

**A RESSEMANTIZAÇÃO DO FUNDAMENTO
EM THEODOR W. ADORNO**

**[THE RESSEMANTIZATION OF THE FOUNDATION
IN THEODOR W. ADORNO]**

Francisco Luciano Teixeira Filho

Universidade Estadual do Ceará
Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais

DOI: <http://dx.doi.org/10.21680/1983-2109.2017v24n44ID12059>

Natal, v. 24, n. 44
Maio-Ago. 2017, p. 129-149

Princípios
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



Resumo: Apresenta-se a tese da ressemantização do conceito de fundamento em Adorno (1903–1969). Através de análise bibliográfica e teórica, pretende-se demonstrar como é possível pensar a fundamentação numa filosofia marcada, essencialmente, pelo fracasso do recente projeto iluminista.

Palavras-chave: Fundamentação; Adorno; Ressemantização.

Abstract: This paper presents the thesis of the resemantization of the concept of foundation in Adorno (1903-1969). Through bibliographical and theoretical analysis, it is intended to demonstrate how it is possible to think the foundation in a philosophy marked, essentially, by the failure of recent Enlightenment project.

Keywords: Foundation; Adorno; Ressemantization.

Habermas, em seu *Discurso filosófico da modernidade*, acusa Adorno e Horkheimer de uma filosofia carente de fundamento: a *Dialética do esclarecimento* “autonomiza a crítica em relação aos seus próprios fundamentos”¹. Ou seja, a crítica do inumano, em Adorno e Horkheimer, é completamente injustificável, posto que não experimenta um ponto de segurança em que possa se basear. Essa inocuidade da crítica, em Adorno e Horkheimer, para Habermas, surge do fato de que a dialética do esclarecimento é fruto de um processo em que “se separam – na teoria – os contextos de sentido dos contextos fatuais, as relações internas das externas”². E completa:

[...] somente quando a ciência, a moral e a arte se especializaram cada qual em uma pretensão de validade, seguindo lógicas próprias e purificadas dos resíduos cosmológicos, teológicos e culturais; somente então pode surgir a suspeita de que a autonomia da validade que uma teoria, seja empírica ou normativa, reclama para si é aparente, pois em seus poros infiltram-se interesses e pretensões de poder sigilosos³.

Nesse primeiro momento, a teoria crítica torna-se uma crítica das ideologias que escondem um jogo entre *validade* e *poder*. Ora, nesse nível de crítica, onde a teoria reflexiona sobre si, desmascarar uma teoria falsa é o mesmo que demonstrar sua contradição com a realidade; a disparidade entre seus elementos internos e externos. Ou seja, a crítica da ideologia, desde dentro da própria teoria, demonstra os seus contrassensos com os fatos, produzindo teorias verdadeiras. Contudo, num segundo momento da crítica, já com a consciência da dialética do esclarecimento, “a própria crítica da ideologia é suspeita de não produzir verdades”⁴; a crítica se volta sobre os seus próprios resultados, refletindo sobre si pela segunda vez e colocando todo o universo teórico da razão sob

¹ Habermas, 2000, p. 166.

² *Idem, ibidem*, p. 165.

³ *Loc. cit.*

⁴ *Idem, ibidem*, p.166.

suspeita, já que o círculo crítico sempre pode se voltar sobre os seus resultados, impossibilitando alguma segurança da crítica. Isso independentiza a própria crítica e a subtrai de qualquer fundamento, pois mesmo esse fundamento corre o risco de ser ideológico. Segundo Habermas, esse é o drama de Adorno e Horkheimer, na *Dialética do esclarecimento*.

Para Habermas, diante do problema da razão sob suspeita, uma filosofia que “não oferece saída ao apuro de uma crítica que ataca os pressupostos de sua própria validade”⁵ é impossível. Em outras palavras, Adorno não é capaz de sair das contradições trazidas por seu projeto de filosofia, decaindo no infundado de uma contradição performativa voluntária⁶. Ou seja, qualquer responsabilidade frente ao inumano “patina na falta de base”. Assim sendo, Adorno constituiria uma filosofia que *nega a razão*, posto que ela pode escamotear uma contradição com a realidade que ela afirma. Por isso, a razão deve, em todo caso, refletir sobre si mesma, a fim de revelar as ideologias que permeiam a cultura humana. Emerge um problema, nesse ponto: a partir desse procedimento, toda formulação racional deve ser questionada e, nesse sentido, mesmo a proposição que diz que “toda proposição deve ser questionada” pode, por sua vez, ser questionada. Como é possível, nessa radicalização da crítica, constituir um princípio pelo qual seja possível continuar pensando? Essa contradição performativa não seria uma aporia implôsiva para a filosofia, se levada a sério? A crítica da razão instrumental, introduzida por Adorno e Horkheimer, tornou impossível a filosofia, já que ela se encontra, tal como a figura do Barão de Münchhausen, tentando salvar a si própria de um afogamento, puxando sua peruca? Como é possível, para a filosofia, continuar buscando a verdade e fundamentação moral se a própria razão é suspeita de ideologia?

