o Ser como o princípio supremo tanto une sujeito/predicado, sob o ponto de vista lógico, como também unifica o Ser no sentido ôntico. Portanto, o Ser “originário” tem tanto o sentido de algo puramente inteligível quanto mantém a referência ao ôntico. Sendo o fundamento das duas lógicas não pode ser conceito porque se o fosse precisaria de algo acima para fundamentá-lo, mas também não pode ser uma intuição mística. Por isso que Heidegger passa a falar sobre o Ser como o que “dá presença”, o que se “presenta”. “Fala aqui uma tautologia? Certamente. Contudo, é a tautologia no sentido supremo, que, em vez de nada dizer, diz tudo: aquilo que dá a medida para o pensamento, tanto nos primórdios quanto no futuro. É por isso que esta tautologia oculta em si o não dito, o não pensado, o não perguntado” (TS, p. 254).

Para Adorno esta tautologia não possui significado porque este é dependente do conceito, o qual, por sua vez, implica no juízo. Adorno parte da noção kantiana de que conceituar é julgar (DN, p. 109). Além disso, propõe que todo juízo predica algo que difere do conceito do sujeito. Mesmo o juízo analítico que é um mero desmembramento de conceitos, mesmo que ele não pressuponha a relação entre o juízo ou proposição e os conteúdos referentes ou a serem subsumidos, ele ainda mantém a cisão sujeito/predicado e, portanto, tem seu sentido em referência a algo ôntico. “O fato de toda análise do juízo remontar ao sujeito e ao objeto não

instaura nenhuma região para além desses momentos que pudesse ser em si. Ela tem por resultado a constelação desses momentos, e não um momento mais elevado, nem mesmo um terceiro termo mais geral" (DN, p. 96). A tentativa de expressar com sentido o que Ser denota é, segundo Adorno, a tentativa filosófica fundamental de exprimir o inexprimível. Abandonar este trabalho de Sísifo e fixar uma instância acima da própria autorreflexão é dogmatismo, ou seja, o confronto entre a expressão e a coisa é o trabalho perpétuo do pensamento, um princípio unificador, um terceiro termo acima de ambos é uma usurpação porque ele não pode nem ser dito. "Esse x, o absolutamente inexprimível, que se subtrai a todos os predicados, torna-se sob o nome *ser* um *ens realissimum*" (DN, p. 75).

Todo pensamento implica a mediação entre as estruturas cognitivas subjetivas e o conteúdo. Ele tende a subsumir o ente a suas regras. Entretanto, o pensamento não constitui totalmente o objeto. Por isso, ele cria o que Adorno chama "concreção de 2ª ordem" (DN, p. 76) que no fundo não passa de uma interpretação circunstancial do objeto, ou seja, o objeto é "inesgotavelmente proposto".¹²

Isto não quer dizer que a filosofia abdique da verdade, o que ela faz é mostrar o caráter limitado da verdade das ciências. Assim, ela busca seu rigor na "reflexão sobre aquilo que um conhecimento positivo, com má ingenuidade, supõe como imperativo" (DN, p. 99). O ser originário de Heidegger determina de alguma forma os entes o que o põe na posição de fundamento. Nesse sentido, os entes possuem algo que os torna necessários, ao contrário de Adorno onde nada pode ser posto como necessário em relação aos entes.

Como Heidegger ontologiza os entes? Do conceito de Ser como indeterminado, Heidegger o considera o mais imediato, assim como o ente pode ser considerado quando não mediado pela linguagem. Do ente determinado retira o conceito geral de ente o que o filia ao Ser. Segundo Adorno este ponto é o quiproquó da filosofia heideggeriana. "O ser se apodera daquilo que uma vez mais não gostaria de ser na dimensão de seu ser-em-si, apodera-se do ente, cuja unidade conceitual é sempre concomitantemente visada pelo sentido literal de ser" (DN, p. 105). Assim, o sentido universal de ser como cópula é unificado com o sentido expresso no juízo singular. "O fato de não haver nenhum ser sem ente ganha a fórmula de que o ser do ente pertence à essência do ser" (DN, p. 105). É esta redução que possibilita que o ente seja derivado do ser. Quer dizer, a unidade conceitual de cada ente ou o conceito geral que

¹² ADORNO. T. Sobre sujeito e objeto. In: *Palavras e sinais. Modelos críticos 2*. Trad. Maria Helena Ruschel. Petrópolis: Vozes, 1995.

os unifica em um grupo, segundo o princípio de identidade, é o que faz com o ente participe do Ser.¹³

O pensamento é condição universal dos seres humanos, ele precede os indivíduos porque já nascemos em meio à linguagem, o que é óbvio, mas isto não dá o aval para que esta mesma linguagem fixe uma instância como fazia o mito. O universal só adquire sentido na sua mediação com o pensar do indivíduo particular. Por isso que a forma universal do juízo e os juízos singulares não podem ser concebidos em separado. Heidegger também viu isto, pois atrela o ente ao ser. Mas, como vimos ele reduz o ente ao ser.

