Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Centro de Ciências Sociais
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

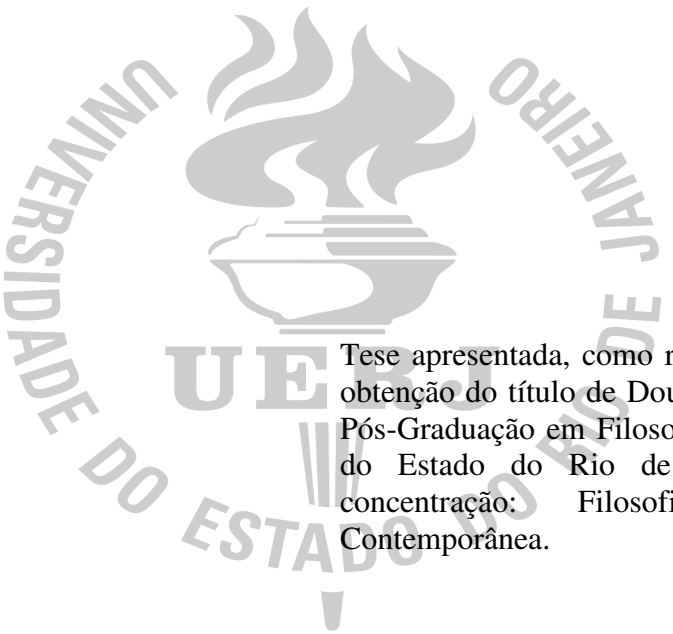
Maurilio Machado Lima Junior

Ensaísmo e Filosofia em Theodor W. Adorno

Rio de Janeiro
2012

Maurilio Machado Lima Junior

Ensaísmo e Filosofia em Theodor W. Adorno



Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Orientador: Prof. Dr. Ricardo José Corrêa Barbosa

Rio de Janeiro

2012

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/CCS/A

A241e Lima Junior, Maurilio Machado
Ensaísmo e filosofia em Theodor W. Adorno / Maurilio Machado Lima Junior – 2012.
130 f.

Orientador: Ricardo José Correa Barbosa.
Tese (Doutorado) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.
Bibliografia: 126-128

1. Adorno, Theodor W, 1903-1969. 2. Filosofia alemã - Teses. I. Barbosa, Ricardo José Correa. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDU 1(430)

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta Tese.

_____ _____

Assinatura Data

Maurilio Machado Lima Junior

Ensaísmo e Filosofia em Theodor W. Adorno

Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de Concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Aprovada em 26 de março de 2012.

Banca Examinadora:

_____

Prof. Dr. Ricardo José Correa Barbosa (Orientador)

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UERJ

_____

Profa. Dra. Márcia Cristina Ferreira Gonçalves

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UERJ

_____

Prof. Dr. Pedro Rocha de Oliveira

Instituto de Ciências Humanas da UFJF

_____

Prof. Dr. Pedro Hussak van Velthen Ramos

Instituto de Ciências Humanas e Sociais da UFRRJ

_____

Prof. Dr. Douglas Garcia Alves Júnior

Instituto de Filosofia, Artes e Cultura da UFOP

Rio de Janeiro

2012

AGRADECIMENTOS

Paula, Maurilio, Vanise e Ricardo: extremamente agradecido.

Mas o que é filosofar hoje em dia - quero dizer, a atividade filosófica - senão o trabalho crítico do pensamento sobre o próprio pensamento? Se não consistir em tentar saber de que maneira e até onde seria possível pensar diferentemente em vez de legitimar o que já se sabe? Existe sempre algo de irrisório no discurso filosófico quando ele quer, do exterior, fazer a lei para os outros, dizer-lhes onde está a sua verdade e de que maneira encontrá-la, ou quando pretende demonstrar-se por positividade ingênua; mas é seu direito explorar o que pode ser mudado, no seu próprio pensamento, através do exercício de um saber que lhe é estranho. O "ensaio" - que é necessário entender como experiência modificadora de si no jogo da verdade, e não como apropriação simplificadora de outrem para fins de comunicação - é o corpo vivo da filosofia, se, pelo menos, ela for ainda hoje o que era outrora, ou seja, uma "ascese", um exercício de si, no pensamento.

Michel Foucault

RESUMO

LIMA JUNIOR, Maurilio M.. *Ensaísmo e filosofia em Theodor W. Adorno*. 2012. 130 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.

O estudo aborda o problema da forma de exposição do pensamento filosófico a partir da defesa da forma do ensaio na obra de Theodor W. Adorno. O que se põe em questão é o quanto a forma ensaística, em seu esforço de elaborar conceitualmente os dados da experiência particular, é capaz de dar conta da atividade filosófica - uma atividade universalista e interessada na determinação dos fundamentos últimos do real - em um momento histórico no qual não parece ser mais possível a ela erguer pretensões de sistema. Em seu desenvolvimento este trabalho se volta para a própria ensaística adorniana e procura mostrar se e em que medida ela escapa do espírito próprio dos sistemas fechados.

Palavras-chave: Forma de exposição. Ensaio. Filosofia. Theodor W. Adorno.

ABSTRACT

The work addresses the problem of exposition in the philosophical thought based on the defense of the essay form in the philosophy of Theodor W. Adorno. What is interrogated is how much the essay form, in its effort to develop conceptually the particular experience, is able to carry out the philosophical activity - a universalistic activity e interested in depict the ultimate foundations of the real - in a historical moment in which is it no more possible to raise any pretense of systematic philosophy. In its development this study turns to Adorno's own essays and attempts to show if the exposition form of his thought escapes from the especific spirit of closed systems.

Keywords: Form of exposition. Essay. Philosophy. Theodor W. Adorno.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	9
1	**SOBRE O CONCEITO DE ENSAIO EM ADORNO**	19
1.1	**A concepção adorniana de ensaio**	19
1.2	**O ensaio e a crítica do conceito**	20
1.3	**O ensaio e a expressão artística**	22
1.4	**O ensaio, o método e o novo**	23
1.5	**Lukács e a essência do ensaio**	26
1.6	**Benjamin e a crítica do sistema**	29
2	**A FILOSOFIA COMO PROBLEMA E O ENSAIO**	34
2.1	**Ensaio, filosofia e materialismo**	34
2.2	**A interrogação do esclarecimento sobre si mesmo**	39
2.3	**Ensaio e princípio de troca**	40
2.4	**Sobre a impotência da filosofia**	43
2.5	**O pensamento filosófico entre a resistência e a coerção**	45
2.6	**Experiência e ensaio**	47
3	**O ENSAIO E A LIBERDADE DO PENSAMENTO FILOSÓFICO**	49
3.1	**Liberdade como não-servidão**	49
3.2	**Liberdade e autodeterminação do pensamento**	49
3.2.1	Unificação total entre pensamento e pensado	50
3.2.2	A primazia do objeto	53
3.2.3	Pensamento filosófico, identidade e mimesis	55
3.3	**Pensamento e atividade consciente**	57
3.3.1	Concentração	59
3.3.2	Objeto posto e infinitamente exposto	61
3.4	**A filosofia como disciplina**	64
4	**A ESPECIFICIDADE E O VALOR DA FILOSOFIA**	68
4.1	**O positivismo lógico e a ontologia fundamental**	68
4.1.1	Teoria e praxis	72
4.1.2	Dialética como antídoto	73
4.1.3	Refuncionalização da idéia de infinito	77
4.1.4	Filosofia e arte; Filosofia e Ciência	78
4.2	**Os conteúdos prontos e a liberdade como errância**	81
4.2.1	Pensamento filosófico e ascese	83

5 **UMA ANÁLISE DE "O ENSAIO COMO FORMA"** 86
5.1 **A forma do ensaio em questão** 86
5.1.1 O preconceito contra o ensaio e a filosofia acadêmica 87
5.1.1.1 Os pseudo-ensaios 90
5.1.2 O ensaio como forma de arte 91
5.1.3 A defesa do ensaio e a crítica da busca da totalidade 93
5.1.3.1 Verdade e História 95
5.1.3.2 Ensaio e dialética 96
5.1.4. O ensaio e a crítica do sistema 98
5.1.5 O ensaio e a crítica do método 101
5.1.6 Ensaio como forma crítica *par excellence* 105
5.2 **Análise do ensaio "Arnold Schoenberg (1874-1951)"** 107
6 **REFLEXÃO CRÍTICA SOBRE A DEFESA ADORNIANA DO ENSAIO** ... 110
6.1 **A ensaística e felicidade no pensamento** 110
6.2 **A ensaística de Adorno em questão** 114
6.3 **Defesa e crítica da ensaística adorniana** 119
7 **CONCLUSÃO** 124
REFERÊNCIAS 126

INTRODUÇÃO

Embora o trabalho se centralize na forma de exposição em prosa do pensamento representada pela expressão *ensaio*, não se trata, contudo, de um estudo sobre a essência desse gênero literário. Pelo menos não tal como se desenvolveu em termos conceituais e históricos desde Montaigne e Bacon. Não me aprofundo nesse sentido. O que desejo é desenvolver — um pouco distante das questões de gênero — um exame sobre a forma de exposição e articulação do pensamento que foi defendida e adotada por Theodor W. Adorno sob o nome de *ensaio*. E mais especificamente sobre o seu valor e significância para o pensamento filosófico. Com isso delimito o meu campo de estudo.

O objetivo é determinar as implicações para a filosofia de uma forma de discurso que Adorno definiu como "especulação sobre objetos específicos já pré-formados no domínio da cultura"[1]. Forma que julgou ser a mais propícia à articulação e exposição do pensamento filosófico em um momento histórico no qual já não seria mais possível aos filósofos alimentarem a pretensão de oferecer uma visada unívoca sobre o todo. Isso quer dizer que o ensaio comportaria a exposição do pensamento filosófico atento às críticas impetradas contra a filosofia por parte de pensadores como Marx e Nietzsche, segundo os quais já não seria mais possível filosofar acreditando na existência ontológica de sentidos definitivos para as coisas; para os quais o histórico e o contingente já não poderiam mais ser suprimidos radicalmente em nome da determinação metafísica pura de fundamentos últimos. Adorno, portanto, admitia que não dava mais para seguir fazendo filosofia pretendendo a fixação de princípios ou conceitos invariáveis, autodeterminados, sobre os quais o sujeito do conhecimento repousaria e que se deixariam representar de maneira absoluta, para além de condições históricas determinadas. Nesse sentido, a sua concepção de filosofia se mostra controversa, ainda que afim à prática ensaística.

Tal diagnóstico sobre o conhecimento filosófico seria o ponto decisivo que determinaria a posição de Adorno em relação à produção filosófica de sua época. Em "Atualidade da Filosofia", de 1931, palestra inaugural com a qual se apresenta como filósofo ao ambiente acadêmico alemão, seu discurso não parte de uma mera divisão entre a filosofia tradicional e a atual, mas entre filosofias crentes na possibilidade de um olhar unívoco sobre o real e as filosofias críticas em relação a essa pretensão. Adorno engrossava o grupo dos críticos, alinhando-se aos herdeiros do materialismo histórico e aos entusiastas do pensamento

[1] ADORNO, Theodor W.. Der Essay als Form. In:_____. *Noten zur Literatur I.* Frankfurt: Suhrkamp, 1986, p. 9.

dialético, movido pela crítica aos pressupostos idealistas do pensamento, que, segundo ele, ainda vigoravam em algumas posições filosóficas muito influentes nas universidades alemães. Tal era o caso da fenomenologia e da ontologia fundamental, por exemplo.

Seguidor da crítica à filosofia alemã formulada por Marx e Engels, Adorno entendia que um pensamento filosófico conseqüente e atual deveria necessariamente começar a ser posto em marcha inicialmente pela recusa à especulação que parte da primazia do sujeito no conhecimento. Em lugar da especulação que põe o sujeito como fundamento do conhecimento, em lugar de uma teoria pura, Marx e Engels apostavam suas fichas em um pensamento capaz de permitir um encontro possível entre teoria e práxis. Ou, em outros termos, um pensamento que não descartasse a práxis histórica em nome da determinação ideal da verdade. Assim, postulavam um pensamento teórico que recusasse a autonomia da teoria em relação à práxis, ou a teoria que supõe a verdade sob a noção do intencional subjacente à história. Em "Atualidade da Filosofia", Adorno pouco hesitou em estabelecer uma relação entre a filosofia interpretativa que ali buscava defender e o programa do materialismo histórico. As duas posições postulavam uma crítica da intencionalidade, da noção de sentido implícito à história, da pergunta pelo sentido em termos metafísicos. Recusavam, antes de qualquer coisa, a idéia de que todo particular se torna inteiramente identificável na sua representação universal; algo sempre sugerido em todo ato de conceituação. Ao mesmo tempo, o procedimento dialético, próprio do materialismo histórico, aparecia a Adorno como bastante conveniente ao pensamento teórico que queria lidar de outra maneira com a elaboração conceitual identificante. Pois Adorno era ciente que não seria possível fazer filosofia sem o ato de conceituar, sem subsumir um particular em um universal, mas era possível conceituar filosoficamente ciente da não-identidade, o que a dialética permitia, já que, segundo ele, ela é posta em jogo justamente a partir dessa consciência. Assim, para ele, a dialética não seria meramente uma opção metodológica para a interpretação filosófica do real, mas a saída possível para a filosofia seguir sendo feita em observação à sua autocrítica.

Como no materialismo histórico, a filosofia interpretativa do Adorno de "A Atualidade da Filosofia" renuncia a um pensamento meramente investigador da consciência pura, que seria capaz de existir de maneira autônoma, independente das condições materiais dadas. E, nessa renúncia, Adorno entende que o pensamento teórico começaria a encontrar o seu lugar próprio de realização: a ação humana movida por interesses práticos, não as idéias puras separadas da história. Nesse sentido, a filosofia interpretativa admite outra perspectiva sobre a relação teoria e práxis; uma perspectiva em que o conhecimento filosófico do real não está separado da transformação do real. Ou seja, conhecer filosoficamente não é meramente se

apropriar conceitualmente das coisas dadas na experiência, mas consiste também em transformar esta experiência, uma vez que todo conhecimento só é significativo na medida em que faz com que as coisas apareçam de outra forma. O objeto do conhecimento não é, portanto, meramente um utensílio do sujeito do conhecimento, mas aquilo que é proposto pelo sujeito sempre de maneira nova, que se transforma a cada nova proposição. Sob esta perspectiva, a filosofia pode ser entendida como uma forma de trabalho, de transformação do dado, e não meramente como contemplação da verdadeira natureza das coisas em seu sentido eterno e imutável.

No entanto, enquanto Marx viveu em um momento histórico em que era ainda possível acreditar na transcendência da filosofia através de sua realização na práxis, Adorno ingressou nos debates filosóficos em um período em que essa crença havia se dissolvido. Quanto a isso, disse Martin Jay, em seu livro sobre Adorno:

> Enquanto Marx havia escrito numa época em que a filosofia estava descendo, de forma enérgica e agressiva, até o mundo material, confiante na iminente unidade entre a teoria e a prática, Adorno filosofava em meio às ruínas daquilo que se afigurava uma queda bastante infeliz.[2]

E pode-se dizer que foi da consciência desse desenrolar histórico que Adorno extraiu a sua radicalidade crítica frente à cultura humana em geral e em relação a muitos de seus produtos. Radicalidade crítica que permitiu a ele não abandonar a filosofia como uma atividade obsoleta, já que tal crítica exige elaborações conceituais possíveis apenas com os meios do pensamento filosófico.

Por conta da consciência dessa "queda infeliz", Adorno foi obrigado a adotar uma posição mais rigorosa que Marx e Engels em relação à filosofia como atividade de fundamentação do conhecimento. Adorno temia que, no mundo contemporâneo, a crítica da filosofia como teoria do conhecimento, desencadeada por Hegel e desenvolvida por Marx e Engels, legitimasse a conversão integral da filosofia em teoria das ciências, configurando o fenômeno da "liquidação da filosofia". Pois a filosofia como inquirição metodológica acerca das regras e controles orientadores das ciências disponíveis, a filosofia como teoria das ciências, se justifica exatamente pela crítica da filosofia enquanto descrição das condições do conhecimento possível e explicação do sentido inerente ao conhecimento – a filosofia enquanto teoria do conhecimento.