⁵ *Idem, ibidem*, p. 182.

⁶ Cf. *idem, ibidem*, p. 182 *et seq.*

1. Experiência e linguagem

Parte das críticas de Habermas se originam da sua imposição dos paradigmas da virada linguística ao seu antigo professor, Adorno. Nesse sentido, vemos a censura pública feita aos intelectuais da primeira geração da chamada Escola de Frankfurt: “Teoria crítica é surpreendida, no final, pela guinada linguística”⁷, como se os seus teóricos tivessem passado mais de meio século ignorando completamente a reviravolta da linguagem e, só no final da sua primeira geração, tivessem percebido a sombra de sua presença, já como pensamento dominante. Na verdade, acreditamos que, no exemplo de Adorno, o solene desdém dedicado à reviravolta linguística foi uma postura consciente e muito esclarecedora do próprio intuito da sua filosofia, o que não significa um abandono da linguagem, mas um reconhecimento de seu aspecto expressivo.

Para Adorno, o paradigma da linguagem, com enfoque no aspecto sintático e pragmático da mesma, não leva a termo aquilo que vem a ser o objeto fundamental da filosofia: o resgate da experiência no nível do conceito. Mesmo a guinada ontológica, baseada na semântica da linguagem, só conduziu a uma filosofia identitária que está aquém daquilo que é fundamental, em Adorno. Se Habermas encontrou, no campo pragmático da linguagem, o fundamento pós-metafísico⁸, Adorno adverte, como procuraremos demonstrar, que é exatamente na metafísica e na negação da identidade linguisticamente mediada que se pode encontrar o fundamento genuíno, na experiência.

Tomar a linguagem como o centro da reflexão significa perder de vista o lugar da experiência, que aponta para o objeto, não para uma suposta forma originária de pensar. Por isso, a linguagem é entendida, aqui, não como fundamento de todo conhecimento,

⁷ Habermas, 2002, p. 15.

⁸ Tal fundamento, em querela com Apel, se constitui de um procedimento discursivo, sem conteúdo, pelo qual se orienta a discussão. Cf. Oliveira, 1993, p. 26 *et seq.*

mas como história sedimentada da própria relação entre o sujeito e o objeto⁹.

Para Adorno, o sujeito se encontra no mundo e mantém relações com outros indivíduos e com a natureza. Esse compósito de infindáveis experiências se reflete no campo da linguagem, como expressão. O inverso, por outro lado, não pode ser verdadeiro. Como supor uma linguagem que anteceda a experiência? De certo, tal constructo só pode significar uma diminuição da experiência, ou melhor, uma estabilização da relação entre sujeito e objeto, conduzido ambos à autoanulação.

2. Experiência concreta

Em 1949, Adorno afirma que “o único método possível para ir, teoricamente, além da coisificação filosófica”¹⁰ é aquele que aponta para a relação entre sujeito e objeto. No final da década de 1960, Adorno ratifica a sua permanência no paradigma da relação entre sujeito e objeto: “em certo modo, os conceitos de sujeito e objeto têm prioridade sobre toda definição”¹¹. A partir desse paradigma, a linguagem se caracteriza como lugar de expressão conceitual, mas ela mesma (a linguagem) está aquém daquilo que é expresso. Nesse sentido, perder o horizonte da relação entre sujeito e objeto, em Adorno, significa perder a própria multiplicidade das experiências: é perder o sujeito, tanto no sentido de sua individualidade empírica (objetividade), quanto na sua consciência geral (subjetividade); mas também é perder o objeto, impossibilitado de sua expressão própria, seu elemento pré-linguístico.

Diante disso, Adorno, em seu ensaio “Observações sobre o pensamento filosófico”, afirma, logo no primeiro parágrafo: “o pensamento filosófico é o pensado e, ao mesmo tempo, diferente do conteúdo”¹². Ou seja, *é preciso sempre pressupor uma separação*

⁹ Cf. Tiburi, 2005, p. 73 *et seq.*

¹⁰ Adorno, 2010, p. 252.

¹¹ Adorno, 2003a, p. 741.

¹² *Idem, ibidem*, p. 599.

fundamental e irreduzível entre sujeito e objeto. Para Adorno, pensar essa identidade significa a eliminação do objeto, reduzido ao procedimento racional do sujeito absoluto e destituído de qualquer expressividade; e do sujeito, desprovido de sua objetividade e reificado, pois seu pensamento é reduzido ao método pré-moldado: nesse processo, “sujeito e objeto tornam-se, ambos, nada”¹³.