Para Adorno, a forma universal do pensamento que precede o indivíduo possui seu teor de falsidade na medida em que é a expressão da estrutura social que não excluiu a dominação, entretanto ela também possibilita seu teor de verdade na medida em que o indivíduo pode não apenas reproduzir o que é posto, mas subverter as estruturas universais e produzir o novo. Assim, percebemos que há na filosofia de Adorno a crença numa certa espontaneidade do indivíduo singular. Adorno precisa manter tal espontaneidade, caso contrário teríamos apenas o universal que é imposto, não teríamos o agente que subverte este universal. A linguagem da arte é uma das expressões desta subversão.¹⁴

Portanto, pelo fato de denunciar a hipostasiação indevida de uma esfera fundacional, como vimos na crítica a Heidegger, não significa que ele abandone a noção de universalidade. Ela ganha outra significação a partir do terreno do estético. Vamos apenas indicar o novo modo de tratar a universalidade, pois uma explicação adequada do tema requer outro trabalho.

Na obra *Palestra sobre Lírica e Sociedade*¹⁵ Adorno fala de uma espécie de comunicabilidade universal (para usar a expressão kantiana) do sentimento estético, pois propõe que a poesia lírica ao expressar os sentimentos mais singulares, delicados, expressa o universal. Este não é entendido nem como a soma da vontade dos atores sociais, nem como a ‘volonté de tous’ de Rousseau, a qual, como sabemos, também não era identificada com a soma, mas com um princípio de justiça, não consciente em todos. Portanto, nem uma regra empírica, nem um pressuposto necessário, mas a expressão do que ainda não foi adulterado,

¹³ HEIDEGGER, M. *Identidade e Diferença*. In: Conferências e Escritos Filosóficos. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979. A partir de agora abreviado por *Identidade*...

¹⁴ Entretanto, a arte não é concebida como imitação da realidade, mas como *promessa de felicidade não cumprida*, embora sua linguagem denote o caráter de resistência, ela também carrega o ‘tour de force’, ou seja, a reconciliação que só ocorre nas obras e não na vida. Ao “forçar” uma reconciliação não realizável, a arte também possui seu “teor de falsidade”.

¹⁵ ADORNO, T. *Palestra sobre lírica e sociedade*. In: *Notas de literatura*. Trad. Jorge de Almeida. São Paulo: Editora 34, 2003, p. 65-89.

conspurcado pela imposição social. Adorno não vincula a violência presente na sociedade apenas ao aspecto semântico da linguagem, ela também se expressa na forma. Por isso suas constantes assertivas sobre a violência que o conceito imprime ao singular na medida em que solapa as diferenças.

É por isso que ele fala do universal sancionado socialmente como um “universal ruim” ao contrário do universal da poesia resultado da extrema individuação. “Somente a pouquíssimos homens, devido às pressões da sobrevivência, foi dado apreender o universal no mergulho em si mesmos ou foi permitido que se desenvolvessem como sujeitos autônomos, capazes de se expressar livremente” (LS, p. 76). Somente poucos conseguiram tatear em busca da própria voz. Como que o mais singular, a própria voz pode ser uma expressão universal. Se lembrarmos da introdução a Fenomenologia do Espírito onde Hegel diz que a linguagem só expressa o universal, que o singular é inexprimível, quer dizer, como todos os conceitos são construções coletivas mediante regras também coletivas, burlar estas regras equivaleria proceder com um discurso assignificativo, ou seja, o que Adorno quer seria impossível na perspectiva hegeliana.

Ao interpretar o “Noturno” de Goethe,¹⁶ Adorno propõe que a universalidade aparece muito mais no que o poema cala do que no imediatamente expresso:

Canto noturno do viandante

Sobre os picos
paz.
Nos cimos
quase
Nenhum sopro.
Calam aves nos ramos.
Logo, vamos,
virá o repouso.

Wanderers Nachtlied

*Über allen Gipfeln
Ist Ruh
In allen Wipfeln
Spürest du
Kaum einen Hauch
Die Vögelein schweigenim
WaldeWarte nur, balde
Ruhest du auch*

¹⁶ GOETHE, J. W. *Canto Noturno do Viandante*. Tradução de Haroldo de Campos. Disponível em: <http://cantarapeledelontra.blogspot.com.br/2011/01/poemas-de-goethe-v.html>>.

Os versos: “*Warte nur, balde / ruhest du auch*” [Espera um pouco, logo/tu repousarás também] expressam, ao mesmo tempo, um consolo ao viandante e a verdade de que ele não está em paz: “sua abissal beleza é inseparável daquilo que eles calam, da representação de um mundo que rejeita a paz” (LS, p. 71), ou seja, o poema expressa a paz na natureza e a ausência desta no homem. Ele cala sobre o *modus vivendi* do homem que impossibilita a paz. A universalidade está justamente na possibilidade de ao ler o poema compartilharmos este “ainda não”.