Em *Conhecimento e Interesse*, Habermas toma esse aspecto como um dos mais decisivos da história recente da filosofia. Assim, a crítica dialética de Hegel, Marx e Engels à

---

[2] JAY, Martin. *As ideias de Adorno*. São Paulo: Cultrix, 1988, p. 53-54.

filosofia enquanto teoria do conhecimento poderia conceder aval para a subsunção total da filosofia ao espírito do positivismo; espírito que aboliu o problema das condições do conhecimento possível e do sentido inerente ao conhecimento[3]. De certa forma, isso leva Adorno a não abandonar completamente a filosofia do sujeito. Ele admitia que ainda era necessária uma reflexão sobre o conhecimento, bem como a colocação da questão sobre o sentido do saber. E isso que o embalou na direção de uma defesa do momento especulativo do pensamento, algo estranho ao materialismo histórico. Pois especulativamente é que seria possível ainda uma reflexão nos termos de uma teoria do conhecimento. Porém, ao mesmo tempo, Adorno não tinha a pretensão de entronizar o sujeito cognoscente como sistema de referência ao conhecimento, como no idealismo. Por isso, a atividade especulativa tem em sua obra uma acepção distinta da que foi dada pela filosofia clássica alemã. Adorno entendia tanto que o conhecimento não deveria ser equiparado às realizações da ciência – tal como era também para Benjamin – quanto a filosofia não consistia no mero autoconhecimento do sujeito em termos fundamentais. Essa seria a arma de Adorno contra a ascensão do positivismo no âmbito do conhecimento e da tarefa da filosofia de elaborar uma metodologia das ciências. E como disse Habermas: "tarefa essa que a crítica do conhecimento abandonara e da qual Hegel e Marx se acreditavam dispensados"[4].

A via aberta à superação da filosofia pura, propalada por Marx e Engels, estaria dada ainda para Adorno no expediente crítico da filosofia. Expediente que, no entanto, não podia dispensar a especulação. Pois, Adorno entendia a especulação ainda como momento em que o pensamento é capaz de transcender os fatos dados, historicamente determinados.

Contudo, essa especulação só seria proveitosa como expediente crítico na medida em que rejeita uma "transcendência sacrossanta"[5], recusando a hipostasiação dos conceitos em instâncias primeiras. Nessas condições é que a especulação apareceria como índice de resistência do pensamento contra a compactuação com os fatos dados – resistência a uma atitude positivista; isto é, somente na medida em que ela não descamba para um comportamento metafísico.

Desde o início da atividade filosófica de Adorno, percebe-se que o escrúpulo por um pensamento consequente o leva a mover-se em um terreno paradoxal. Ele advoga que o pensamento filosófico deve abandonar a pretensão de ser, de modo puro, uma estrutura lógica,

---

[3] HABERMAS, Jürgen. *Conhecimento e interesse*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982, p. 89.

[4] Ibid. p.78.

[5] ADORNO, Theodor W. *Negative dialektik*. Frankfurt: Suhrkamp, 1986, p. 29.

ou um método, de viver autonomamente em relação à práxis, em relação à história. Ao mesmo tempo defende que o pensamento teórico sirva ao interesse humano pela emancipação, pela autonomia, pela ação não coagida por condições históricas determinadas, e nesse sentido defende que ele se mantenha íntegro diante do ativismo prático.

É então como atividade do pensamento que se realiza em meio a forças de coerção e de emancipação que Adorno enxerga a atividade teórica. O pensamento filosófico tem então que lidar, ao mesmo tempo, com a necessidade de se estabelecer emancipadamente contra o estado de coisas existente (as condições materiais dadas e o pensamento dominante) e, simultaneamente, não se esquivar do concreto, refugiando-se em um plano meramente conceitual e abstrato. Esse dever posto ao pensamento mobiliza a sua força crítica, em detrimento de sua força ordenadora, simplificadora, homogenizadora. E, por conta disso, a lógica do sistema e do pensamento da totalidade, característicos da filosofia tradicional, perdem evidência como vias do pensamento necessárias à exposição racional da verdade.

Para Adorno, com a perda de evidência do que tradicionalmente foi considerado como fundamental, deve se deflagrar simultaneamente no filósofo consciente disso o interesse por aquilo que foi historicamente relegado à condição de inessencial. E o atendimento desse interesse requer tanto releituras do passado da filosofia, que não remontem às leituras já consagradas, quanto uma nova maneira de situar criticamente a atividade filosófica em relação à sua tradição e ao estado de coisas existente. E justamente tal exigência que demanda uma forma de prosa capaz de expressar o heterogêneo, o dissonante, o fragmentário, o descontínuo; uma forma de exposição do pensamento apta a viabilizar uma real indagação acerca dos fenômenos do presente, que são nivelados por conta da obstinação do idêntico.

O exercício ensaístico do pensamento se apresenta adequado a essa função e não foi por acaso que se tornou o meio por excelência da Teoria Crítica da Escola de Frankfurt, já à época de seu desenvolvimento nos anos 1930. Nesse período, momento em que Max Horkheimer assume a direção do Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt, os membros associados da "Escola" passaram a compor um núcleo de pesquisa interdisciplinar sobre os fenômenos das sociedades industriais avançadas. As pesquisas eram publicadas no órgão do Instituto, a Revista de Pesquisa Social. A forma de comunicação dessas pesquisas, como é de se esperar, deveria corresponder ao programa da Teoria Crítica, que *grosso modo* baseava-se numa desconfiança histórico-materialista em relação à verdade unívoca na ciência e na história, ao pensamento da totalidade e à convicção no absoluto (no que é em si e por si). O ensaio então se mostra uma forma natural para os teóricos críticos que compartilhavam em princípio somente a renúncia a todo e qualquer dogma posto de antemão ao pensamento sobre

o presente. Era isso que os unia, juntamente com o apreço pela forma ensaística, já cultivada na Alemanha por intelectuais como Simmel e Lukács, grandes inspiradores dos frankfurtianos. O ensaio servia bem à Revista na medida em que o que ela queria ser em última instância era uma compilação de leituras descontínuas acerca do presente. A revista, com o seu perfil interdisciplinar e sua posição contra o pensamento identitário, demandava uma forma de expressão que não impusesse cerceamentos metodológicos aos autores e que, ao mesmo tempo, permitisse que os fenômenos historicamente novos ganhassem voz no âmbito dos conceitos. O ensaio era perfeito para isso. Portanto, é possível dizer que o ensaio foi a forma da teoria crítica na sua época áurea, em que seu modelo fundamental era ainda a crítica da economia política, a teoria crítica de Marx.

Entretanto, nos anos de exílio nos Estados Unidos, a crítica da civilização, da razão, da ciência e da filosofia, ganha no pensamento de Adorno importância maior do que a crítica da economia política. Adorno testemunhava a formação de um mundo totalitário, no qual o sujeito individual parecia estar em processo de extinção, uma vez que o princípio de troca havia condenado toda característica individual a ser comparada e nivelada e, por isso, passível de ser negociada. O que no indivíduo poderia servir como ponto de resistência contra a totalização dissolvia-se, facilitando a formação de um mundo sem contradição, unidimensional, administrado. Isso exigia do pensamento filosófico uma postura menos compactuante com o dado, uma postura mais negativa, resistente à crença no progresso da civilização, progresso que se realizaria através da dominação técnica sobre uma natureza cada vez mais desencantada. Um pensamento mais negativo poderia ainda fornecer um lugar de resistência à separação radical entre o sujeito do conhecimento e o mundo; resistência à transformação da natureza em algo abstrato, formal, e que em última instância estabelece as condições para a regressão, para o irracional. A negatividade do pensamento resistiria à redução do conhecimento às realizações das ciências positivas, prioritariamente calcadas no princípio de identidade. O ensaio assim seria mais do que a via para a teoria crítica. Seria antes o expediente próprio de um pensamento negativo radical, que desconfia das oposições entre mito e esclarecimento, sujeito e objeto, essencial e aparente, verdade e história, progresso e regressão, teoria e práxis. Desse modo, o ensaio viabiliza a crítica do conhecimento filosófico, torna possível ao pensamento confrontar a filosofia enquanto racionalidade formalizadora, que desencanta o mundo, criando para ele uma imagem monótona e repetitiva. A filosofia que legitima o mundo dado e, ao fazer isso, legitima também o desaparecimento da noção de sujeito individual.

Quando Adorno voltou a Alemanha, nos anos 1950, reassumindo o papel de professor na Universidade de Frankfurt, já não mais demonstrava menor interesse pela constituição da Teoria Crítica segundo um programa único. A crítica da razão instrumental a qual havia se dedicado junto com Horkheimer nos EUA havia despregado em Adorno um profundo pessimismo em relação à realização de uma teoria, seja lá qual fosse ela, segundo fundamentos normativos. Ele se mostrava altamente receoso quanto à regulação total de toda e qualquer atividade humana (o que se revela em seu horror diante da imagem de um mundo totalmente administrado). O valor do pensamento teórico resistia e residia seriamente apenas nos esforços de indivíduos isolados, ativos de modo autônomo. Nesse sentido é que ele valorizava, após o regresso a Alemanha, a prática ensaística. O ensaio, que tornou possível a realização da Teoria Crítica, não era mais apenas um instrumento de realização prática de um programa teórico, mas um modo de exercício do pensamento que exime o pensador de se vincular a todo e qualquer programa pré-definido. O ensaio se mostra a Adorno como uma forma livre de expor o pensamento.

Esta é sua perspectiva quando redige "O Ensaio como Forma" nos anos 1950. E é nessa perspectiva sobre o ensaio que o estudo aqui desenvolvido procurou se aprofundar.

Em resumo o que consegui auferir do exame do entendimento de Adorno sobre o ensaio de sua prática ensaística é que o ensaio representa o pensamento livre sob dois aspectos. 1) O pensamento é livre em relação ao estado de coisas existente; ele se subtrai ao já dado, ao que já é. Não endossa o *status quo* 2) O pensamento é livre em relação às disciplinas da filosofia; ensaisticamente exposto o pensamento não é fenomenológico, ontológico, lógico-positivista; ou seja, não se integra a nenhum sistema de pensamento dado. O filósofo ensaísta não é comprometido com nenhuma escola.

Essa duas formas de liberdade geram possibilitam uma terceira forma de liberdade: a liberdade do objeto sobre o qual o filósofo pensa. Não comprometido com a racionalidade dominante ou com a racionalidade de um sistema de pensamento, os objetos do pensamento podem então aparecer sem coerções, sem sucumbirem enquadrados nos limites de um sistema fechado.

Assim, sendo pensamento livre, o pensamento filosófico formulado através de ensaios, se torna capaz de expor aquilo que escapa ao pensamento quando este é sistematizado, quando este já tem um lugar pré-definido para os objetos. Assim, para Adorno, no ensaio não se trata de encaixar o que é posto ao pensamento, como objeto de pensamento, em um lugar já pronto para ele, mas permitir que o inusitado se mostre, que o novo seja pronunciado. Trata-se de criar chances para o não-idêntico. No entanto, isso deve ocorrer segundo os meios do próprio

ato de conceituar, e nesse caso através do pensamento identificante. Por isso, o esforço recai sobre a forma de exposição, que deve se valer do ato de conceituar, ato identificante, para mostrar o que não se identifica. Essa seria uma ação de conhecer que faz justiça ao objeto, o que significa que não o subsume a um corpo teorético já definido, que estabelece uma maneira pronta de olhar para o objetos. O ensaio proporcionaria olhares novos para os objetos e com isso objetos propostos sempre de novas maneiras. Pois no ensaio a forma do texto acompanha o conteúdo. Ou seja, o conteúdo tal como experimentado pelo ensaísta é que diz como ele será expresso.

Tudo indica então que Adorno preconiza um pensamento dinâmico, livre da reificação da consciência e da fixação absoluta dos conceitos. Entretanto, quando se lê diferentes textos do Adorno é possível perceber uma certa repetição formal. Não importa qual objeto seja, o desenrolar próprio de uma dialética negativa sempre se sobressai. Isso traz suspeitas sobre se de fato o seu ensaísmo favorece uma manifestação livre do objetos do pensamento. O que parece é que todos eles caem num sempre igual jogo dialético, que os condiciona a aparecerem sempre de um mesmo modo peculiar. Não parecem então apresentar o novo. E diante dessa impressão é possível perguntar: o ensaios de Adorno seriam a realização concreto de um pensamento livre?

Martin Jay tentou salvar Adorno ao final de seu livro sobre ele mostrando que embora Adorno tenha sempre preconizado um pensamento livre, a exposição de seu pensamento não poderia se colocar fora de um mundo que ele diagnosticou como repetitivo e sempre igual. Como Adorno não se coloca fora do estado de coisas existente para pensar, não seria surpreendente que seu próprio pensamento revelasse traços desse existente. Os seus ensaios seriam então sintomas que comprovam o diagnóstico. Por outro lado, a contradição entre a preconização de liberdade no pensamento e a realização não livre do pensamento poderia não ser tomada como uma falha na filosofia adorniana. Pois se consideramos a afeição que Adorno tinha para as antinomias, ou a desafeição que ele nutria em relação à unificação harmônica de momentos cindidos, a identificação total, então a contradição não pode ser tomada como algo estranho em sua obra. Pois uma acusação de contradição interna só pode advir

De todo modo, o seu radicalismo contra o positivismo, contra a indústria cultural, contra a filosofia acadêmica, contra o *status quo,* acabou por tornar a visão de Adorno fechada para o que a lógica positiva poderia lhe oferecer em termos de crítica do conhecimento e da linguagem, para certas produções artísticas que embora fizessem parte de um circuito cultural industrial ainda manifestariam elementos que ele prezava como esteticamente relevantes;

também, acabou ofuscando o seu olhar para produções científicas que talvez não se enquadrassem em sua concepção pejorativa de positivismo.

A crítica do embotamento da consciência pode também então gerar um consciência embotada. No caso de Adorno, a liberdade do pensamento não resulta na felicidade no pensamento, auferida através da manifestação livre do objeto. O que há em lugar disso um lamento por não ser a felicidade possível para nós. Resta a negação, que Adorno concebia como prazer. O que Adorno faz é o oposto de uma *gaia ciência*, que extrai a felicidade de um dizer sim. Ele parece incentivar com o seu elogio ao ensaio uma filosofia menos solene, mais descontraída, mas o que faz é uma filosofia que só é capaz de ser feliz na negação, no lamento.

*

O que quero então é desenvolver uma reflexão sobre a forma ensaio no interior mesmo da perspectiva adorniana sobre o ensaio. Por isso, levo em consideração inclusive os seus feitos ensaísticos, já que neles transparece o que ele entendia por ensaio. E, desde já, devo advertir o leitor de que se trata de um exame crítico do pensamento de Adorno e não uma apologia de sua filosofia. O estudo pretende desdobrar desde o interior da própria filosofia adorniana um olhar que traga à tona o que está nela em jogo. De todo modo, tento não somente responder à pergunta sobre a significação da defesa do ensaio para a filosofia adorniana, mas, mais do que isso, explicitar quanto a forma de exposição possui valor para o pensamento filosófico no atual estágio histórico em que se encontra.

Observo que o trabalho possui basicamente dois movimentos: o de imergir nas reflexões de Adorno sobre a filosofia, bem como sobre a forma do ensaio, e o de emergir em uma apreciação de seu pensamento e de sua ensaística. Trata-se de movimentos complementares, através dos quais julgo ter encontrado uma maneira de pervadir um assunto que muito dificilmente se deixa dominar por uma abordagem mais sistemática.

Levando em conta os problemas a serem debatidos, resolvi dividir o estudo em seis capítulos. No primeiro, depois da apresentação preliminar de noções fundamentais ao exame, exploro de modo geral a concepção adorniana de ensaio. Procuro mostrar a sua relação com a sua crítica do conceito, a forma elementar de sua crítica da filosofia, assim como as fontes primárias do desenvolvimento de sua noção de ensaio: o Lukács de *A Alma e as Formas* e o Benjamin de *Origem do Drama Barroco Alemão*. No segundo capítulo, reflito sobre a relação

entre o ensaio e uma determinada concepção de filosofia na qual se exige uma tomada de posição diante do estado de coisas existente. Além disso, discuto alguns problemas relacionados ao estudo do ensaio no pensamento de Adorno e ao modo pelo qual a filosofia é em sua obra problematizada Além disso, apresento também alguns detalhes sobre a questão do empobrecimento da experiência nas sociedades industriais avançadas. No terceiro capítulo, procuro esmiuçar, a partir das reflexões de Adorno, o problema da liberdade do pensamento. Tento mostrar a maneira específica pela qual a liberdade de pensar deve ser entendida no universo da filosofia adorniana. No quarto capítulo, situo-me no interior das reflexões de Adorno sobre a filosofia, destacando desta vez suas considerações sobre a crítica e a especulação como recursos reafirmadores da especificidade e da significância da atividade filosófica. Procuro posicionar a filosofia adorniana em relação às correntes críticas de pensamento contra às quais seu trabalho se ergue explicitamente: o positivismo lógico e a ontologia fundamental. No quinto capítulo, articulo uma análise de "O ensaio como forma". Algumas declarações feitas em outras partes do estudo são agora retomadas e situadas mais precisamente com base no texto que condensa toda a posição de Adorno com relação ao ensaio. No sexto capítulo, proponho uma avaliação crítica da ensaística defendida e praticada por Adorno. Busco nesta última parte do trabalho encaminhar uma análise mais profunda sobre a preconização de Adorno do ensaio como forma de exposição livre do pensamento filosófico, considerando criticamente tanto os fundamentos dessa preconização quanto a sua própria ensaística.