Contudo, é necessário destacar que a separação entre sujeito e objeto, em Adorno, não é aguda o suficiente para jogá-lo na vala comum do ceticismo e do niilismo. Pelo contrário, a relação entre o pensar e seu outro é necessária para que se possa conhecer o objeto, porém, não podendo esgotá-lo nunca, mas devendo buscar sua expressividade na experiência do pensamento com o pensado.

Para Adorno, “sujeito e o objeto não podem ser pensados como não separados; o ψεύδος [*pseudos*: mentira, falsidade] da separação, porém, manifesta-se no fato deles estarem mutuamente mediados um através do outro, o objeto através do sujeito, mas também e de forma diferente, o sujeito através do objeto”¹⁴. De modo dialético, Adorno aponta para a dupla determinação do sujeito e do objeto. O sujeito, para Adorno, é indivíduo vivo e consciência, no sentido geral. Ou seja, não é apenas uma universalidade sem determinação, como a subjetividade transcendental kantiana, mas é também um indivíduo objetivo, vivo. Da mesma forma, o objeto é duplamente determinado: é objeto, no sentido de ser o outro da subjetividade, e é, também, expressividade.

Dessa forma, não por acaso, ao expressar algo, a consciência se põe, necessariamente, como intencionalidade. Quando um indivíduo se refere ao sofrimento de um outro, não se refere à linguagem, como um terceiro, mas ao sofrimento de um outro indivíduo. Porém, como sou indivíduo vivo, objetivo, sinto, ao mesmo tempo, a dor daquele em quem identifiquei o sofrimento no meu corpo;

¹³ ADORNO; HORKHEIMER, 2003, p. 43.

¹⁴ ADORNO, *op. cit.*, p. 742.

sou capaz de sofrer com um outro por ser, eu mesmo, subjetividade, tanto no sentido transcendental, como no empírico.

Ora, a reflexão filosófica que se desenvolveu ao modo da razão instrumental, segundo Adorno, vilipendiou tanto sujeito quanto objeto: de um lado, o sujeito foi tomado de sua objetividade, tornando-se mero operador de raciocínios, do outro lado, o objeto foi destituído de sua expressividade. Por isso, na *Minima Moralia*, afirmou Adorno:

[...] os conceitos de subjetividade e objetividade têm se invertido completamente. Objetivo denomina a parte incontroversa do fenômeno, a sua inquestionável imagem lá posta, a dócil fachada de dados classificados, portanto, o subjetivo; e subjetivo chama-se o que desmorona, na entrada específica da experiência da coisa, escapa dos julgamentos convencionais sobre si e pela relação desde o objeto no lugar da decisão maioritária daqueles que nem por um momento contemplaram, quanto menos pensaram – portanto, o objetivo.¹⁵

O resultado dessa unilateralidade invertida da visão sobre o sujeito e o objeto, em Adorno, é evidente: o sujeito se absolutizou e o objeto foi dominado. Desse processo surge a ideia de uma fundamentação racional do comportamento que, dentre suas consequências, culminou no controle técnico de tudo, inclusive das técnicas de assassinato em massa.

3. Operadores epistêmicos da ressemantização

No intuito citado acima, ainda em 1931, em sua aula inaugural em Frankfurt, Adorno estabelece aquilo que chamamos de *depotenciação do sujeito*. Ele afirma que “quem hoje escolhe o trabalho filosófico como profissão, deve, desde o início, renunciar a ilusão em que se assentavam, outrora, os projetos filosóficos: que era possível agarrar, na força do pensamento, a totalidade do real”¹⁶. E conclui: “o espírito não pode produzir ou compreender a tota-

¹⁵ Adorno, 2003b, p. 76.

¹⁶ Adorno, 2003c, p. 325.

lidade do real, mas ele pode penetrar no pequeno, irromper no pequeno as medidas do que meramente é”¹⁷.

Mutatis mutandis, dá-se, aqui, o princípio pelo qual Adorno estabelecerá a crítica ao sujeito absolutizado, que significou a redução de todo o universo às fórmulas do pensamento matemático e o empobrecimento (e até a completa anulação) das experiências dos sujeitos com os objetos: “o que não está condensado, não se permite numerar e medir, está fora”¹⁸. Todo contato do sujeito com o mundo se estabelece pelo critério do mundo desencantado, racionalizado, ou seja, por intermédio da técnica. Disso se segue o grande dano provocado pela absolutização do sujeito, com a deterioração da experiência: “na morte da experiência, porta a culpa o fato de as coisas, sob a lei da sua pura funcionalidade, assumirem uma forma que restringe o trato com elas ao mero manejo”¹⁹.