O intérprete precisa perceber em que a arte obedece à sociedade e em que ela é reação. Como dissemos a forma universal da linguagem expressa tanto o teor de verdade quanto de falsidade. Não há um lugar definitivo para a verdade. A própria arte a despeito da tentativa de expressão do individuado traz em si o *tour de force*, a tentativa de reconciliação forçada. Quanto mais verdadeira a obra, isto é, quanto mais denuncia a falsidade social, menor o *tour de force*. Entretanto, para Adorno, a denúncia da sociedade falsa não significa a defesa da arte engajada, muito menos pelo conteúdo, mas mais pela forma que a arte é resistência. Embora este tema não possa ser desenvolvido com profundidade aqui, podemos dizer que há nas grandes obras de arte um esforço para escapar às convenções linguísticas, seja na flexibilização da estrutura lógico-gramatical, seja na tentativa de dizer aquilo que seria mais sensível, individuado, oposto ao discurso cotidiano padronizado.

Referências

- ADORNO, Theodor W. *Gesammelte Schriften in 20 Bänden*. (Herausgegeben von Rolf Tiedemann unter Mitwirkung von Gretel Adorno). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970-1986.
- ADORNO, Theodor W. *Dialética negativa*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- ADORNO, Theodor W. *Teoria estética*. Trad. Artur Morão. Rio de Janeiro: Martins Fontes, 1988.
- ADORNO, Theodor W. *O ensaio como forma*. In: Notas de literatura. Trad. Jorge de Almeida. São Paulo: Editora 34, 2003, p. 15-45.
- ADORNO, Theodor W. *Palestra sobre lírica e sociedade*. In: *Notas de literatura I*. Trad. Jorge de Almeida. São Paulo: Duas Cidades, 2003.
- ADORNO, Theodor W. Observações sobre o pensamento filosófico. In: *Palavras e sinais. Modelos críticos 2*. Trad. Maria Helena Ruschel. Petrópolis: Vozes, 1995.
- ADORNO, Theodor W. Sobre sujeito e objeto. In: *Palavras e sinais. Modelos críticos 2*. Trad. Maria Helena Ruschel: Vozes, 1995.
- ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Trad. Guido Antonio de Almeida. Zahar: 1985.

DUARTE, Rodrigo. *Adornos: nove ensaios sobre o filósofo frankfurtiano*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1997.

GAGNEBIN, Jeanne-Marie. Do conceito de mimesis no pensamento de Adorno e Benjamin. *Rev. Perspectivas*, 16 (1996, São Paulo).

GAGNEBIN, Jeanne-Marie. *Lembrar escrever esquecer*. São Paulo: Ed. 34, 2006.

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

GOETHE, J. W. *Canto Noturno do Viandante*. Trad. Haroldo de Campos. Disponível em: <<http://cantarapeledelontra.blogspot.com.br/2011/01/poemas-de-goethe-v.html>>.

HAGER, F.; PFTZE, H. (Org.). *Das unerhört Moderne: Berliner Adorno-Tagung*. Lüneburg, Klampen Verlag, 1990.

HEIDEGGER, M. A tese de Kant sobre o ser. In: HEIDEGGER, Martin. *Conferências e escritos filosóficos*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril cultural, 1979.

HEIDEGGER, M. Sobre a essência do fundamento. In: HEIDEGGER, Martin. *Conferências e escritos filosóficos*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril cultural, 1979.

HEIDEGGER, M. Identidade e diferença. In: HEIDEGGER, Martin. *Conferências e escritos filosóficos*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril cultural, 1979.

HEIDEGGER, M. *Hinos de Hölderlin*. Trad. Lumir Nahodil. Lisboa: Instituto Piaget, 2004.

HÖFFE, O. *Immanuel Kant*. Trad. Christian Hamm e Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

KANT. *Crítica da razão pura*. Trad. Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996.

KANT. *Crítica da Faculdade do juízo*. Trad. Valério Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

LÖBIG, Michael; SCHWEPPENHÄUSER, Gerhard (Hrsg.). *Hamburger Adorno-Symposion*. Lüneburg, Zuklampen, 1984.

SCHWEPPENHÄUSER, Gerhard; WISCHKE, Mirko (Hrsg.). *Impuls und negativität. Ethik und Ästhetik bei Adorno*. Hamburg; Berlin: Argument-Verlag, 1995.

SILVA, Eduardo Soares Neves. *Filosofia e arte em Theodor W. Adorno: a categoria de constelação*, 2006. Disponível em: <www.educadores.diaadia.pr.gov.br/modules/>, acessado em: 23/01/2012.

WELLMER, Albrecht. Acerca da negatividade e autonomia da arte. Sobre a atualidade da estética de Adorno. In: *Revista Tempo Brasileiro*, 155 (out.-dez. 2003), p. 27-55.

WERLE, Marco Aurélio. *Poesia e pensamento em Hölderlin e Heidegger*. São Paulo: Editora da UNESP, 2005.

Endereço postal:

Departamento de Filosofia – UFMT
Av. Universitária 3500
Cuiabá, MT, Brasil

Data de recebimento: 18/03/15

Data de aceite: 30/09/15