1 SOBRE O CONCEITO DE ENSAIO EM ADORNO

1.1 A concepção adorniana de ensaio

É possível sintetizar de antemão, e provisoriamente, para efeito de orientação na leitura, o que Adorno entende por ensaio do seguinte modo: a) o ensaio é uma forma de elaboração conceitual despojada da pretensão de se atingir o universal, o permanente ou o originário; ou seja, uma forma de expor o pensamento cujo ímpeto é crítico e não teórico-contemplativo da verdade; b) o ensaio é uma forma de elaboração conceitual argumentativa na qual a preocupação com a exposição do objeto na linguagem se sobrepõe ao problema da demonstração empírica dos enunciados; c) ensaio é uma forma de elaboração conceitual que se estrutura dialeticamente e que parte da experiência particular do sujeito que pensa, de modo que sua estruturação não se dá por meio de elementos externos à experiência do objeto, por meio de regras metódicas; nem toma, como meta do pensamento, a subsunção do particular em um esquema sistemático fechado. O ensaio se arquiteta no esforço de autonomia do sujeito em relação às determinações heterônomas que pesam sobre ele.

Em suma: o ensaio é uma forma de elaboração conceitual que não prescinde do rigor, embora se subtraia à exigência de fundamentação última e de regras métodicas pré-estabelecidas para sustentar suas declarações.

Esta síntese do conceito adorniano de ensaio se baseia no texto que pode ser considerado a maior referência em relação ao assunto: “O ensaio como forma”, de 1958. Esse ensaio será analisado com detalhes no capítulo 5. Por ora, gostaria de refletir sobre a concepção adorniana de ensaio de modo mais livre, com o intuito de tornar visível inicialmente a sua relação com o que Adorno entendia por filosofia primeira, por ciência e por arte. Isto porque o ensaio se situa no ponto intermediário entre essas três esferas, não sendo, no entanto, contribuinte de nenhuma delas. Ele seria, mais precisamente, o lugar próprio de realização da filosofia enquanto crítica da filosofia primeira, que exige do ensaísta servir-se dos resultados das ciências, interpretando-os, e exprimir o “novo”, valendo-se dos meios da arte. Com isso, pode-se dizer que no ensaio encontram-se qualidades que poderiam ser entendidas como qualidades de textos filosóficos, porém somente na medida em que a filosofia é concebida de uma maneira específica, tal qual Adorno a concebeu: como atividade cujo interesse determinante é a emancipação do pensamento.

1.2 **O ensaio e a crítica do conceito**

O ensaio foi praticado e concebido por Adorno como elaboração conceitual que leva a sério a forma de exposição do pensamento. Ainda que no ensaio a forma de exposição seja tratada de maneira rigorosa, e por isso seja ele normalmente enquadrado como um gênero literário, é preciso, no entanto, que se considere sua forma como autônoma em relação à sua descendência da poesia. Pois o ensaio, de acordo com o ponto de vista de Adorno, apesar de possuir o aspecto de uma criação artística – por não desvalorizar o momento expressivo da elaboração conceitual e não supervalorizar a argumentação e a articulação lógica das proposições – não se deixa restringir ao âmbito das produções artísticas. Ele se subtrai à classificação de forma artística justamente por seu "*medium*, os conceitos, e por sua pretensão à verdade destituída de aparência estética"[6].

No ensaio ainda está em jogo o esforço em conceituar, em ir além da aparência sensível. Há em seu exercício a pretensão de conhecer através do conceito, o *organon* que para a filosofia é insubstituível. Assim, no ensaio o intento do pensamento teórico não é abandonado, embora ele se encontre intrinsecamente ligado à crítica do conceito, a forma elementar através da qual, para Adorno, a crítica do conhecimento filosófico pode e deve se realizar.

O pensamento ensaisticamente formulado ainda pretende apreender uma ordem na diversidade qualitativa do existente. Só que essa ordem não pode se expor sob a forma de sistema fechado, como uma imagem total. Isso porque essa imagem não faria justiça ao particular, àquilo que escapa ao impulso identificante do conceito. O ensaio teria assim um compromisso de fazer justiça ao particular. Por sua natureza, o conceito só fala do particular identificando-no numa dimensão universal. Por esse motivo, para Adorno, em função de uma espécie de ética do conhecimento, ao ato de conceituar restaria permanentemente a tarefa de trazer à tona aquilo que ele omite ao se realizar, o não-idêntico. Aí residiria sua idoneidade, sua seriedade. Assim, um conhecimento filosófico sério tem a obrigação de refletir sobre seu procedimento conceitual, de realizar a crítica do conceito, e ao fazer isso irá necessariamente reconhecer o paradoxo em que se instala. Reconhecendo este paradoxo, ele não deve escamoteá-lo, de modo a se fazer valer, mas lidar com ele de alguma forma. A solução oferecida por Adorno à filosofia, diante da crítica do conceito, é a forma do ensaio.

---

[6] ADORNO, op. cit., nota 1, p. 11.

Considerando essa crítica do conceito, sem a qual, segundo Adorno, o conhecimento filosófico não poderia pretender nada seriamente, a elaboração conceitual não pode se realizar pretendendo se apresentar como um ordenamento sem lacunas, como sistema fechado. Pois o sistema fechado, ou total, representaria o extremo da realização do impulso identificante do conceito. Em contrapartida, o ensaio é uma saída justamente porque sua ordenação proposicional refreia esse impulso, embora não o elimine, já que sem a identidade o conceito não é nada. Por isso, a figura que representa bem o ensaio é a da constelação, oposta à figura do sistema fechado.

No sistema fechado, o encadeamento das proposições é feito por *hipotaxe*, por subordinação. As proposições recebem sua validade a partir de uma relação de dependência hierárquica com as proposições precedentes, pelas modalidades lógicas da dedução e da indução. Ao mesmo tempo, nessa relação de subordinação se conectam a uma proposição fundamental, na qual se articulam como um todo. Quanto mais coeso o todo mais eficiente terá sido o sistema. Esse é o seu critério de sucesso. Nos ensaios, e sua lógica constelacional, ao contrário, as proposições se associam por *parataxe*, por coordenação. Eles buscam uma organização que crie uma imagem na qual o objeto possa aparecer sem ser sacrificado por regras de ordenação conceitual impostas pelo sujeito. O arranjo permite a configuração de uma imagem. As partes se sustentam umas nas outras sem que se recorra a um fundo abstrato. Trata-se da tessitura do pensamento em sua forma elementar, de sua elaboração no sentido mais espontâneo possível. O que, para Adorno, significava mais afastado de arbitrariedades.

Com esse processo, para usar o vocabulário adorniano – inspirado muitas vezes no vocabulário musical – o que se tem como resultado são modelos, configurações com alto grau de liberdade, a partir das quais os objetos do pensamento são tratados sob certos aspectos. Essas configurações podem ser descritas como produtos de ações miméticas. Seria mais ou menos como um desenhista que cria um modelo a partir de um olhar sobre determinado objeto. O modelo não se identifica com o objeto, mas o mostra sob um aspecto, tornando-o visível de um modo só possível pelo modelo. Os modelos são então como que interpretações livres por seu comportamento mimético. Opõem-se ao comportamento *diegético*, pautado por regras próprias à parte das regras do objeto que se quer explicar. Na diégese, o sujeito se coloca de maneira onipresente e representa o objeto identificando-o no quadro de um discurso cujas regras de eficiência são estabelecidas independentemente dos próprios objetos. As regras do bom discurso são dadas nesse caso seja o que for aquilo sobre o que se discursa. Segundo Adorno, essa auto-suficiência discursiva, essa primazia da coerência interna, é estranha ao ensaio. Por isso também ele seria desafeito ao método em sua formulação

cartesiana, uma vez que este é caminho seguro, pronto a ser aplicado a todos os casos, não importando o que lhe é oferecido como objeto.

E justamente essa desafeição ao método o obriga a adotar atenção especial em relação à forma. Pois a cada novo objeto, ou mesmo a cada nova abordagem de um objeto, uma nova forma deve ser esperada. E quem determina isso é a própria experiência particular do objeto. Por isso, é também estranho aos ensaios o ímpeto fundacionista último, típico da filosofia moderna: a busca por um primeiro, pela determinação do *locus* originário do real. Ou seja, aquilo que unifica o real como um todo, que lhe dá uma identidade total.

A forma ensaio, portanto, determina a atitude do pensamento de querer sempre ir além do conceito em direção ao conceituado. Ela quer expor no *medium* do ato de conceituar aspectos do particular excluídos pela força de generalização que atrai naturalmente o pensamento. É a exposição do pensamento que rejeita o impulso ao transcendental; rejeição que o torna eminentemente crítico em relação à ideia de *prima philosophia*.

Posicionando-se criticamente em relação à filosofia como filosofia primeira o ensaio abre campo para a efetivação do pensamento filosófico sem a obstinação pelo fundamento último. Assim, na defesa do ensaio não há o abandono do conceito de teoria, nem de discurso argumentativo, mas apenas da necessidade de se recorrer a uma fundamentação última.

Justamente por isso não é possível circunscrever o ensaio meramente ao campo da produção artística apenas porque se preocupa seriamente com a forma de apresentação do pensamento. A preocupação com a forma se deve a uma preocupação com o conteúdo no interior da teoria. Preocupação que se torna séria ao se estabelecer uma crítica do conceito.

1.3 **O ensaio e a expressão artística**

O pensamento então, ao se articular como ensaio, parece sempre reconhecer que a forma de exposição, como nas produções artísticas, não constitui uma dimensão secundária. Os ensaístas sempre admitem de antemão que somente exposto adequadamente na linguagem um pensamento pode se consumar. Não há pensamento conceitual sem que este esteja expresso, de alguma forma, no *medium* da linguagem. O momento expressivo do pensamento, o *como*, não é tomado como mero acessório ao conteúdo, que existiria dele separado, mas um momento decisivo de sua constituição. A forma de exposição vivifica o conteúdo de um pensamento, uma vez que só é de uma determinada maneira na linguagem. Isso explica porque uma alteração na forma de expressão altera o conteúdo e porque em sua problematização, ao lado de uma questão epistemológica, há também uma questão estética. O

ensaio, até certo ponto, revela problemas comuns com a produção poética. Pois em um poema, por exemplo, a mera substituição de uma palavra, mesmo por um sinônimo, é capaz de alterar seu conteúdo significativo. Na poesia em geral, a parte determina o todo, uma vez que forma e conteúdo são nele indissociáveis. Embora, é claro, tenha existido na história das formas de expressão artística sempre a tendência histórica de fixação e purificação de formas de configuração, que transcendem os conteúdos. Tal seria o caso do soneto na poesia, que no século XIII acabou se consagrando como uma forma superior de expressão poética. Mas mesmo no caso do soneto, apesar das regras preestabelecidas, o valor semântico do todo ainda é determinado pela composição sintática dos versos e pelas palavras que neles aparecem. A imagem produzida pelo poema depende decisivamente das cores utilizadas, atreladas às palavras, que ainda estão isentas das regras estabelecidas para a métrica. A arquitetônica métrica não afeta a expressão e o que determina a expressão ainda é a escolha de palavras e sua ordenação sintática.

Isso, no entanto, não equivale ao método puro na filosofia. Pois na filosofia a supervalorização da arquitetônica conceitual em termos puros, o que se deu com a preocupação com o método e a obtenção da certeza, parece afetar diretamente a expressão. Pois quanto mais maciça a arquitetônica – a garantia da certeza – quanto mais rígida a elaboração conceitual, menos a expressão do particular tem vez. O que a arquitetônica rígida viabiliza é antes a primazia da forma do sujeito que conceitua, negligenciando, por sua vez, aquilo que no conceituado escapa ao conceito. Adorno não via no procedimento metodicamente regulado propriamente um ganho de consciência sobre as coisas, mas apenas uma consciência acalantada pela sensação de ter posto as coisas sob certo controle. Por isso o ensaio pode ser denominado anti-metódo. Ele recusa a segurança porque recusa ter controle sobre o que expressa.

1.4 **O ensaio, o método e o novo**

Assim, mesmo que lhe seja inerente a exigência de conceituar, identificar e fundamentar, o ensaio não se enquadra comodamente no âmbito dos discursos científicos. Ele não se alinha aos discursos das ciências particulares, não-especulativas, cujas proposições necessitam de demonstração empírica (o que requer sempre algum método de fundamentação, um encaminhamento de proposições de tipo probatório). O ensaio não é impelido pela necessidade de demonstrar, mas antes de expor; de fazer ver alguma coisa sob uma

perspectiva nova. Nisso Adorno concordava plenamente com Max Bense[7], que via na imaginação, mais especificamente na capacidade de criar novas configurações para os objetos do pensamento, e com isso novos objetos, a maior qualidade dos ensaístas.

Como se origina de uma perspectiva já dada, de criações do espírito, e não do que é mais primordial, no sentido de originário, o ensaio não precisa, em princípio, refletir previamente sobre a conduta do pensamento nele expresso de modo a certificar-se de seus passos em direção à verdade. Há autorreflexão, mas esta se encontra determinada a corrigir o ímpeto do pensamento à transcendência, que exigiria como expediente a orientação regulatória no encaminhamento das proposições. Como procede do já formado, no sentido de reelaborá-lo, como é impelido por obras do espírito, ele não precisa de um caminho artificialmente planejado, mas deve seguir o curso estipulado por seus objetos, tal como lhe são dados segundo o próprio tratamento que lhes dispensam. Sobre os objetos, não considerados mais como meros exemplos de categorias universais, o pensamento, ensaisticamente articulado e exposto, se vê obrigado a dizer aquilo que não se deixar dizer por conceitos já definidos abstratamente; isto é, aquilo que determina o ser de um dado particular, mas que não encontra expressão nas estruturas conceituais dadas.

Seguindo essa convicção, é possível a Adorno afirmar que os ensaístas, pelo menos os prezados por ele, sempre se orientam pelos objetos do pensamento. Eles não buscam a descoberta de sentidos preexistentes ao estado de coisas existente, mas, partindo do existente, provocam a produção de novos sentidos, que se chocam com os já existentes. E fazem isso através da elaboração de novos conteúdos, que florescem mediante suas sempre novas configurações. O ensaio é assim, tal como concebido por Adorno, uma maneira de dar vida a novos conteúdos, para além daqueles já formados objetivamente na linguagem. E tal como Adorno declara em "O ensaio como forma": "o objeto do ensaio é (...) o novo como novo, não aquilo que pode ser traduzido ao antigo das formas estabelecidas"[8]. O novo então se opõe para ele, ao originário, ao primeiro. O decisivo nos ensaios não é, portanto, o objeto de que parte e sobre o qual se pronuncia, mas o objeto que ele pronuncia, que verbaliza, ao qual dá vida através da forma de exposição.

É preciso dizer também que mesmo que não sejam os ensaios prescritos por normas metodológicas rígidas, eles não prescindem do rigor metódico. Este se volta para a escolha de

[7] BENSE, Max. Über den Essay und seine Prosa (1952). In: ROHNER, L. (Org.). *Deutsche Essays*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1972.

[8] ADORNO, op. cit., nota 6, p. 31.

palavras, no melhor arranjo linguístico, na busca pela melhor forma, na criação da melhor imagem capaz de sensibilizar o sujeito para aquilo que as composições já existentes do pensamento ainda não conseguiram. Christian Schärf diz o seguinte sobre o ensaio adorniano: "poderíamos chamar ele de modo de escritura do não-idêntico, expressão que, ao mesmo tempo, explica porque no ensaio a maneira e o arranjo da exposição é mais importante do que a coisa da qual ele trata"[9]. É nesse sentido que Adorno afirma que o ensaio procede sempre "metodicamente sem método [*methodisch unmethodisch*]"[10]. No ensaísmo, há antes uma preocupação com o momento expressivo da linguagem, a maneira de dar vida ao discurso, do que com a demonstração empírica do que é dito. Como se viu, a conduta metódica nele é sempre empreendida com vistas à expressão, com a exposição do não-idêntico e não com a asseveração de certeza ao que é dito.