O princípio pelo qual a subjetividade deve englobar todas as coisas no conjunto de suas ciências, na verdade, é um princípio reducionista, que culmina na submissão da natureza e do homem dentro de um pensamento que já não pode ser criticado, ou seja, já não é pensamento, no sentido próprio. Para Adorno, em 1931, isso só se corrige diante de uma “subjetividade depotenciada” que, na verdade, é aberta à passividade diante da sua própria experiência. Só “a subjetividade não reduzida [que não perdeu as múltiplas experiências] pode [...] atuar de modo mais objetivo do que as reduções objetivistas”²⁰. Assim, a depotenciação da subjetividade significa, em Adorno, a abertura para as múltiplas experiências, além da absoluta liberdade do pensar não restrito. Nesses termos, temos um engrandecimento do sujeito que, quando absolutizado, perde as experiências e a liberdade, mas quando depotenciado, no sentido estrito do que expusemos acima, está aberto para o objeto e livre para pensar. Dessa maneira, a ideia de depotenciação do

¹⁷ *Idem, ibidem*, p. 344.

¹⁸ Adorno, 2003b, p. 52.

¹⁹ *Idem, ibidem*, p. 44.

²⁰ Adorno, 2003a, p. 668.

sujeito, tal como aparece em 1931, se atualiza e ganha sua máxima realização no conceito de “mais sujeito”, na década de 1960. Aqui, o sujeito que não se engrandece, a ponto de abolir sua própria experiência, retoma a experiência com o mundo, ponto nodal da epistemologia adorniana. Assim, lemos “o ponto chave do sujeito no conhecimento é a experiência, não a forma”²¹. Em outras palavras, o sujeito empiricamente vivo, sofredor, carente, é a fonte do conhecimento que opera com a experiência.

Como ficou claro, na separação entre sujeito e objeto, o sujeito emerge como lugar específico da experiência e o objeto passa a ser o ponto de referência: assim se instaura o materialismo de Adorno. Não se infere, com isso, que o materialismo, tal como se apresenta aqui, seja um mero retorno ao fato, ao mito do dado, a matéria bruta, onde se reproduziria imagens mentais, do objeto, no sujeito. Mas o que está em jogo é escapar das representações²², ou seja, superar essa criação de imagens substitutas do objeto. Com Benjamin, Adorno concebe uma filosofia como *apresentação* (*Darstellung*) e deseja se contrapor à filosofia como *representação* (*Vorstellung*). Portanto, Adorno pretende, desde o objeto, apresentar aquilo que ele expressa; trazendo, à luz da linguagem, aquilo que há de espiritual no objeto. Por isso, em 1967, em sua *Dialética negativa*, Adorno afirma:

[...] a consciência que empurrar entre ela e aquilo que ela pensa um terceiro, as imagens, reproduziria, sem perceber, o idealismo; um corpo de representações substituiria o objeto do conhecimento, e o arbítrio subjetivo de tais representações é o daqueles que decretam. O anseio materialista quer o contrário do objeto do entender: apenas sem imagens seria possível pensar o objeto pleno. Tal ausência de imagens converge com a teologia da proibição das imagens. O materialismo a seculariza enquanto ele não permite pintar a utopia positiva; esse é o teor de sua

²¹ *Idem, ibidem*, p. 752.

²² Destacamos que, no original, Adorno se utiliza do termo *Vorstellung* (representação), não *Darstellung*, que é traduzido por “apresentação”. Sobre essa escolha de tradução, conferir Gagnebin (2005).

negatividade. Ele está de acordo com a teologia lá onde ela é mais materialista. Seu anseio seria a ressurreição da carne.²³

Através da analogia com a teologia, Adorno adverte para a superação da representação que pretende que o sujeito acompanhe todas as suas imagens mentais (ao modo kantiano), mas aponta para a ressurreição da carne, ou seja, para a primazia do objeto. O sujeito, aqui, deve ser aquele que apresenta, pela linguagem, aquilo que há de expressivo, porém, não linguístico, no objeto. Nesse sentido, o sujeito deve apresentar o objeto; deve, através da sua própria exposição, trazer o objeto à linguagem. Aqui delinea-se a fundamentação filosófica, para Adorno, como trataremos a seguir: “isso deve ajudar a explicar por que a apresentação (*Darstellung*) da filosofia não é algo indiferente e exterior, mas sim sua ideia imanente. Seu momento de expressão integral, aconceitual-mimético, veio a ser somente através da apresentação objetivada – a linguagem”²⁴.

4. Fundamentação ressemantizada

Ora, se no âmbito mesmo do materialismo, aquilo que é não material emerge com tamanha força, percebe-se que, em Adorno, a contradição tradicional entre materialismo e metafísica perde o sentido. Na verdade, para o projeto de Adorno, a metafísica é retomada dentro de sua mediação necessária com o materialismo²⁵, ou seja, encontramos uma metafísica tratada ao modo da primazia do objeto. Não por menos, a fundamentação filosófica, em Adorno, é metafísica. Desde o impulso mimético, na *Dialética do esclarecimento*, com a reprodução, no indivíduo, do sofrimento do martirizado, até o fundamento metafísico plenamente elaborado, duas décadas depois, na *Dialética negativa*, encontramos um modelo de fundamentação desde o objeto, em sua relação com o

²³ Adorno, 2003d, p. 206-207.

²⁴ *Idem, ibidem*, p. 29.

²⁵ Cf. Tiburi, *op. cit.*, p. 181 *et seq.*

sujeito, de modo não mediado racionalmente, mas com possível apresentação racional.

Urge, portanto, esclarecer o sentido da expressão “*primado do objeto*”. Se em nenhum momento o sujeito abarca o seu objeto por inteiro, nem o representa em sua mente como coisa acabada, é necessário dar-lhe o primado para que o próprio sujeito esteja aberto a expressividade não conceitual do objeto, em sua experiência no mundo. Por essa razão, sendo a filosofia o trabalho de apresentação do objeto, deve, seu método, ser ensaístico²⁶, pois a apresentação daquilo que existe de subjetivo no objeto nunca se determina em uma última palavra, mas se reformula; se reconstrói sempre. O ensaio como forma da filosofia é uma “experiência espiritual aberta” ao que não é pensamento, ou seja, ao objeto. Essa afinidade com o não pensamento é pago, pelo pensamento, com a incerteza: “para a sua afinidade com a experiência espiritual aberta, ele tem que pagar com aquela falta de segurança a que a norma do pensamento estabelecida teme como a morte”²⁷. Assim, o próprio projeto de fundamentação da filosofia deve se constituir como abertura para o não idêntico, para o não pensado ou, dito de outro modo, *na formulação racional, linguística, do imperativo moral, o fundamento está, exatamente, naquilo que escapa à linguagem e à razão subjetiva*.

Pois bem: Lê-se, na *Dialética negativa*: “a filosofia tradicional acredita possuir seu objeto como infinito e, assim, como filosofia, torna-se, finalmente, presa nas conclusões”²⁸. A espécie de moral baseada nesse modelo de fundamentação filosófica converte-se em afirmação da autocracia da razão submetida ao império do controle técnico e científico. Em outras palavras, a filosofia fundamentada pela racionalidade instrumental é exatamente a filosofia do controle e da perda da sensibilidade, da experiência, enfim, do objeto. Exatamente aí ela se torna autoritária e controladora, pois

²⁶ Adorno, 2003e, p. 9 *et seq.*

²⁷ *Idem, ibidem*, p. 21.

²⁸ Adorno, 2003d, p. 24-25.

não compreende a expressão não linguística da natureza, da alteridade.

Por outro lado, os princípios idiossincráticos da autopreservação, onde não existe nenhum tipo de referência para o comportamento moral, apenas a manutenção da própria existência de cada indivíduo atomizado, no lugar de reconciliar a moral com as experiências singulares, termina por perder de vista as relações exteriores à singularidade. Assim, a grandeza e a universalidade da fundamentação é, justamente, o não se fechar em um suposto infinito idêntico a si mesmo, tal qual a moral submetida ao fundamento da racionalidade instrumental, mas ser aberta às experiências vivas. Ou seja, o próprio objeto, a própria face do sofrimento, enfim, é o fundamento, quando o sujeito preserva o seu oposto, como descrita acima. Todavia, é preciso destacar que essa fundamentação permanece, ainda, com a plena consciência de que a moral é exatamente o lugar onde a vontade singular se concilia com exigências universais do comportamento.

O processo de fundamentação da filosofia, portanto, não está em outra parte, senão no próprio objeto, onde o sofrimento ganha uma face, um aspecto real. Qualquer fundamentação que minore ou relativize essa expressão do objeto está aquém do verdadeiro fundamento, para Adorno.

Partimos, portanto, da seguinte máxima: “se queres, porém, alcançar o objeto, não debes eliminar suas determinações ou qualidades subjetivas”²⁹. Ou seja, precisamos retomar a metafísica, no modo descrito acima, para que possamos fundamentar a filosofia. Mas eis a nova metafísica, para Adorno: trazer o objeto à luz da linguagem, o que significa apresentar a dor do que sofre, o horror do dilacerado, enfim, significa que o sujeito sente em seu próprio corpo a expressão daquilo que sofre, naquele impulso mimético descrito já em 1947.

²⁹ Adorno, 2003a, p. 747

O novo sentido do que vem a ser fundamento está na importante diferença entre a razão como justificativa (*Begründung*)³⁰, e o seu fundamento (*Grundlage*), sua base, sua sustentação, no chamado motivo materialista³¹. A razão é capaz de justificar, mas não de fundamentar. A base, o fundamento, só pode ser, para Adorno, o lugar que é sede do sofrimento. Nesse sentido, o corpo, o indivíduo empírico que experiência o sofrimento, que sente no próprio corpo a repulsa por *Auschwitz* é a base de qualquer filosofia; o fundamento ressemantizado.