Neste ponto, creio que devo explicitar de maneira mais detida as fontes que permitiram a Adorno estabelecer sua crítica do pensamento sistematizador e metódico, instigaram-no a se preocupar com a forma de exposição e interessar-se pelo ensaio como forma. Assim sendo, terei de falar da influência de duas figuras decisivas para Adorno: o jovem Lukács e seu amigo Walter Benjamin.

Do jovem Lukács, autor de "Sobre a essência e a forma do ensaio. Uma carta a Leo Popper", de 1911, Adorno herdou diretamente a problematização do ensaio como forma. Lukács escreveu este ensaio epistolar como uma reflexão sobre a forma de seus textos sobre literatura compilados em *A Alma e as Formas*. Ele de fato valorizava o ensaio como forma de expressão, embora não soubesse exatamente como situá-lo frente à filosofia, às ciências e às artes. E isso o levou a postular o ensaio, precipitadamente segundo Adorno, como uma forma de arte. Mais de 40 anos depois, o esforço de Adorno ao refletir sobre o ensaio foi o de estabelecer mais claramente essa situação. E o que queria era livrar o ensaio de estigmas que carregava entre os intelectuais de língua alemã, através de uma nova apreensão das próprias reflexões de Lukács. De Benjamin, Adorno herdou a crítica da totalidade, do sistema, juntamente com a valorização da figura do mosaico, descontínua e fragmentária, como modelar para a elaboração conceitual da filosofia. Os primeiros escritos benjaminianos legaram a Adorno a ideia de filosofia como criação a partir do objeto, como imersão no particular, e não como estabelecimento de identidade pelo sujeito. Com isso, assimilou também a noção de que os resultados do pensamento filosófico são sempre abertos.

---

[9] SCHÄRF, Christian. *Geschichte des Essays:* von Montaigne bis Adorno. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1999, p. 274.

[10] ADORNO, op. cit., nota 8, p. 21.

1.5 **Lukács e a essência do ensaio**

Quando Lukács compreendeu o ensaio como uma forma de arte em seu "Sobre a essência e a forma do ensaio", ele estava convencido de que a força expressiva dos ensaios, da crítica, privilegiaria a *experiência verdadeira* em relação à *revelação da verdade*.

> Se eu aqui, porém, falo do ensaio como uma forma de arte, assim o faço em nome da ordem (embora quase que de modo puramente simbólico e não específico); somente a partir do sentimento de que ele tem uma forma que o separa com leis severas e definitivas de todas as outras formas de arte.[11]

Como Lukács, Adorno quis também chamar a atenção para o que está em jogo na opção pela exposição ensaística e como ela não seria um mero exercício sem razão. Porém, enquanto Lukács tenta determinar a essência do ensaio através de uma autorreflexão sobre sua crítica estética, Adorno tenta determinar o ensaio como forma possível de realização da filosofia, ou do que ele acreditava dever ser a filosofia.

Lukács declara, próximo ao que Adorno irá afirmar posteriormente, que o ensaio debate as questões últimas da vida, mas sempre partindo de imagens e textos específicos, se inserindo nas "pequenas realidades". Não visa atingir a verdade preexistente, como algo puro, mas aspira uma configuração verdadeira do novo. Para Lukács, como as partes dos ensaios teriam valor para sua totalidade, e não poderiam ser meramente extirpadas e valorizadas fora do contexto em que foram geradas, tudo no ensaio tende a uma unidade estética inusitada, original, embora não originária. Essa unidade quer oferecer uma visão de mundo capaz de dar coerência a uma cultura. Não se trata assim de persuadir o leitor de um ponto de vista contra outro ponto de vista. O ensaísta já considera todos persuadidos da narrativa na qual sua existência é contada. O ensaísta atualiza aquilo de que todos já estão persuadidos. Os ensaios expressam assim necessariamente

> uma tomada de posição originária e profunda em relação à totalidade da vida, uma categoria última, não mais superável, acerca das possibilidades dos acontecimentos. Eles não carecem, portanto, de uma mera satisfação, que seriam capazes de cumprir, mas também de uma configuração, que eles libertam e salvam aos valores eternos – sua mais característica e daqui em diante indivisível essencialidade. Essa configuração o ensaio traz consigo.[12]

Adorno também toma emprestada de Lukács a ideia de que o ensaio nunca começa do zero e assim evita o acordo com o todo dado. Segundo Lukács:

---

[11] LUKÁCS, Georg. Über Wesen und Form des Essays: Ein Brief an Leo Popper. In: _____. *Die Seele und die Formen*. Berlin: Luchterland, 1971, p. 28.

[12] Ibid. p. 46-47.

> O ensaio fala sempre de algo já preformado, ou, no melhor dos casos, de algo já alguma vez dado; pertence à sua essência, portanto, que ele não extraia coisas novas de um nada vazio, mas simplesmente das coisas que já em algum lugar foram vivas, ordenando-as como algo novo. E porque ele as ordena somente como algo novo, não formando o novo do sem-forma, permanece ele também a elas submetido, precisa sempre se pronunciar acerca da 'verdade' sobre elas, encontrar expressão para a sua essência. Talvez a diferença possa ser formulada de maneira sucinta do seguinte modo: a poesia toma da vida (e da arte) os seus motivos; o ensaio serve à arte (e à vida) como modelo.[13]

A distinção que Lukács faz do ensaio em relação à produção poética acaba colocando o ensaio de maneira mais bem assentada no campo da arte. Isso se ratifica quando ele compara o ensaio à pintura de retratos. A postura que se deve ter em relação ao ensaio é a mesma que devemos ter em relação a um retrato, o que também poderia ser entendido como modelo. No ensaio não é possível colocar o problema da semelhança, da conformidade do dizer com o dito, da adequação, como no caso do retratado e do retrato. O valor de um retrato não está na semelhança. O retrato não aspira à verdade, no sentido de exata correspondência, ele configura uma imagem unitária de um objeto. Sob esta perspectiva é que o ensaio sugere ser uma forma de arte.

É preciso dizer também que Lukács não trata do ensaio apenas como o escrito sobre arte. Ensaio seria, para ele, todo escrito que exterioriza as condições particulares da vida humana. O ensaio sobre arte seria um meio de expressão típico para isso, mas, de todo modo, haveria aqueles escritos que desempenham essa função, ainda que não entrem em contato com a literatura e a arte. E, de acordo com ele, esses ensaios seriam inclusive superiores aos ensaios sobre arte, na medida em que transcendem deliberadamente uma mera análise particular. Assim ele se refere aos ensaios filosóficos, onde as questões da vida são levantadas sem que se parta necessariamente de um comentário sobre arte.

> Como naqueles textos que se autodenominam críticos, somente se autoajustaram às questões imediatas da vida; eles não precisam de nenhuma mediação da literatura ou da arte. E justamente os textos dos maiores ensaístas correspondem a esse tal modo: os *Diálogos* de Platão e os textos dos místicos, os *Ensaios* de Montaigne e as páginas imaginárias dos diários e novelas de Kierkegaard[14].

O ensaísmo filosófico se refere então à vida sem necessariamente ser um escrito sobre arte. Para dizer isto Lukács parte evidentemente de uma determinada concepção corrente de ensaio, segundo a qual ele se confunde com a crítica de arte. Mas nessa concepção de ensaísmo filosófico ele abre no âmbito da língua alemã a possibilidade de o ensaio ser visto como mais do que uma forma da crítica de arte, forma a qual ele foi relegado, e não adotado,

[13] Ibid. p. 48.

[14] Ibid. p. 30.

pela predominância do espírito de sistema. Lukács o vê como a forma em geral da crítica. No entanto, preocupado com a unidade das ideias dispostas em ensaios, bem como com a sua credibilidade e com a seriedade, ele insiste em tratar a crítica realizada nos ensaios como uma forma de arte. "O ensaio é uma forma de arte, uma configuração própria sem resíduos de algo específico: a vida em sua totalidade"[15]. E mais:

> só agora não soou contraditório, ambíguo e aporético nomeá-lo como obra de arte; e assim continuo a salientá-lo como um produto distinto da arte: ele se situa na vida com os mesmos gestos das obras de arte, porém somente os gestos que são equivalentes ao que pode a soberania dessa tomada de posição, senão não há entre eles qualquer contato.[16]

Aí estaria o ponto de discórdia de Adorno em relação à posição de Lukács. Embora Adorno considerasse as obras de arte autênticas como capazes de abrir espaço para a crítica do existente, ele não considerava os ensaios como formas de arte. Os ensaios teriam compromisso com os conceitos, o seu meio específico, e com a pretensão de verdade desvencilhada de aparência estética. Não poderiam assim ficar assentados adequadamente no campo da produção artística. Ocupariam um lugar autônomo e exatamente nesse sentido seriam afeiçoados com o pensamento filosófico; especialmente com os feitos críticos da filosofia.

Adorno evita classificar o ensaio como forma de arte porque a sua configuração ensaística ainda visa o desmonte de uma determinada imagem mítica do mundo. O ensaio é negativo. Nele ainda deve haver uma tensão entre forma e conteúdo, entre pensamento e pensado, entre ordem conceitual e ordem das coisas. Nesse sentido, a despeito de Lukács, o pensamento filosófico sob a forma de ensaios não se coloca fora do âmbito teórico, conseguindo promover uma união plena entre forma e conteúdo, prescindindo assim da especulação (da não-adesão aos fatos). Pois isto significaria o fim da tensão entre sujeito e objeto, e assim embotamento da capacidade crítica. Lukács considerava o ensaio como a forma própria da crítica, e assim da reflexão sobre as produções do espírito: obras de arte, textos literários ou filosóficos, composições musicais. O problema para Adorno é que o fato de o escrito sobre arte repousar sobre leis muito particulares, as leis particulares de seus objetos, não autoriza a afirmarmos que eles próprios, por se assentarem em leis estritas, demandando uma leitura específica, sejam obras de arte. O pensamento conceitual tem a obrigação de representar a causa da mimese que ele mesmo suplanta, "apropriando-se de algo

[15] Ibid. p. 47.

[16] Ibid. p. 47.

desta em seu próprio comportamento, sem deixar corromper-se por ela"[17]. Mas não deve imaginar-se capaz de "mediante empréstimos da poesia, poder abolir o pensamento objetivante e sua história, expressar na terminologia habitual como antítese entre sujeito e objeto"[18].

Por isso Adorno entende que o elemento estético é crucial para a filosofia, embora ela não deva recair em um esteticismo; por exemplo, na noção neo-ontológica de uma "fala ancestral"[19], poética, capaz de transcender a linguagem para além das obrigações do pensamento conceitual. O poder de expressão pela linguagem que a filosofia detém se avizinha ao poder que a expressão artística tem em relação às suas soluções de linguagem (cromática, sonora etc.).

O que Adorno quer dizer, em última instância, é que a filosofia não pode aspirar ser bem-realizada por sua mera forma, uma vez que o discurso filosófico, por ser crítico em sua essência, deve, por meio de conceitos, ir além da aparência imediata. O que a filosofia deve reconhecer na arte é sua capacidade de se apropriar da técnica e da ciência, sem deixar que estas se tornem nela totais. Só assim ela ganha força expressiva, contra o emudecimento e a reificação da teoria, enquanto refém da ciência e da técnica.

> Tornando-se a técnica um absoluto na obra de arte; tornando-se a construção nela total, suprimindo a expressão, que é seu motivo e seu oposto; pretendendo a arte se tornar imediatamente ciência, adequando-se aos seus parâmetros, então ela sanciona a manipulação pré-artística da matéria, carente de sentido tanto quanto o Ser dos seminários filosóficos, irmanando-se com a reificação, cujo protesto em contrário, ainda que mudo e coisificado, foi, e ainda continua a ser hoje, a função do que não tem função, a função da arte[20].

1.6 **Benjamin e a crítica do sistema**

Em suas "Questões introdutórias de crítica do conhecimento"[21], Benjamin chama a atenção para um desafio que se põe a todo texto filosófico: a questão da forma de exposição. O simples pensamento de um sujeito não possui o poder de doutrina, de conferir a si mesmo autoridade. Ele não se apresenta como lei a ser admitida obrigatoriamente a não ser que seja estipulado sob a forma de doutrina; ou seja, a não ser que seja estruturado de maneira que se autoconferir autoridade. E o que pode dar a ele o poder de autoridade é a sua forma acabada, o

[17] Ibid. p. 13.

[18] Ibid. p. 13.

[19] Ibid. p. 14.

[20] Ibid. p. 14.

[21] Introdução de *Origem do drama barroco alemão.*

seu aspecto de lei inevitável. Por sua vez, segundo Benjamin, esse aspecto advém predominantemente de um tipo de recurso: da demonstração matemática, bem como de seus instrumentos coercitivos.

A ordenação matemática dos pensamentos, o pensar conforme um método autárquico capaz de conferir autoridade às proposições, se tornou importante para o pensamento filosófico na medida que prometeu isentar o pensamento do problema da exposição. Mediante o método autárquico, o pensamento não precisa, a cada vez que se defronta com o tratamento de um objeto, se ocupar com o *como* da exposição. O modo matemático prometeria como *telos* uma forma eficaz de conferir autoridade ao sujeito que pensa. Porém, não exatamente viabilizaria a exposição da verdade. Com isso a noção de método como caminho seguro a uma posição acerca do objetivo se sobrepõe à noção de método como maneira de expor algo sob uma forma nova. Para Benjamin, a aceitação moderna da promessa gerada pela ideia de método autárquico e de sistema implicou a renúncia "àquela esfera da verdade visada pela linguagem"[22]. Ele supõe que por trás do conceito de sistema esteja a vontade de ter uma palavra final autorizada sobre o que deve ser tomado como verdadeiro. O sistema franquearia ao sujeito um caminho direto à verdade, sem desvios e incertezas, mas apenas disponibilizando os objetos conforme o seu próprio arbítrio. A tarefa da filosofia seria, no entanto, mais do que pôr os objetos dados em uma determinada ordem sistemática; o que seria possível para a filosofia na medida em que ela seja capaz de determinar as condições de possibilidade do conhecimento humano. O que ela deve fazer é criar as condições para a exposição da verdade: o que seria viabilizado pela suspensão da vontade do sujeito do conhecimento em liquidar a questão oferecendo uma demonstração infalível de posse da coisa.

Ao ser desmascarada a pretensão de sistema como arbitrariedade, se faz necessário automaticamente retomar seriamente o problema da forma de exposição. O conceito de sistema, como forma acabada a ser buscada por um pensamento metodologicamente encaminhado, obscureceu a ideia de que a forma de exposição é decisiva ao pensamento filosófico em seu esforço de mostrar as próprias coisas de maneira não-arbitrária. "Na medida em que a filosofia é determinada por esse conceito de sistema, ela corre o perigo de acomodar-se num sincretismo que tenta capturar a verdade numa rede estendida entre vários tipos de conhecimento, como se a verdade voasse de fora para dentro"[23]. A filosofia deve

[22] BENJAMIN, Walter. O*rigem do drama barroco alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 49.

[23] Ibid. p. 50.

ensinar os sujeitos a verem por si aquilo que não se mostra espontaneamente; não estabelecer as condições definitivas a partir das quais as coisas devem ser vistas. Por isso, o pensamento filosófico deve sempre atentar para a sua forma de exposição, não deve estipulá-la antes de agir.

Benjamin constata em suas "Questões introdutórias" que na história da filosofia toda vez que alguém percebeu o ser da verdade como indefinível eternamente, houve uma retomada da preocupação com o exercício da forma de exposição. Nesses momentos, a filosofia tendeu sempre a assumir o aspecto de uma propedêutica, de um conhecimento que tateia, que aguça a percepção. Os tratados escolásticos seriam exemplares em relação a isso. Eles sempre aludem aos objetos concretos, sem os quais o conceito de verdade seria impensável.

> Os tratados podem ser didáticos no tom, mas em sua estrutura interna não tem validade obrigatória de um ensino, capaz de ser obedecido, como a doutrina, por sua própria autoridade. Os tratados não recorrem, tampouco, aos instrumentos coercitivos da demonstração matemática. Em sua forma canônica, só contem um único elemento de intenção didática, mais voltada para a educação que para o ensinamento: a citação autorizada.[24]

A atitude do tratadista para Benjamin equivale à atitude do ensaísta em Adorno, embora Benjamin não reconheça o parentesco entre o tratado e o ensaio. Para Benjamin, a quintessência do discurso do tratado escolástico é o acompanhamento da verdade em sua autoexposição. Mais ou menos como ocorre nos diálogos platônicos[25], aos quais Benjamin presta certa reverência, embora claramente rejeite a concepção da verdade como ideia supra-sensível. Como observou Jeanne-Marie Gagnebin em seu artigo sobre o conceito de *Darstellung* em Walter Benjamin, em *Origem do Drama Barroco alemão* há um esforço de se desligar da hierarquia ontológica tradicional que estabelece a subsunção do sensível ao inteligível, ou do aparecer ao ser. Em Benjamin, "a verdade não pode realmente existir sem se apresentar, se mostrar e, portanto, aparecer na história e na linguagem"[26]. Segundo ela, como em Platão, Benjamin toma consciência das deficiências da linguagem filosófica e busca descobrir, a partir disso, sua possível força: "ao rastrear incansavelmente os diversos caminhos e descaminhos da exposição da verdade, a filosofia desenha as figuras conceituais possíveis nas quais a verdade se dá a ver e a entender — como a arte o faz na figuração

[24] Ibid. p. 50.