5. O fundamento na prática

Como vimos, a experiência com o objeto é reclamada, por Adorno, como momento próprio da fundamentação. Entre outras consequências, devemos reparar que, para Adorno, o objeto tem primazia, mas o sujeito aparece como relação irremediável com o objeto, sem se reduzir a ele. Ou seja, o pensar demanda uma liberdade absoluta frente ao objeto. A própria experiência do objeto é devida a essa liberdade do pensar, que não pode ser reduzida à sua objetividade. Estabelecida a cisão e a relação entre pensar e pensado, entre sujeito e objeto, percebe-se que “o sujeito é o agente, não o constituinte do objeto; isto tem, também, consequências para a relação entre teoria e prática”³².

Fundamentar comportamentos na relação do sujeito livre com o mundo é um objeto da filosofia. Porém, a questão da fundamentação moral, em Adorno, se apresenta como possível somente mediante a sua desabsolutização, ou melhor, mediante um reposicionamento semântico do conceito de fundamentação. Se fundamentar significa o estabelecimento de pontos fixos, dados pela razão, anteriores à experiência, temos a imediata deterioração da relação entre o sujeito e o objeto, com a dominação deste e a absolutização daquele. Para Adorno, por isso, a filosofia, hoje, não

³⁰ *Loc. cit.*

³¹ Cf. *loc. cit.*: “*Nur im ungeschminkt materialistischen Motiv überlebt Moral*”.

³² *Idem, ibidem*, p. 752.

pode incorrer no erro de uma fundamentação *a priori* da moral, posto que isso terminaria por fechar o sujeito nele mesmo, perdendo de vista o objeto. Todavia, não é o caso que a filosofia de Adorno seja relativista ou niilista. Pelo contrário, a filosofia, para Adorno, tem responsabilidade perante a realidade desumana. Mas o que o diferencia dos outros projetos fundadores é que, na filosofia moral possível, “A primazia do objeto deve ser respeitada desde a práxis”³³, ou seja, a prática deve ser sempre aberta ao contraditório, ao que não se deixa reduzir a um enunciado unívoco, a uma expressão acabada do pensamento e, mais que isso, deve estar aberta à experiência do sofrimento. Isso não significa que Adorno perde o horizonte da práxis, em sua filosofia. Pelo contrário, “nenhum pensamento, pelo qual seja mais que alguma ordem de dados e uma peça da técnica, deixa de ter seu *telos* prático”³⁴. A filosofia de Adorno, ao escapar da fundamentação última, *a priori*, da moral, não elimina, com isso, a ideia de uma prática emancipatória. Pelo contrário, para ele, a filosofia é essencialmente emancipadora, enquanto livre pensar. Tem que se ter em mente que, “qualquer meditação sobre a liberdade se prolonga na sua possível produção, enquanto a meditação não seja tomada pela práxis refreada e venha a ser obrigada a resultados moldados”³⁵. Ou seja, é preciso, aqui, a plena liberdade do pensamento, para que ele possa tematizar a emancipação do homem, do ponto de vista da sua realização, não por ordem ou imposição de alguma entidade partidária ou ideológica, mas pela luz da emancipação, apresentada através de conceitos, desde o sofrimento expressado pelo objeto.

Fica claro que, para emancipar o homem, é preciso exercer a negação determinada da sociedade e, portanto, a crítica imanente da própria prática. Por isso a filosofia se torna tão atual, pois é ela que possibilita o reconhecimento das práticas totalitárias, que ne-

³³ Adorno, 2003f, p. 766.

³⁴ *Idem, ibidem*, p. 765-766.

³⁵ *Idem, ibidem*, p. 766.

las mesmas não podem se perceber como tais. É preciso, portanto, voltar à teoria da prática, a negação determinada das contradições existentes em nossas próprias culturas e sociedades. Sem esse momento teórico, que se apresenta como um pensar constantemente frente à experiência do objeto, “a prática, que sempre quer transformar, não poderia vir a ser transformada”³⁶.