[25] Quanto a Platão, vale dizer que Lukács o considerava o mais antigo ancestral dos ensaístas.

[26] GAGNEBIN, Jeanne-Marie. Do conceito de *Darstellung* em Walter Benjamin ou verdade e beleza. Belo Horizonte: UFMG, 2005, p. 190.

sensível"[27]. Como uma arte, a filosofia se vê sempre diante da necessidade de elaborar formas linguísticas capazes de fazer aparecer, mesmo que de maneira fugaz, a "verdade" imanente ao sensível e ao tempo.

O que seria então a natureza básica de composição do tratado é vista como a forma mais autêntica de realização do pensamento filosófico. Pois, nesse caso, seu movimento não fica dirigido intencionalmente a algo onde pode repousar. Pelo contrário:

> incansável, o pensamento começa sempre de novo, e volta sempre, minuciosamente, às próprias coisas. Esse fôlego infatigável é a mais autêntica forma de ser da contemplação. Pois ao considerar um mesmo objeto nos vários estratos de sua significação, ela recebe ao mesmo tempo um estímulo para o recomeço perpétuo e uma justificação para a intermitência do seu ritmo.[28]

Benjamin defende assim uma maneira de expor o pensamento que não teme ser fragmentária. Tal maneira não se importa com as exigências e pretensões do pensamento moderno, sobretudo com a preocupação em relação a unidade sem lacunas, a unidade sistemática. Benjamin se sente à vontade com o comportamento do pensamento medieval e defende isso. O seu trabalho sobre o drama barroco, amparado por sua reflexão sobre o conhecimento, se justifica perante qualquer crítica sobre sua descontinuidade e seu jogo de justaposição de elementos isolados, de pensamentos parciais e heterogêneos. Para Benjamin, seu estudo deve ser visto como um mosaico medieval, que "na fragmentação caprichosa de suas partículas, não perde sua majestade"[29]. O valor de cada fragmento de pensamento não está na sua relação com alguma concepção primeira, mas no quanto eles revelam algum conteúdo de verdade, sendo resultados de aprofundamentos nos elementos singulares do conteúdo. "A relação entre o trabalho microscópico e a grandeza do todo plástico e intelectual demonstra que o conteúdo de verdade só pode ser captado pela mais exata das imersões nos pormenores do conteúdo material"[30].

A figura do mosaico exaltada por Benjamin, assim como a sua crítica à unidade sistemática pretendida pelo pensamento moderno, são retomadas por Adorno em sua defesa do ensaio. O ensaio é visto por Adorno também como configuração a partir de elementos descontínuos e que se opõe à pretensão de unidade a partir da identidade instituída pelo sujeito. No entanto, sua reflexão sobre a forma de exposição do pensamento não possui o

---

[27] Ibid. p. 190.

[28] BENJAMIN, op. cit., nota 22, p. 50.

[29] Ibid. p. 50/51.

[30] Ibid. p. 51.

alcance que terá em Adorno. Benjamin observa a incompatibilidade da pretensão de sistema com as suas intenções de compreender formas particulares de manifestação do espírito, tal como era o caso do drama barroco. Para Adorno, a reflexão sobre a forma de exposição seria um momento crucial para a existência da filosofia, sobretudo porque a crítica do conceito da qual a filosofia não poderia se esquivar possuiria implicações diretas ao problema da forma. E a forma se torna crucial para a filosofia com relação ao problema de sua existência livre de coações. Isso marca a diferença em relação a Benjamin no modo pelo qual Adorno problematiza a forma de exposição do pensamento. Benjamin foi impelido pelo problema da exposição da verdade, ao passo que Adorno esteve sempre motivado pelo problema do pensar sem coações, o pensar livre.

No capítulo 3 examinarei a conexão entre ensaio e liberdade de pensamento filosófico. Antes, porém, no capítulo 2, gostaria de discorrer sobre o olhar de Adorno em relação à situação histórica problemática da filosofia e de que maneira a questão do ensaio pode ser daí deduzida.

2 A FILOSOFIA COMO PROBLEMA E O ENSAIO

2.1 Ensaio, filosofia e materialismo

Como vimos, a posição refratária em relação à pretensão de sistema herdada de Benjamin se aliou em Adorno ao elogio e à defesa do ensaio, herdadas de Lukács. O ensaio acaba se apresentando assim como a atitude emblemática contra a pretensão de sistema na filosofia.

Essa oposição entre ensaio e sistema, no entanto, não se deu em Adorno em um plano abstrato. O embate era para ele claro, mas somente ao ser visto em contraposição a um pano de fundo cultural determinado. E a justificativa para uma defesa do ensaio e um ataque à pretensão de sistema não deve levar em consideração apenas dilemas epistemológicos e estéticos, mas também históricos. Se Adorno não apostou em uma forma de exposição pré-moderna contra o sistema – tal como o tratado escolástico – é porque, para ele, a articulação adequada ao pensamento filosófico deveria emergir de dentro de sua própria época histórica. A articulação do pensamento deveria ser impulsionada pela experiência do presente. Caso contrário, o pensamento filosófico se configuraria como mera contemplação abstrata, como discurso vazio, o que seria contraditório com a sua própria história e seu próprio conceito.

Curiosamente o tratado escolástico fez sentido em uma época histórica fechada e dogmática como o final da Idade Média, ao passo que os ensaios de Montaigne pareciam se justificar em uma época de abertura, de experimentação, de consciência histórica nova, de produção de uma nova imagem para a natureza; tal era o caso do período final do Renascimento. Os ensaios montaignianos surgem do impulso em pesar e avaliar livremente os costumes, crenças, instituições; de ensaiar o seu valor. Aliás, a palavra "ensaio" vem de *exagium* (avaliar o valor das moedas), a prática de descobrir o que tem valor nos objetos. No caso dos ensaios de Montaigne, a análise é do valor das idéias e dos juízos. As condições históricas novas tornaram possível o surgimento do ensaísmo como exercício legítimo. E os *Ensaios* espelham uma atitude subjacente ao Renascimento: o antidogmatismo, o criticismo, a ousadia, o naturalismo, o individualismo, o universalismo e o otimismo da modernidade nascente[31].

Porém, o mundo no qual Adorno defende o ensaio como forma adequada ao pensamento filosófico é visto por ele de modo completamente diferente do modo como

[31] LIMA, Sílvio. *Ensaio sobre a essência do ensaio*. Coimbra: Armênio Amado Ed., 1964, p. 32.

Montaigne via o seu mundo. A realidade social que enxerga se formando no século XX aparece mais ou menos como uma nova Idade Média para os indivíduos.

> Enquanto em Montaigne o ensaio nasce da disputa espontânea e concentrada do sujeito consigo no plano do mundo da vida, para Adorno ele se converte em um monumento da abstração. Ou seja, se converte em uma forma ideal, que nunca é alcançada, também em um descuido da história, que não mais pode ser recuperada. O ensaio representa a esperança de através da faculdade de juízo subjetiva, apoiada na auto-emancipação do pensamento em relação à violência dos sistemas das religiões e da ideologia, e finalmente da violência de uma modernidade que submete o homem a uma gama de coações, que já se sabe mais denominar.[32]

No mundo administrado, em que a vida passa a ser inteiramente regulada pela ciência e pela técnica, em que as condições vitais passam a ser racionalizadas de maneira total e sistemática, o indivíduo tende a perder a sua autonomia, o seu significado como indivíduo. O que é posto de lado junto com isso é a liberdade de crítica, de experimentação, de criação de novas imagens para o real. Ou seja, a possibilidade de transformação do real pelos meios do próprio indivíduo.

Contudo, esse mundo administrado, um mundo tendente ao fechamento e a sistematização, no qual o ensaio seria anacrônico como forma de articulação do pensamento, é, para Adorno, justamente um mundo que carece de uma forma de exposição e articulação livre do pensamento. Pois ela seria capaz de criar um refúgio de autonomia e de capacidade crítica em uma condição histórica que suprime a autonomia. No seu anacronismo é que o ensaio parece ser mais adequado à exposição e articulação do pensamento, já que não viabiliza meramente uma teoria bem-sucedida, mas um pensamento consequente também em relação ao estado de coisas existente. O ensaio permite com que o pensamento tome como referência o mundo que lhe serve de base, ainda que se posicione nele de um modo negativo. Sua postura em relação ao mundo parece considerar o mundo *como se* ele oferecesse liberdade de espírito. Por isso Adorno associa o comportamento do ensaísta ao comportamento de uma criança. Ele atua como se não entendesse o mundo tal como ele existe e justamente assim o ensaio se contrapõe ao estado de coisas existente. Ele concebe anacronicamente o existente de uma maneira negativa. E só assim se credencia a realizar uma crítica do existente, uma vez que apresenta através de seu comportamento a uma imagem transfigurada do existente, a partir da qual o existente pode ser criticado. Assim, como observou Schärf, Adorno enxerga no ensaio um potencial utópico, ainda que ele o explicite de uma maneira muito cautelosa.

---

[32] SCHÄRF, op. cit., nota 9, p. 276.

> Também Adorno chama a atenção para o potencial utópico do ensaio, embora somente de maneira muito cautelosa, no sentido do próprio processo do pensamento e não de sua instrumentalização em prol da utopia. Assim resplandece, tal como proporciona 'O ensaio como forma', a última perspectiva pensável sobre a utopia. Isso é notável. Particularmente porque o ensaio e o ensaísmo, desde o Romantismo, têm sido confrontado continuamente com o conceito de utopia.[33]

Com essa perspectiva sobre o ensaio, Adorno se mostra então desligado de uma tradição ensaística romântica, à qual Benjamin estaria mais próximo. Ao mesmo tempo, parece ratificar a precedência da crítica do conhecimento formulada pelo materialismo histórico em seu pensamento. De fato, ele leva adiante o gesto de Marx e Engels na formulação de uma filosofia historico-materialista, só que mais concentrado na questão de sua realização formal. Assim, ele vislumbra no ensaio uma forma adequada a essa filosofia. Na forma do ensaio, tanto quanto no conteúdo da crítica materialista, subjaz implícito o interesse pela transformação do real. A prática ensaística, tal como materialismo de Marx e Engels, supõe a prática como fonte da teoria, assim como a teoria como guia da prática. Por conta disso, no ensaio a elaboração conceitual não é tomada como mera contemplação da realidade, mas como possível força motora da história. Pois, como já se viu, o ensaio não serve a nenhuma teoria meramente contemplativa. Por outro lado, parece inteiramente favorável ao pensamento crítico e desmistificador. Nesse sentido, se mostra como modo conveniente de pensar o real, já que é adequado, negativamente, às condições reais dadas, exigentes de uma atitude crítica. Ele opera em favor de um potencial utópico, ainda que não estabeleça um *topos* definido.

Na formulação do materialismo histórico, particularmente em *A Ideologia Alemã*, Marx e Engels assumem uma posição contra o mundo burguês alemão e suas representações. Eles querem criar uma perspectiva sobre o pensamento teórico que começou a se desenhar perante a decomposição do sistema hegeliano, o que eles entendiam por ideologia alemã, de modo o torná-lo desacreditado como "revolucionário". O que Marx e Engels esperavam era mostrar como o pensamento supostamente crítico – e eles tinham em mente os irmãos Bauer, Strauss, Stirner, etc. – não teria sido crítico o suficiente, de modo que, em lugar de superar, acabou mistificando elementos do sistema hegeliano. Ao invés de revolucionário, o pensamento dos jovens hegelianos, seria altamente conservador. Segundo Marx e Engels, eles haviam apenas substituído uma "fraseologia" por outra. Combatia-se à fraseologia teórica dominante de uma época, mas esse combate não se estendia ao "mundo que existe

[33] Ibid. p. 275.

realmente"[34]. Não se colocava a pergunta sobre a ligação entre a filosofia alemã e a realidade alemã. Assim, Marx e Engels queriam chamar a atenção para o que eles entendiam como as reais bases das ideias, das representações e da consciência humana: a atividade material e o comércio material dos homens. Seria ilusória a autonomia dos produtos do pensamento e isso precisava ser denunciado pelo pensamento. Segundo eles, "são os homens que, desenvolvendo a sua produção material e suas relações materiais, transformam, com a realidade que lhes é própria, seu pensamento e também os produtos de seu pensamento. Não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência"[35].

Marx e Engels, contudo, apostavam em uma superação da filosofia, através de sua realização. O materialismo histórico representava essa realização ao criar para o pensamento uma nova perspectiva de ação, em que o mundo sensível é tomado como resultado da atividade humana concreta, da prática.

> É aí que termina a especulação, é na vida real que começa a ciência real, positiva, a análise da atividade prática, do processo, do desenvolvimento prático dos homens. Cessam as frases ocas sobre a consciência. Com o conhecimento da realidade, a filosofia não tem mais um meio para existir de maneira autônoma.[36]

Essa ciência deveria operar segundo fatos empíricos existentes e não segundo a definição prévia de conceitos. É claro que Marx e Engels já nutriam certa desconfiança com relação a um estudo classificatório da matéria empírica, ou qualquer atividade capaz de oferecer uma receita meramente formal para ordenar a práxis. E aí para eles começava a dificuldade concreta da esperada ciência real. Pois, segundo eles, todo problema filosófico oculto poderia ser lido como fato empírico e nesse sentido haveria sempre o perigo de os fatos dados delimitarem o campo do pensamento.

Porém, o que importava era estabelecer as condições para um pensamento capaz de romper com um modo de pensar típico na Alemanha, que, segundo Marx e Engels, caracterizava-se pela "vontade de hegemonia" intelectual na Europa. Por isso mesmo os alemães buscavam se mover de modo resguardado no domínio do espírito puro. Essa vontade de hegemonia do pensamento alemão deveria ser estancada e as ideias puras explicadas a partir das relações sociais existentes. A "fraseologia" deveria ser desmascarada pela teoria, bem como as representações falsas na consciência dos homens deveriam ser eliminadas pela crítica. Um pensamento realmente revolucionário não deve meramente operar por deduções

[34] MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 19.

[35] Ibid. p. 19-20.

[36] Ibid. p. 20.

teóricas, mas "transformar as circunstâncias existentes"[37]. Esse seria o ímpeto fundamental do materialismo histórico, o motor de sua atividade crítica.

Adorno assimilou de Marx e Engels a postura desconfiada em relação à filosofia em língua alemã e sua recorrente "vontade de hegemonia". Adorno enxergava essa "vontade" tendo sobrevivido na filosofia de seu tempo; e dessa ótica resultam suas constantes análises do neokantismo, da fenomenologia, da ontologia, etc. De fato, ele levou a sério os diagnósticos do materialismo histórico em relação à prática filosófica na Alemanha e, com o materialismo, insistiu na ruptura com o espírito alemão e sua forte aspiração fundamentalista. Essa ruptura, no entanto, não podia corresponder a uma liquidação dos problemas filosóficos mais cruciais em fatos empíricos. Para Adorno, na filosofia o pensamento não deve se entregar simplesmente aos fatos e refletir sobre eles, mas antes resistir ao modo pelo qual eles são a impingidos ao pensamento.

Por esse motivo Adorno advogou a manutenção do momento especulativo no pensamento filosófico, do elemento que foi fundamental para a teoria do conhecimento. Porém, o especular deveria ser entendido em uma acepção negativa. Especular em Adorno deve ser entendido como o ato pelo qual se resiste ao que é dado, o modo pelo qual os fatos dados são negados. E isso não representava meramente um ponto de vista. Tratava-se de uma posição insuperável na filosofia. Pois, segundo Adorno, não se poderia pensar filosoficamente sem transcender os fatos dados, já que não pode haver filosofia sem transcendência, sem especulação. No entanto, ela deve recusar toda e qualquer transcendência sacrossanta, pois esta denotaria que a consciência, o sujeito em sua autonomia, precede a realidade. Nesse caso, se recairia novamente no idealismo.

Na resistência ao dado, e na recusa a uma transcendência idealista residiria então a resistência do pensamento, a sua não sujeição, aquilo que poderia ainda manter o valor e a especificidade do pensamento filosófico. O materialismo histórico era assim o modelo de uma filosofia que toma consciência de si mesma e se supera, que repropõe uma perspectiva sobre a tradição e situa os compromissos do pensamento em bases não mais abstratas. O materialismo seria o modelo de um filosofar concreto, comprometido com a transformação do real.

[37] Ibid. p. 49.

*

O que pode ser depreendido em princípio da reflexão anterior é que o ensaio parece ser conveniente ao pensamento filosófico, mas somente na medida em que o filósofo está consciente de que a essência da teoria é a prática, a história, e que não pode haver filosofia séria sem que esta seja consequente em relação ao estado de coisas existente. O que move o esforço filosófico é sempre um impulso de transformação do real. Ele quer sempre ser decisivo à atividade prática. Sem essa vontade o pensar filosófico parece perder sentido, se torna inócuo, vazio.

2.2 **A interrogação do esclarecimento sobre si mesmo**

Essa autorreflexão do conhecimento filosófico promovida no campo do materialismo é essencial para a filosofia de Adorno. Ela se sustenta ao lado de uma reflexão mais elementar sobre o pensamento teórico, a crítica do conceito. Ambas, no entanto, estão associadas a sua convicção mais geral, destilada da investigação sobre a dialética do esclarecimento, realizada por Adorno juntamente com Horkheimer nos anos 1940. Segundo ela, na modernidade, a *Aufklärung* não poderia se realizar sem profundas interrogações sobre si mesma. Esse seria o imperativo posto ao esclarecimento.

Em tal convicção também está implicada a defesa do ensaio como forma própria do pensamento filosófico. Pois em um momento em que à filosofia, para se realizar, como manifestação consciente da *Aufklärung*, não pode prescindir de uma autocrítica, em relação aos seus fins e procedimentos, o ensaio, como forma crítica de expor o pensamento, se mostra conveniente à autorreflexão do esclarecimento.

Ao estranhar a obstinação em se obter uma visão unívoca, o ensaio conviria, mais do que qualquer outra forma de exposição, à autorreflexão crítica sobre os fins da filosofia, já que deixa de lado a questão de sua autofundamentação. O ensaísmo tornaria possível uma crítica da razão que transcenderia uma mera analítica das condições de possibilidade do conhecimento. Ao mesmo tempo, sua força crítica não franquearia a conversão da filosofia em teoria das ciências, já que sua natureza é estranha a todo tipo de reflexão metodológica. Visto que em sua crítica não se coloca o problema da fundamentação última, não se coloca também o problema da certificação radical de suas asserções; nesse caso, ele seria capaz de abrigar para o pensamento filosófico certo despojamento: a possibilidade de atuar como atividade crítica indo além da tarefa de estabelecer os limites do conhecimento ou as diretrizes

para um conhecimento correto. O ensaísmo consistiria para Adorno, portanto, como já foi sugerido, em uma atividade que cria abrigo para a resistência do pensamento em um ambiente histórico que exige reflexão sobre o esclarecimento e liberdade em relação às suas arbitrariedades.

2.3 **Ensaio e princípio de troca**

Por outro lado, para Adorno, ao se configurarem como abrigos para a resistência do pensamento, os ensaios podem oferecer, diante da concepção de vida racionalizada nas sociedades industriais avançadas, esclarecimentos não-identitários, perspectivas inusitadas capazes de desfazer a rigidez da existência regida pela ciência e pela técnica. De modo geral, a racionalização da sociedade pode ser entendida como um processo dirigido pelas regras estabelecidas para a troca de mercadorias, cujo principal efeito é tornar os sujeitos viventes e as ações humanas não-idênticos em objetos comensuráveis e idênticos. Essas regras de troca, por sua força de determinação das ações e do pensar, embotaria a visão sobre a "ordem do possível, do não existente"[38], posto que mitifica a realidade ao dar a ela uma imagem homogênea, coisificada. O ensaio, por seu poder de se esquivar dessa força, seria capaz de inibir essa mitificação. É nesse sentido que o ensaio trabalharia a favor do esclarecimento, já que constrangeria a solidificação mítica daquilo que, do ponto de vista de uma vida emancipada, seria arbitrário e irracional.

Segundo se pode depreender das reflexões de Adorno, ao renunciar se compor como um discurso em que as partes se unificam em um todo sem lacunas — ao ser, portanto, fragmentário — o ensaio preveniria o pensamento de sucumbir a uma afinidade original com o princípio fundamental que possibilita o funcionamento da maquinaria social nas sociedades industriais avançadas: o princípio de troca. Pois esta maquinaria tende a excluir de si como administrativamente inapto tudo o que não se subsume ao princípio que a unifica como um todo, tudo o que não se enquadra em seu sistema organizacional. A organização já estabelecida do todo prevalece sobre as partes, o regime administrativo prepondera sobre os acontecimentos, proibindo de antemão qualquer ação ou pensamento que ultrapasse suas fronteiras. Assim, o regime que une as partes é que dita a verdade das ações e pensamentos, pois, no seu âmbito, verdadeiro é sempre aquilo que lhe corresponde. O ensaio rejeita uma homologia do pensamento com a maquinaria social, porque ele recusa que um pressuposto

[38] ADORNO, Theodor W. Wozu noch Philosophie. In:_____. *Eingriffe. Neun Kritische Modelle*. Frankfurt: Suhrkamp, 1986, p. 471.

primeiro unifique os pensamentos em um todo unívoco. Ele resiste assim à noção segundo a qual os discursos que pretendem apresentar na linguagem uma configuração da verdade devem se desenvolver subordinados a pressupostos fundamentais, objetivos ou subjetivos. Para Adorno, em culturas homogeneizadas pelo princípio de troca — o princípio que passa a estabelecer hegemonicamente a identidade social na modernidade e que prepara o fenômeno que ele designa por "mundo administrado" — a unificação das partes em um todo coeso passa a ser signo do arbitrário; portanto, do falso. Por isso a declaração de *Minima Moralia* segundo a qual o "o todo é o falso". Assim, na unificação dos pensamentos em um todo harmônico, como em um sistema, haveria a aceitação da ideia de que a verdade do discurso se alcança mediante a conformidade coesa entre as partes; o que é sempre possível através de um princípio unificador, um pressuposto fundamental.

E exatamente a aceitação de um pressuposto fundamental como certificado da verdade que, na perspectiva de Adorno, redundaria em uma atitude conformista com o estado de coisas existente. Pois ao se admitir que a essência verdadeira de cada coisa particular se mostra através da contemplação todo, os limites do existente se confundem com os da própria verdade.

Na renúncia, portanto, em aspirar a formulações totalizantes, o ensaio coloca o pensamento em uma nova condição. Ele o desvencilha da exigência de apresentar "um certificado de competência administrativa"[39]. O ensaio não exige do pensamento uma unificação harmônica das partes e destas com as mediações históricas que fazem com que o todo social se mantenha coerente e coeso. O pensamento recusa assim a se encaixar na racionalidade do todo, ou pelo menos a deixar que essa racionalidade sirva de parâmetro para a sua validade. Desse modo, segundo Adorno, o pensamento parece poder transgredir "a cultura oficial, ultrapassando as fronteiras culturalmente demarcadas"[40]. Na dedicação ao objeto sem a pressão de encontrar uma instância primordial, em que o particular se justifica e se explica, o pensamento se liberta das determinações do todo social como determinações onipotentes.

> Na liberdade pensa ele [o ensaio] em conjunto sobre o que se encontra unido nos objetos de sua escolha livre. Não age por capricho, buscando alcançar o que se encontra para além das mediações — e estas são históricas, mediações nas quais a sociedade como um todo está sedimentada —, mas procura o conteúdo de verdade supondo-o algo histórico por si mesmo. Ele não pergunta por nenhum primordial, para prejuízo da sociedade socializada, que justamente por não tolerar nada que não fora marcada por ela, acaba tolerando menos tudo o

[39] ADORNO, op. cit., nota 10, p. 17.

[40] Ibid. p.17.

> que faz lembrar a sua própria onipresença, convocando necessariamente como seu complemento ideológico aquela natureza que sua práxis suplantou.[41]

O ensaio desencanta o pensamento em suas pretensões pelo primordial ao passo que desmascara o próprio todo social como coercitivo, uma vez que é através desse todo que a coação da identidade ganha hegemonia. E, para Adorno, essa hegemonia violentaria sujeitos e objetos. Essa desmistificação se baseia justamente no abandono da pretensão de se alcançar pelo pensamento o imediato, aquilo que estaria para além das mediações do pensamento.

> O ensaio denuncia silenciosamente a ilusão de que o pensamento seria capaz de escapar da *thesei,* daquilo que é cultura, e sair em direção da *physei,* daquilo que é natureza. Atraído pelo que é fixado, por aquilo que é declaradamente derivado, pelo formado, honra ele a natureza, pois confirma que ela não é mais para os homens. O seu alexandrinismo responde que nem lilases nem rouxinóis, onde a teia universal permite ainda sua sobrevivência, são capazes de convencer, através de sua mera existência, que a vida ainda vive. O ensaio abandona o caminho que leva às origens, e que conduz apenas ao derivado, ao Ser, à sua ideologia duplicada, aquilo que já existe sem ele, sem que a ideia de imediatidade desapareça totalmente, embora seja ela postulada pelo próprio sentido da mediação. Todo o estofo do mediado se apresenta ao ensaio como imediato, até que ele se ponha a refletir.[42]

Por isso que, para Adorno, o ensaio seria o *medium* próprio para a crítica filosófica do positivismo científico, do projeto da razão enquanto razão instrumental e, assim, da racionalidade característica das sociedades industriais avançadas, assentada no princípio da troca. Conforme declara Schärf: "Adorno apresenta o ensaio como a forma adequada de uma escrita anti-ideológica, em que cada abordagem particular contraria o totalitarismo político e da tendência de monopolização do funcionamento da cultura"[43]. O ensaio produz assim esclarecimento para além das aparências, mas sem se dirigir às origens, aos fundamentos últimos, dado que não é movido pela instalação da identidade total.

Adorno entendia que a preocupação filosófica com os fundamentos últimos, numa sociedade dominada pela racionalidade técnica, só levaria a uma cumplicidade em relação ao que já existe e não ao apontamento do novo, do possível. A identidade fornecida pelo fundamento último estabeleceria apenas, como já dito, uma afinidade original entre o pensamento identificante e o princípio da troca. Nesse caso, o pensamento seria tão arbitrário em relação aos sujeitos e aos objetos quanto o todo social no qual eles se inscrevem. O pensamento reproduziria a arbitrariedade do todo social, tornando-se, portanto, cúmplice da falta de autonomia dos sujeitos individuais e da violência em relação aos objetos. E se a filosofia possuía um compromisso que lhe confere razão de ser, esse teria a ver diretamente

---

[41] Ibid. p. 18/19.

[42] Ibid.p. 18/19.

[43] SCHÄRF, op. cit., nota 32, p. 274.

com o combate ao arbitrário no mundo totalizado, à usurpação da autonomia individual e a violência praticada pelo sujeitos do conhecimento em relação aos objetos.

É claro que essa perspectiva de Adorno sobre mundo em que a filosofia tinha de se realizar era evidentemente profundamente pessimista. E ela se devia, sobretudo, ao paradigma aberto pela dialética do esclarecimento e seu consequente enfraquecimento da fé na razão. Desde o desvendamento do esclarecimento como mito e o do mito como esclarecimento que ganhou vida no pensamento de Adorno, ele nunca mais conseguiu se livrar da obrigação de pintar o cenário social de realização da filosofia como um cenário desanimador. Desânimo que é agravado também em grande medida pela própria crítica filosófica realizada a partir do século XIX. A partir dela abriu-se na filosofia a possibilidade de ver-se a si mesma como uma atividade impotente diante de suas pretensões.

2.4 **Sobre a impotência da filosofia**

Devo lembrar que, para Adorno, a situação da filosofia teria começado a se tornar problemática no cenário da ascensão da sociedade civil burguesa, no século XIX. Nesse período, a filosofia começa a perder valor na formação e no conhecimento do ambiente da vida humana. Isso teria ficado explícito com a filosofia hegeliana, emergente no interior dessa ascensão e iniciadora da crítica da filosofia como teoria do conhecimento. E a filosofia de Hegel não só teria disponibilizado os meios para essa destituição de valor, mas também se apresentou como sintoma do que seria uma derrocada da história da filosofia. As críticas disparadas contra o idealismo, por Marx e Engels sobretudo, trouxeram à tona o quanto a filosofia se tornou impotente para cumprir a promessa contida em seu conceito tradicional: oferecer um ganho de consciência sobre as coisas a partir do qual seria possível estabelecer racionalmente as condições mais fundamentais para uma práxis humana não arbitrária.

Conforme a visão de Adorno sobre a derrocada da filosofia, posteriormente condensada em sua *Dialética Negativa*, depois de Hegel, e com os mecanismos de dominação institucionalizados nas sociedades modernas, o pensamento filosófico já não podia mais alimentar algumas convicções antes admitidas. Uma dessas convicções seria a de que o pensar filosófico seria capaz de intervir decisivamente no processo de formação do mundo humano. Nas sociedades encampadas pela sociedade civil burguesa, que passam a se caracterizar pelo domínio da racionalidade circunscrita ao âmbito da ciência e da técnica, a filosofia já não encontrava mais lugar para servir como provedora dos referenciais fundamentais para a construção de uma sociedade humana baseada na liberdade. Nessas sociedades, a filosofia não

perdeu o direito de existir. Continuou viva, porém, sem poder mais reivindicar para si a relevância para a prática que outrora possuía, ou acreditava possuir.

Outra convicção que já não podia mais ser levada adiante é a de que poderia oferecer conhecimentos objetivos sobre a realidade que outras formas de conhecimento não poderiam. A sua pretensão à condição de ciência fica cada vez mais desqualificada com a especialização do conhecimento, com o desenvolvimento de uma cultura organizada em repartições autônomas.

Ao mesmo tempo, a sua crença de que as ciências dependiam dela para poder respaldar sua legitimidade perdeu significativamente a sua força. O que era evidente tornou-se problemático com o surgimento de novos campos de conhecimento, como, por exemplo, a sociologia e a psicologia moderna. Segundo o diagnóstico de Adorno, em "Para que ainda a Filosofia", as ciências particulares tornaram-se de tal modo independentes da filosofia que não restou à ela outra saída senão a de se converter ela mesma em uma ciência particular. Entretanto, a conversão da filosofia em ciência particular não a dignificou entre as ciências, como queria Hegel e Fichte no século XIX, mas lançou-a no século XX na condição de mero apêndice ao trabalho científico. Ela passa a servir ao trabalho científico empírico lhe fornecendo os instrumentos e preparando seu ambiente operacional. Adorno via isso como um destino inglório, uma vez que a filosofia não teria mais nada a dizer para além daquilo que podia ser validado pelos saberes científicos particulares, assentados dentro dos limites do que é o caso, do positivo. Sob esse aspecto é que o papel da crítica filosófica como análise lógica da linguagem — seu destino no território do positivismo lógico — teria se tornado suspeitoso.

O pensamento filosófico se defrontaria assim com o estancamento de sua força especulativa. Sem a especulação a filosofia perderia parte significativa de seu poder crítico, e justamente no momento histórico em que a realização do esclarecimento passa a exigir a crítica do próprio conhecimento esclarecido. Tal ação levantaria ao pensamento a suspeita de metafísico e, assim, de extrapolação do âmbito da experiência. Sob esse aspecto é que Adorno assistia a filosofia como que sendo historicamente lançada em uma situação embaraçosa; uma situação em que possui direito à existência e, ao mesmo tempo, portando uma existência que beira a insignificância.

Adorno, porém, não se mostra totalmente fatalista quanto à sorte da filosofia. E o ensaio tem a ver com isso. Pois, para ele, a atividade ensaística se insinua como uma forma de lidar com esse destino. O ensaio seria um refúgio possível para a liberdade e recolocação do pensamento filosófico no mundo. Adorno julgava que a forma ensaio seria capaz de abrigar oportunamente o pensamento filosófico no momento da perda de seu prestígio, da sua

desvalorização nas discussões sobre a práxis humana, bem como sobre o conhecimento da realidade. O ensaio proporcionaria ao pensamento filosófico a possibilidade de reingressar na história. O que não significava, a rigor, um ato de restauração do passado. A sorte já estaria lançada e o desafio que se impunha seria o de encontrar uma maneira de lidar com o destino da filosofia no interior do estado de coisas existente, desfavorável a ela. Por isso falo em recolocação, e não em restauração do significado perdido. E é nesse sentido preciso de uma recolocação da filosofia no cenário pós-hegeliano que Adorno preconiza o ensaio como *idealtypische Schreibeweise*[44] da filosofia.