Para Adorno, portanto, em nossa própria cultura se encontram as ideias que precisam ser reveladas em sua contradição de querer ser o real, sem sê-lo. A experiência vivida da liberdade, da autonomia, da emancipação, enfim, e suas respectivas ideias, com os quais a filosofia tem lidado durante sua tradição e que permeiam a nossa sociedade, demonstram-se em contradição. Percebe-se que não é a ideia, aqui, que erra, mas a sua conversão em ideologia, ou seja, a sua pretensão de ser a realidade. Assim, é preciso revelar a contradição entre a ideia e o real, demonstrando o déficit entre aquele e este. A filosofia moral, portanto, é uma negação determinada da moral vigente. Ela se funda, por isso, como teoria que vislumbra a realização dos princípios com os quais ela reflete, ou melhor, demonstra exatamente a contradição existente dentro da própria sociedade, desde a primazia do objeto, ou melhor, desde a experiência vivida. Nesse intuito, é função do pensar livre perguntar: “será que a sociedade permite ao indivíduo ser tão livre quanto ela lhe promete”³⁷? A conclusão crítica, mediante a experiência, é evidente: “a universalidade do conceito de liberdade, porém, no qual também participam os oprimidos, volta-se surpreendentemente contra o domínio como modelo de liberdade”³⁸.

Ora, o que surge, dessa postura adorniana, é uma moral formada por imperativos categóricos negativos. Ou melhor, Adorno não nega que os comportamentos humanos possam ser formulados em máximas racionais. Todavia, essas máximas são sempre negativas, ou melhor, são uma negação determinada da própria

³⁶ Adorno, 2003d, p. 147.

³⁷ *Idem, ibidem*, p. 219.

³⁸ *Idem, ibidem*, p. 220.

realidade, formuladas a partir da experiência com o objeto. Portanto, não se trata, aqui, de estabelecer imperativos da razão, a priori, com os quais se determina o comportamento moral; Adorno não estabelece nenhum sistema moral alternativo. Como vimos, isso trairia a primazia do objeto, tão central no pensamento de Adorno. O que é possível é a introspecção do sujeito na experiência vivida. Com isso, o sujeito que reflete sobre si “não descobre, em si, nem a liberdade ou, ainda, a não liberdade, positivamente. Ambos são concebidos em relação à extramentais: a liberdade como a contra-imagem polêmica do sofrimento sob a compulsão social, a não-liberdade como essa mesma imagem”³⁹.

Ou seja, não se descreve, com essa reflexão sobre o agir moral, prescrições positivas, conceitos determinados de liberdade, autonomia, dignidade, enfim, mas sim aquilo de objetivo que impede a realização dessas ideias morais, na experiência. Para Adorno, isso é bem claro: “o decisivo no Eu, sua independência e autonomia, apenas pode vir a ser julgado em relação com sua alteridade, com o não-Eu. Se a autonomia existe ou não, depende de sua oposição e contradição, do objeto que admite ou recusa a autonomia do sujeito; separado disso, é autonomia fictícia”⁴⁰.

Fica patente que Adorno se recusa à constituição de uma proposta de filosofia moral ou mesmo de fundamentação racional, sistemática, da moral. Na realidade, a fundamentação do agir moral vem do objeto, da natureza, do aspecto visível do sofrimento, enfim, e da conseqüente reprodução, da mimese desse sofrimento no sujeito, desde onde se pode formular imperativos categóricos negativos. Em outras palavras, a fundamentação dos imperativos morais só pode vir da experiência de sua não realização no objeto. O que a experiência da sociedade revela, portanto, é a condição de não realização da moral e, portanto, os imperativos morais devem ser os da negação determinada da

³⁹ *Idem, ibidem*, p. 222.

⁴⁰ *Loc. cit.*

realidade inumana, que não realiza a moral fundada no objeto. Exemplo disso se vê na proposição do novo imperativo categórico, surgido da experiência de *Auschwitz*: “Hitler impôs aos homens, em seu Estado de não-liberdade, um novo imperativo categórico: estabelece o seu pensamento e a sua ação de tal modo que *Auschwitz* não se repita, que nada parecido aconteça”⁴¹. Esse novo imperativo é, como se vê, construído no acordo com os conceitos racionais, de forma discursiva, mas seu fundamento (*Grund*) não está no poder da razão, não é advindo de um discurso. Pelo contrário, para Adorno, o surgimento desse novo imperativo é renitente à sua justificação, sua razão, por quê (*Begründung*) e, portanto, tratá-lo discursivamente seria um sacrilégio (*Frevel*). Contudo, não temos uma queda no abismo (*Abgrund*) do infundado. O que acontece como o fundamento do novo imperativo categórico é uma *ressemantização*: sua fundamentação é experiencial, material e mimética:

[...] o momento de seu surgimento junto a moral pode ser sentido corporalmente. Corporalmente porque ele é a prática que se tornou aversão diante da insuportável dor física a qual o indivíduo é exposto, mesmo depois que a individualidade, como forma de reflexão espiritual, se prepara para desaparecer. Apenas num motivo materialista indisfarçado, sobrevive a moral.⁴²

Aqui, se apresenta uma imposição metafísica, desde o objeto, que fundamenta a moral. Esta fundamentação negativa se dá pelo sentir o sofrimento alheio, pela reprodução mimética, no corpo de sujeito, da dor do indivíduo dilacerado, marcado essencialmente por ser sempre um outro do pensamento subjetivo. A moral só se funda, em Adorno, portanto, a partir do objeto, ou melhor, da experiência do objeto, que impõe ao homem seus imperativos, por

⁴¹ *Idem, ibidem*, p. 358.