2.5 **O pensamento filosófico entre a resistência e a coerção**

A resistência possível pelo ensaio à vida racionalizada não seria controversa se o próprio Adorno não tivesse diagnosticado em sua *Dialética Negativa* a impossibilidade de o pensamento conceitual existir de maneira não-coercitiva. "Sem o momento coercitivo [*Zwangsmoment*], contudo, o pensamento não poderia existir de forma alguma"[45]. Assim, uma prosa inteiramente resistente a coerções, parece não ter lugar conveniente no seio da não-liberdade. O possível seria apenas uma aproximação da liberdade. Melhor dizendo, o que se teria é um recurso em direção à emancipação do pensamento, mas não propriamente pensamento de todo resistente.

Adorno reconhece assim que, na prática, o pensamento teórico não pode simplesmente entregar-se livremente ao não-idêntico. Ele não pode naturalmente servir de palco isento de coerções no qual as coisas se apresentam de maneira não-forçada. No âmbito das relações sociais, o pensamento sempre precisa apresentar seus conteúdos de uma forma compreensível segundo certas expectativas da linguagem comunicativa. Desse modo, na exposição, ele sempre deve submeter os conteúdos que pretende apresentar aos meios discursivos que garantam sua inteligibilidade. Por isso não soa estranha a sua declaração na *Dialética Negativa* segundo a qual "os pensamentos não são de modo algum livres"[46].

Em seu manuscrito "Teses sobre a linguagem do filósofo", de 1931, Adorno declara que a pretensa inteligibilidade do discurso filosófico é o que tem garantido em geral o logro do pensamento filosófico. Por exemplo, pensamentos que partem de conceitos abstratos,

---

[44] Ibid. p. 274.

[45] ADORNO, op. cit., nota 5, p. 197.

[46] Ibid. p. 197.

como se estes tivessem valor ahistórico e tiram desse ponto de partida consequências para se entender elementos históricos. Isso seria problemático, pois esse logro só faria sentido em uma sociedade fechada, uma sociedade falsa. Quanto mais inteligível, quanto mais situado em um todo completo, mais um discurso se mostraria adaptado ao todo estabelecido, à identidade do todo. No entanto, nesse caso, ele seria sempre, segundo Adorno, ou banal ou falso. Assim, um pensamento torna-se tão mais livre quanto mais admite e denuncia a sua falta de liberdade, e quanto mais dificulta ficar exposto a qualquer apropriação simplificadora voltada para atender imediatamente questões práticas.

Isso explica, em parte, a dificuldade que os textos do próprio Adorno impõem aos seus leitores. Seus ensaios, ao serem comprometidos contra a adaptação social, e preocupados com a conformidade em relação aos objetos tratados, acabam perturbando a inteligibilidade. O abalo da inteligibilidade seria antes uma consequência da resistência à adaptação. Para Adorno, a inteligibilidade deve ter outro significado no seio da sociedade falsa. Pois no interior do seu jogo não dá mais para admitir o pressuposto idealista segundo o qual haveria conteúdos prontos que podem ser comunicados de diversos modos. O ensaio contraria a premissa idealista, pois vive da tensão entre a forma de exposição e o conteúdo exposto. Segundo afirma em uma de suas teses: "a única inteligibilidade legítima da linguagem filosófica hoje é a da fiel consonância com as coisas pensadas, bem como o fiel emprego das palavras em conformidade com o estado histórico da verdade que nelas reside"[47]. Assim, um pensamento é tão mais verdadeiro quanto mais admite que tem de se mover na inverdade do todo e não toma o todo como parâmetro de sua autenticidade. Ao não servir ao existente é que ele aponta para uma práxis verdadeira.

Logo, o pensamento que não parte do absoluto, que não se pauta mais em realidades abstratas, parece não poder também apresentar o concreto de modo totalmente livre de pré-determinações. A liberdade do pensamento residiria então na resistência à totalidade que invade a esfera do particular, reificando a consciência individual e enfraquecendo os dispositivos de reação às imposições do todo social. A resistência, no entanto, depende da formulação da essência do coletivo presente em cada indivíduo, da oposição do indivíduo em relação ao todo, dos momentos de sua não-adaptação. Aqui começa a ficar mais claro o significado de liberdade do pensamento no ensaio. Ela parece ter a ver com não-servidão do sujeito individual. O modo pelo qual Adorno entende o ensaio como forma de expressão livre apresenta o ensaísmo como pensamento concretizado que não se presta facilmente à

[47] Id. Thesen über die Sprache des Philosophen. In: _____. *Philosophische Frühschriften*. Frankfurt: Suhrkamp, 1986, p. 368.

apropriação, à resolução fácil e simplificação dos problemas; nos ensaios os enunciados do pensamento se encontram encadeados de tal modo que não se deixam isolar e capturar sem algum grau de destruição.

Percebe-se aqui que uma das determinantes-chave na preconização de Adorno de um pensamento filosófico livre, possível através do ensaio, é a resistência à servidão, a não-conformação ao que é positivo, ao dado. E essa é de fato uma das obstinações de Adorno: viabilizar um pensamento que seja radicalmente negativo, no sentido de desviante em relação a que já é, ao dado. Sua liberdade reside então no desvio.

É preciso, no entanto, entender essa postulação radical da negatividade do pensamento como vinculada ao ganho que ela pode trazer à experiência subjetiva dos objetos. Pois é assim que Adorno a justifica. Ele estabelece de maneira enfática uma ligação forte entre ampliação da experiência subjetiva e não-adaptação ao dado. Vejamos isso a seguir.

2.6 **Experiência e ensaio**

Adorno acredita que uma das consequências mais deletérias da racionalidade subjugada ao plano da ciência e da técnica é o fato de tornar os sujeitos cada vez mais inaptos à experiência. Esta experiência passa a se realizar sempre através de uma "camada estereotipada"[48], de um filtro. É assim que Adorno apresenta o problema do empobrecimento da experiência em seu debate sobre o sentido da educação com Hellmut Becker, na rádio de Hessen em 1966. O enriquecimento da experiência nos sujeitos estaria ligado a uma ação de resistência a essa camada, que deveria ser promovida pela educação, sobretudo em nome da maioridade dos sujeitos, de sua autonomia (e Adorno compreendia que esse deveria ser o propósito da educação). A educação tinha por meta contribuir para a "reanimação da aptidão a realizar experiências"[49], mas somente na medida em que ela mesma não cai vítima da ideologia.

É possível pensar que Adorno via a filosofia como tendo ainda uma potência formativa nesse sentido: de um tornar aptos os sujeitos para realizarem experiências para além das camadas estereotipadas. Aptos, portanto, para o novo; o que seria possível então sob a forma do ensaio.

---

[48] Id. Educação - para quê?. In: _____. *Educação e Emancipação.* São Paulo, Paz e Terra, 2006, p. 148/149.

[49] Ibid. p. 149.

A articulação e exposição do pensamento em ensaios parece ser o meio próprio para essa aptidão para realizar experiências não pré-condicionadas pelo todo social. O ensaio colocaria a filosofia nas condições de uma atividade prática, sem, entretanto, atrelá-la à práxis dada. Em meio ao estado de coisas existente, a filosofia ensaisticamente formulada ganharia aí uma significação, que parece ter mais a ver com a formação dos sujeitos em sua individualidade, com o desenvolvimento de sua capacidade de ter experiências, do que com a determinação dos limites da experiência possível. O ensaio se mostra capaz de restituir à filosofia um uso emancipatório da razão, ainda que no âmbito dos sujeitos individuais.

O problema é que as experiências que escapam às camadas estereotipadas, segundo Adorno em "Educação – para quê?", dificultam a "orientação existencial" em um mundo administrado. A dissolução dos mecanismos de repressão e das formações reativas que deformam os sujeitos, tornando-os inaptos às experiências, é dificultada porque provoca inevitavelmente uma oposição ao existente, o que compromete a orientação no mundo do sujeito. Isso justificaria o comportamento hostil que se tem em relação a experiências novas, já não autorizadas culturalmente, o que seria para Adorno típico no mundo administrado. Sob esta perspectiva seria possível ver também como o ensaio soa anacrônico no presente, embora necessário do ponto de vista da emancipação em relação à consciência reificada.

De todo modo, apesar da dificuldade que acarreta à adaptação ao mundo, Adorno nunca abandonou a convicção de que o pensamento filosófico deve conduzir ao aumento da aptidão em realizar experiências para além das formatações estabelecidas pelo todo das organizações sociais regidas por um princípio identificante. Rolf Wiggershaus percebeu isso quando disse que Adorno visava uma "filosofia que aumentasse a racionalidade do sujeito conhecedor até torná-lo sensível às estruturas das coisas, uma filosofia para a qual o aumento da racionalidade significasse a capacidade de captar a racionalidade das coisas"[50]. Em outras palavras, uma filosofia que criasse as condições para experiências novas no contexto histórico em que as condições objetivas restringem a experiência ao que é formulado pela ciência e pela técnica. Os ensaios seriam capazes de trazer à tona o novo, visto que, por sua índole crítica, resistem a assimilar a tudo o que é imposto desde o exterior. Na resistência dariam supostamente voz ao que permanece sem voz. O que propõe então é a ideia de uma oposição criativa, ainda que resista a uma ideia de criatividade como originalidade positiva.

[50] WIGGERSHAUS, Rolf. *A Escola de Frankfurt*: História, desenvolvimento teórico, significação política. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002, p.567.

3 O ENSAIO E A LIBERDADE DO PENSAMENTO FILOSÓFICO

3.1 Liberdade como não-servidão

No momento da perda da significância da filosofia para o conhecimento e formação do ambiente da vida humana, Adorno defende que a filosofia assuma a sua sorte como ponto de partida para sua recolocação no mundo. Sob a forma de ensaio ela deliberadamente se apresenta sem préstimo à obtenção daquilo que seria tradicional: ofertar uma visada sobre o todo, uma contemplação da verdade. Pois "no ensaio enfático o pensamento desenreda-se da ideia tradicional de verdade"[51]. Como o ensaio nunca "começa com Adão e Eva, mas com aquilo sobre o que deseja falar"[52] e só "diz o que lhe ocorre dizer e termina quando sente ter chegado ao fim, e não quando mais nada resta a dizer"[53], enquadrando-se, por isso, "entre as práticas sem propósito (*Allotria*)"[54], ele parece oferecer a forma da não-servidão do pensamento. Nessa não-servidão é que o ensaio viabilizaria o pensar livre.

Curiosamente, o ensaio não cria as condições para a liberdade do pensamento filosófico pela mera resistência contra a sua perda de valor. Antes, ele o faz a partir do abandono deliberado a essa perda. O pensamento filosófico, através do ensaio, já admite de antemão que não serve aos propósitos estabelecidos e justamente por isso se exime da subserviência ao existente. Nessa condição nega o encanto do *status quo*, recolocando-se em meio ao estado de coisas existente, mas de um modo que se subtrai à cumplicidade em relação ao existente. Porém, no momento em que se subtrai desmarcara simultaneamente a falsidade do todo e o que se veste como verdade. Através de sua sincera modéstia, o ensaio acentua o contorno das falsas pretensões. O pensamento filosófico se torna assim, a um só tempo, de uma maneira intrigante, livre da servidão e crítico em relação à racionalidade dominante. Transforma, portanto, o que é tido por real.

3.2 Liberdade e autodeterminação do pensamento

Percebe-se então que o ensaio, dentre as formas possíveis de exposição do pensamento conceitual, seria a mais generosa, a que ofereceria maior ganho em termos de despojamento e

---

[51] ADORNO, op. cit., nota 39, p. 19.

[52] Ibid. p.10.

[53] Ibid. p.10.

[54] Ibid. p.10.

amplitude da experiência. E na perspectiva de Adorno não seria apenas uma maneira de pensar sem constrangimentos, mas a realização possível da liberdade no pensamento, mesmo admitindo a impossibilidade de um pensamento inteiramente livre. Como observou Wiggershaus: "para ele, o ensaio era a forma do pensamento livre"[55].

Porém, essa liberdade não pode ser confundida com autodeterminação. Adorno compreendia ganho de liberdade com ganho de independência do sujeito em relação àquilo de que fora persuadido, segundo Descartes, "pelo exemplo e pelo hábito"[56]. Pensamento livre não significa pensamento livre de erros e ilusões "que podem ofuscar nossa luz natural e nos tornar menos capazes de ouvir a razão"[57]. Por isso, não prega uma separação conveniente entre forma e conteúdo, a partir da qual o pensamento lograria eximir-se dos enganos condicionados pela experiência concreta. Nesse ponto faz questão de se opor a Descartes em seu projeto de pôr a razão num bom caminho, em que a ilusão é evitada, em que o pensamento não se deixa determinar por nada que lhe seja estranho. Sua esperança em relação à liberdade do pensamento não coincide com a esperança cartesiana em não se deixar tragar pelo mar das incertezas. De todo modo, há nele a preocupação com a alienação a ser evitada, bem como alguma esperança em recolocar o pensamento filosófico nos trilhos do processo da *Aufklärung*, considerando que sua filosofia ainda se presta a enfrentar os mitos que enfeitiçam a razão. Ao condenar a reificação da consciência, na qual a realidade é vista sempre como repetição de eventos arquetípicos, ele condena já qualquer regressão ao mito. Nesse sentido, pode-se cogitar que atividade filosófica teria para Adorno uma finalidade terapêutica, ainda que de um modo distinto de Wittgenstein ou Husserl, estes ligados à tradição cartesiana. Isso, porém, será tratado mais a frente. Continuo, por agora, no tópico da liberdade e da autodeterminação do pensamento filosófico.

3.2.1 Unificação total entre pensamento e pensado

A liberdade do pensamento em Adorno, portanto, não tem a ver com a liberdade do pensamento em Descartes. Isso quer dizer que Adorno não exige para o pensamento uma melhor definição de seus procedimentos, a autocertificação desses procedimentos. Pelo menos não mediante o estabelecimento de regras e princípios bem fundamentados, bem assentados

[55] WIGGERSHAUS, op. cit., nota 50, p. 572.

[56] DESCARTES, René. *O Discurso do Método*. São Paulo, Martins Fontes, 1996, p. 14.

[57] Ibid. p. 14.

em critérios seguros, capazes de preveni-lo de incursões a lugares obscuros e ininteligíveis. Adorno não preconiza o desvencilhamento do sujeito do mundo em nome da liberdade da razão, da sua auto-suficiência. Quanto a isto, Adorno mostra que digeriu bem a crítica de Hegel na *Fenomenologia* à noção de pensamento filosófico como construção pura e exterior ao conteúdo, como "conversa raciocinante"[58], em que se obtém "liberdade [desvinculada] do conteúdo"[59]. O que para Hegel reduziria o pensamento "a um esquema sem vida, a um verdadeiro fantasma"[60]. Ao contrário disso, o pensamento livre visado por ele demanda sua realização como pensamento vivo, não desvinculado do concreto, dos exemplos, dos costumes, não alienado de seu conteúdo objetivo, da experiência pessoal.

Por outro lado, Adorno também nunca considerou a possibilidade de uma unificação total sem arestas entre pensamento filosófico e seus conteúdos. Como declarou em suas "Observações sobre o pensamento filosófico", conferência de 1964, dedicada ao aniversário de 70 anos de Marcuse: "decerto que, tanto no conhecimento pré-filosófico quanto na filosofia, nada se faz sem certa independência do pensar diante da coisa"[61]. Ele até creditava à independência em relação ao pensado uma vantagem para o pensamento filosófico que não podia ser desprezada. E isto sobretudo contra os esforços que no interior da filosofia podiam vir a preconizar qualquer tipo de unidade harmônica entre sujeito e objeto. Segundo Martin Jay, em seu livro sobre Adorno:

> apesar de todo o interesse pessoal com relação ao poder libertador da lembrança, que compartilhava com outros membros da Escola de Frankfurt, Adorno se recusava firmemente a sucumbir a qualquer espécie de nostalgia relativa a uma era pré-histórica de plenitude e harmonia. Embora fosse essa a visão do jovem Lukács de uma totalidade épica da Grécia homérica, a noção heideggeriana de um Ser hoje tragicamente esquecido, ou mesmo a fé de Benjamin numa unidade pré-temporal e adâmica entre nome e coisa [nomeada], Adorno permaneceu profundamente cético quanto a toda restauração de uma unidade pré-reflexiva.[62]

Assim, malgrado as perdas na dissolução da unidade primordial entre homem e natureza, a esperança pela reunificação harmônica das partes seccionadas significaria "perda da capacidade de reflexão"[63], o que seria o cerne da própria atividade filosófica. Pois o

---

[58] HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 54.

[59] Ibid. p. 60.

[60] Ibid. p. 55.