⁴² *Loc. cit.*

meio da reprodução, no seu próprio corpo, da dor do outro e da forma em que esta dor se contrapõe à liberdade.

A filosofia moral aberta à experiência com o objeto é aquela que permite a expressividade do objeto, aquilo que está em um nível de não linguístico, mas que é percebido de forma mimética, pelo sujeito. É na experiência, portanto, que se dá a fundamentação da moral. Não como uma fundamentação última, *a priori*, racionalmente formulada, mas como imposição da experiência ao pensar. A fundamentação da moral, portanto, é a retomada, no nível do conceito, daquilo que não é conceitual: a dor, o horror, o sofrimento.

6. Considerações finais

Vimos, acima, como a crítica de Habermas a Adorno carece de sentido, uma vez que escapa do horizonte reconstrutivo de Habermas o elemento da experiência, questão nodal da filosofia de Adorno. Desenvolvemos, então, os operadores centrais da epistemologia adorniana e percebemos como a recolocação do paradigma da relação entre sujeito e objeto conduz a reflexão de Adorno ao conceito de primazia do objeto, em que se destaca o aparecimento de uma metafísica com mediação materialista. Nesse sentido, desnudamos o conceito ressemantizado de fundamento, onde o corpo daquele que tem experiência se torna a base da reflexão filosófica. Por fim, incorporamos a necessidade de uma reflexão renovada sobre a práxis, desta vez mediada pela primazia do objeto, pela experiência e pela linguagem, enquanto experiência sedimentada.

A reflexão aponta, portanto, para uma atualidade do pensamento de Adorno, no sentido de uma filosofia permanece crítica, mesmo diante da radicalidade do reconhecimento de uma razão que se tornou dominação. Não obstante retomando a ideia de fundamento, ressemantiza essa noção, reconduzindo as bases da reflexão ao elemento corporal, carente e sofredor que emerge numa civilização marcada por *Auschwitz* e suas reedições constantes, até nossos dias.

Se a filosofia ainda tem sentido, para Adorno, esse sentido, portanto, está em combater as formas inumanas de existência e fazer seu próprio discurso, desde sua forma até seus motivos, testemunho crítico do que o homem se tornou.

Referências

ADORNO, Theodor W. Zu Subjekt und Objekt. In: ADORNO, Theodor W. *Kulturkritik und Gesellschaft: Prismen. Ohne Leitbild*. Gesammelte Schriften, Bd. 10.II. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003a.

ADORNO, Theodor W. Minima Moralia. In: ADORNO, Theodor W. *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. Gesammelte Schriften, Bd. 4. Frankfurt Am Main: Suhrkamp, 2003b.

ADORNO, Theodor W. Die Aktualität der Philosophie. In: ADORNO, Theodor W. *Philosophische Frühschriften*. Gesammelte Schriften, Bd. 1. Frankfurt Am Main: Suhrkamp, 2003c.

ADORNO, Theodor W. Negative Dialektik. In: ADORNO, Theodor W. *Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit*. Gesammelte Schriften, Bd. 6. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003d.

Adorno, Theodor W. Der Essay als Form. In: ADORNO, Theodor W. *Noten zur Literatur*. Gesammelte Schriften, Bd. 11. Frankfurt Am Main: Suhrkamp, 2003e.

ADORNO, Theodor W. Marginalien zu Theorie und Praxis. In: ADORNO, Theodor W. *Kulturkritik und Gesellschaft: Prismen. Ohne Leitbild*. Gesammelte Schriften, Bd. 10.II. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003f.

ADORNO, Theodor W. *Miscelánea I*. Madrid: Akal, 2010, p. 252.

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. Begriff der Aufklärung. In: ADORNO, Theodor W. *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Gesammelte Schriften, Bd. 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.

GAGNEBIN, Jeanne-Marie. Do conceito de *Darstellung* em Walter Benjamin ou verdade e beleza. *Kriterion*. Belo Horizonte, v. 46, n. 112, 2005, p. 183-190.

HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade: doze lições*. São Paulo: M. Fontes, 2000.

HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.

OLIVEIRA, Manfredo A. de. *Ética e racionalidade moderna*. São Paulo: Loyola, 1993.

TIBURI, Márcia. *Metamorfoses do conceito: ética e dialética negativa em Theodor Adorno*. Porto Alegre: UFRGS, 2005.

Artigo recebido em 18/05/2017, aprovado em 11/07/2017