[61] ADORNO, T.W. Anmerkungen zum philosophischen Denken. In: _____. *Stichworte - Kritische Modelle 2*. Frankfurt: Suhrkamp, 1986, p. 599.

[62] JAY, op. cit., nota 2, p. 59.

[63] Ibid. p. 60.

pensamento, ao defender a identidade imediata entre os conceitos, os meios do pensamento, e seus conteúdos, o não-pensamento, pregaria a sua própria extinção.

Por esse motivo, Adorno não postula qualquer unificação entre pensamento e pensado. "Foi graças a ela [a independência] que o aparato lógico realizou um inestimável salto em relação à consciência primitiva. No âmbito deste aparato é que se multiplicou substancialmente a força de esclarecimento, que foi o traço distintivo da tendência histórica do desenvolvimento da filosofia"[64]. Ele admitia assim que a abstração do pensamento em suas formas de proceder *a priori* não poderia ser irrestritamente condenada, tendo em vista a função desempenhada para o próprio desenvolvimento das possibilidades críticas do pensamento filosófico.

De todo modo, isso não eximiu o pensamento de um destino que, em sua perspectiva, teria sido trágico. A separação uma vez radicalizada, tendo em vista maior eficiência do pensamento em apreender e expor de modo claro e inteligível seus conteúdos, em nome de uma boa ordenação racional, levou a autonomização a coagular-se em "método autocrático [*selbstherrlichen Methode*]"[65]. E deve-se entender por método autocrático todo procedimento de regulação prévia estabelecido em prol de uma fundamentação radical do pensamento (o método no sentido cartesiano).

Além disso, Adorno entendia que o método voltado à fundamentação radical não havia conferido à filosofia uma condição melhor para se estabelecer como ciência capaz de contemplar o todo. Antes, fez com que a filosofia sucumbisse como vítima da coisificação, por determinar como fonte do conhecimento da realidade o mundo socialmente estabelecido e sua estrutura ideológica dominante. Pois o método, tal como inaugurado por Descartes, toma o já dado como campo ao qual o pensamento tem de se limitar. Ele já seria assim tão reducionista quanto a lógica dos positivistas, para os quais o que interessa são os fatos. Isso embargaria a especulação, o errar por caminhos não autorizados.

O problema é que, uma vez coisificado, o pensamento filosófico negligencia a dependência que o sujeito tem de seu objeto. O sujeito deixa de ter em conta que ele mesmo é objeto. Esquece de que está submetido ao outro segundo a relação que o outro lhe determina. Assim, o método de tipo cartesiano, ao aspirar viabilizar para a filosofia um meio adequado de fundamentação de seus enunciados, acaba se transformando em atividade suspeita de

[64] ADORNO, op. cit., nota 61, p. 599.

[65] Ibid. p. 599.

arbitrariedade, o que a torna objeto de crítica. A redução racionalista exige da razão uma autorreflexão crítica, pois somente assim é que a razão é capaz de se autoremediar.

E com a coisificação, o que ocorre é um definhamento do poder de reflexão da razão. A razão fica paralisada em um circuito fechado. E se Adorno ainda aposta na dialética é porque enxerga que através dela seria possível injetar no movimento da razão um dinamismo que é congelado no fechamento sistemático. A dialética é assim como que um antídoto à coisificação. Todavia, sobre a dialética como jogo a ser jogado pela razão teórica falo mais adiante. Por agora, continuo na questão sobre a separação entre pensamento e pensado.

3.2.2 A primazia do objeto

A filosofia de Adorno não se mostra exasperada somente pelo distanciamento do pensamento formalizado em relação ao pensado, que se converte então meramente em objeto do conhecimento e é esquecido como instância de provocação do próprio pensamento. Também porque o próprio sujeito pensante torna-se dispensável diante dessa formalização. Sem a necessidade de referência no pensamento puro àquilo que é experimentado particularmente, a experiência concreta subjetiva torna-se antes empecilho à determinação da objetividade. Pois o que é visto como produtivo no ato de pensar filosoficamente é apenas a produção de uma perspectiva unívoca sobre o todo. Assim, a iniciativa de Descartes de pensar por si mesmo, a partir de observações pessoais, malogra justamente na formulação do método a partir de axiomas. Pois sua motivação é a busca de certeza livre de dúvidas, do resultado gerado pela fundamentação última, da perspectiva clara e distinta, o que implica a supressão do sujeito em sua experiência individual (o contrário de sua ampliação). A experiência particular concreta é já dada como o que deve ser superado na busca pela contemplação do todo. Nessa ótica, Descartes dá continuidade ao idealismo platônico.

Mas Adorno não hesita em considerar que o pensamento produtivo, o que merece ser pensado — aquele que estabelece algo no mundo e que não quer ser meramente passivo — só é possível na medida em que é produzido a partir de algo que não é pensamento. A produção insinua-se sempre mediante um ato de reação. Para criar, o pensamento filosófico precisa necessariamente ser afetado. Deve agir, por isso, sem destruir o que lhe afeta, deixando-se desdobrar a partir daquilo sobre o que se dobra. Caso não faça isso, mata o que lhe dá vida. Sobre isso Adorno afirma:

> onde ele [o pensamento] é realmente produtivo, onde é criador, ali é sempre também um reagir. A passividade está instalada na medula do ativo, é um constituir-se do Eu no não-Eu. Daí ainda se irradia alguma coisa para a configuração empírica do pensar filosófico. Para ser produtivo precisa sempre se deixar determinar pela sua coisa. Essa é a sua passividade. Seu esforço se confunde com sua capacidade em reagir.[66]

Desse modo, pensar filosoficamente de maneira produtiva não significa conduzir-se de acordo com regras e princípios que validem os resultados do pensar como sendo radicalmente fundamentados. Quer dizer antes agir de modo a recepcionar bem aquilo que lhe escapa; considerando que o que lhe escapa, o faz devido à legalidade que ele tem de obedecer para satisfazer à exigência de certeza. Assim, caso não recepcione bem o que se subtrai às regras operacionais de segurança, estas acabam ganhando ascendência tirana sobre o pensamento. E o que se afirma é antes a forma de dizer com correção e eficácia, o método, e não o outro do ato de pensar. Concede-se primazia ao sujeito, cujo discurso será tão mais cristalino quanto mais não permite que o não-totalizante da experiência pessoal insinue-se no próprio discurso. Com isso, o que o sujeito revela acaba sendo sempre o que ele mesmo estabelece do alto de sua onipresença como sujeito autossuficiente.

Mas a consideração de sua onipresença só é possível mediante o esquecimento de que ele mesmo é *em um mundo*. O pensamento filosófico se realiza sempre em um mundo culturalmente dado, realidade que o torna possível de uma determinada forma. Isso torna suspeitoso todo e qualquer pensamento que se dignifica como filosófico mas pretende começar do zero, de um ponto aquém ou além do mundo objetivamente constituído, da história. Segundo Adorno, todo sujeito já está entregue a algo que tem primado em relação a ele; aí reside o conceito adorniano de primazia do objeto.

> Como ato subjetivo o pensar deve entregar-se primeiro à coisa, onde ele, tal como foi ensinado por Kant e pelos idealistas, constitui ou até mesmo produz a coisa. O pensamento depende dela mesmo ali onde o conceito de uma coisa lhe é problemático e onde o pensar se propõe primeiro a instituí-la. Mal se pode oferecer um argumento mais forte em prol da frágil *primazia do objeto*, que se torna compreensível somente na mútua mediação entre sujeito e objeto, do que o argumento segundo o qual o pensar precisa se acomodar a um objeto até mesmo quando não o possui, até nos momentos em que pretende estabelecê-lo.[67]

O pensamento filosófico depende assim sempre de uma entrega prévia à coisa, mesmo quando a coisa é estabelecida por ele mesmo. Ele não pode ser prévio a ela, tal como nos faz crer a ideia de um pensar puro. Pensar é sempre pensar em algo pré-estabelecido pelo objeto ao sujeito como objeto. Deve-se estar persuadido da coisa para pensá-la. Seria ilusória então a noção que a verdade vem ao pensamento do exterior e que ele pode vir a ser idêntico a ela;

---

[66] Ibid. p. 601.

[67] Ibid. p. 601-602.

que essa verdade está dele separada como algo desconhecido. "A figuração de alguém que se senta e 'medita sobre algo', a fim de explorar o que ainda não sabe, é tão oblíqua quanto a contrária, a das intuições que vem voando"[68].

Para Adorno, o pensamento opera então sempre topando com alguma coisa ou com formulações já dadas, e são elas que lhe proporcionam seu momento passivo. A máxima posta ao pensamento se formula então desse modo: "não se deve pensar sem rumo, mas em algo"[69]. A objetividade do pensamento filosófico está apoiada assim nesse algo, que, em última instância, viveria nos textos postos ao filósofo a serem interpretados e criticados. Assim, o algo sobre o qual pensar é sempre um objeto culturalmente pré-formado pelo espírito. "Textos para interpretar e para criticar é que sustentam a objetividade do pensamento"[70]. O que deve ser entendido como mais do que somente textos filosóficos, e mesmo mais do que textos escritos. Ou seja, tudo o que é culturalmente tecido corresponde à objetividade do pensamento. Nesse tecido é que os rumos dos pensamentos devem ser traçados.

3.2.3 Pensamento filosófico, identidade e *mimesis*

Voltemos então ao problema da identidade no interior mesmo dessa crítica do conhecimento.

A posição adorniana que defende uma forma de pensar capaz de se entregar ao culturalmente dado enfrenta de maneira contundente a obstinação pela produção da identidade na filosofia. É uma posição que já parte da convicção, na esteira da autoreflexão do conhecimento racional de Nietzsche, de que a produção da identidade não revela propriamente a verdade. Antes, falsifica a realidade em sua riqueza qualitativa, uma vez que reduz tudo o que não é idêntico ao idêntico. Isso permite criar a imagem de uma realidade homogênea, e assim fixá-la como verdade, e não desvelar a verdade. Para Nietzsche, essa redução seria um artifício para predispor aos sujeitos a realidade como algo controlável e assim um lugar possível para a sobrevivência da espécie. O conhecimento por conceitos, seguindo a lógica da identidade, implica por isso uma redução: a da coisa ao sujeito; o que significa impor à coisa o poder do sujeito, de modo a tornar possível a vontade da espécie sobre a realidade. O conhecimento identitário aparece então como um instrumento de poder,

[68] Ibid. p. 607.

[69] Ibid. p. 607.

[70] Ibid. p. 607.

de dominação. No núcleo do conhecimento conceitual identitário há uma vontade de transformar tudo o que não é conceito em conceito, e assim viabilizar a própria dominação da diversidade do real.

Adorno tinha então que a obediência à lógica da identidade envolve um sacrifício de conteúdos e experiências reais, pelo simples fato de não se encaixarem na lógica identitária em que operam os conceitos. Por isso, em sua crítica epistemológica se revela explicitamente a aspiração de trazer de volta para a esfera da abstração conceitual, pela negação da identidade entre conceito e coisa, o momento mimético da reflexão, a capacidade de reproduzir os aspectos sensíveis da coisa e se fazer semelhante a ela em sua imediatez sensível, tal como na expressão artística. A abstração conceitual, refletindo sobre si mesma, revela o quanto está enraizada em um impulso de dominação, que é mais falsificador do que propriamente revelador da verdade.

Contudo, a abstração conceitual não pode simplesmente deixar de lado a lógica da identidade. Adorno não defende uma entrega insuspeitada à imediatez sensível da coisa. Esse inclusive foi um dos pontos cruciais de divergência entre ele e Benjamin. Em todo apego irrefletido à coisa emerge sempre a desconfiança de que ali falta distanciamento crítico, ou pelo menos de consciência acerca da mediação conceitual necessária para apreendê-la. O resgate do momento mimético para a reflexão conceitual abstrata não significa, portanto, que a filosofia devesse romper radicalmente com o pensar identificante. É no âmbito do próprio pensar identificante, e mediante a sua autoreflexão crítica, que se abre a possibilidade da abstração conceitual acolher o que se furta aos conceitos em sua construção abstrata identitária: os conteúdos e as experiências particulares do sujeito. Isso porque pela autorreflexão crítica se abrem brechas para o extravasamento do ímpeto expressivo do sujeito, vedado na redução lógica do não-idêntico ao idêntico. Assim, a própria abstração conceitual detém o poder de ir além dela mesma e expressar o que se põe ao largo de seu impulso identificante. No interior da própria lógica da identidade seria possível dar voz ao não-idêntico, ajudá-lo a ganhar expressão, possibilitando a redenção daquilo que foi recalcado pelo impulso à identificação. E como a filosofia não pode deixar de ser conhecimento pelo conceito – ela não pode se articular e expor por cores ou sons, por exemplo – só resta a ela trabalhar em torno de seu elemento expressivo primaz: a linguagem.

Poder-se-ia dizer: tudo o que ganhou lugar na esfera da linguagem, e está nela mediado, se apresenta ao pensamento como conteúdo de pensamento. E sendo no interior da linguagem que o pensamento filosófico pode e tem de se realizar, fica então em cheque, na perspectiva de Adorno, a própria noção tradicional de verdade. E um dos traços mais

característicos do pensamento adorniano é a sua noção de que a verdade é o que é estabelecido na linguagem e não algo em si encontrado para além da linguagem. Por isso sua crítica do conhecimento não se separa de uma crítica da linguagem.

*

O olhar sobre a linguagem é uma das mais fortes influências de Benjamin sobre Adorno; influência que se expressa sobretudo em seus primeiros textos filosóficos, especialmente em "Teses sobre a linguagem do filósofo". Voltando rapidamente a esse texto, devo lembrar que Adorno desenvolve uma contundente crítica do idealismo, sobretudo com respeito à disjunção que lhe seria típica entre forma e conteúdo da linguagem filosófica. Ele aponta essa separação radical como responsável por uma mentalidade, presente inclusive na nova ontologia, na qual as palavras, e os conceitos que expressam, parecem poder ser tomadas para além da história, em sua verdade supra-histórica. Assim pode-se supor uma liberdade do filósofo em relação à história. Mas ela é ingênua, posto que sua liberdade só se dá na "possibilidade de sua configuração conforme o impulso de verdade que há nelas"[71]. Nesse caso, os filósofos não poderiam nem pensar as palavras como algo preestabelecido, nem inventar palavras. Restaria a eles apenas proceder dialeticamente em relação à linguagem, de modo a conseguir pela linguagem uma configuração capaz de entrelaçar dialeticamente conceito e coisa em uma unidade não identificadora. Aí se revela a posição crítica de Adorno em relação às filosofias que operam por demarcação de conceitos abstratos invariáveis, fundando-se na codificação histórica, supondo poder aí encontrar um valor em si a partir do qual o pensamento gera um conhecimento genuíno. Daí deriva a posição crítica de Adorno em relação ao pensamento como sistema organizado. A suposição de que o sistema seria capaz de oferecer uma perspectiva unívoca sobre o real seria, no fundo, fruto de um interesse em se apoderar do real como um todo, de lançar sobre ele uma rede que permita sua plena captura.

3.3 **Pensamento e atividade consciente**

Levando em consideração o que foi dito na seção 2, podemos concluir que pensar livremente para Adorno não significa pensar à toa. Por isso, o pensamento não deverá se comportar, ao se ver livre, como nos termos de uma livre associação — o expediente da

[71] Id., op. cit., nota 47, p. 369.

psicanálise — onde a especulação atua desligada da reflexão. Em *Minima Moralia* Adorno adverte que tal separação não faria bem à própria especulação. E segundo ele, na *Dialética Negativa*, a filosofia não poderia abdicar de forma alguma da especulação, ainda que devesse recusar seu sentido idealista[72]. Pois sem a reflexão, a especulação "ou se degrada na repetição erudita de esquemas filosóficos passados, ou degenera no distanciamento dos fatos tornados cegos, no palavrório sem compromisso com nada e ninguém das visões de mundo privadas"[73].

Sem a reflexão o pensamento não se torna livre, mas antes inócuo. E, para Adorno, algo pior advém disso. Sendo mera repetição esquemática ou isento de compromisso — sendo especulação sem reflexão — acaba sucumbindo facilmente à condição de objeto ao pensamento científico. E aqui ele teria em mente a ontologia fundamental em relação ao positivismo lógico.

> Ao mesmo tempo em que o pensamento se lança em lembrar suas origens inconscientes através do esquema administrativo da análise, ele esquece de ser pensamento. Ele abdica de ser juízo verdadeiro para tornar-se matéria neutra. Ao invés de impor a si o trabalho do conceito, a fim de se tornar potente, ele confia a si impotente ao tratamento prescrito pelo doutor, que aliás já sabe tudo[74].

Como lembra Adorno em suas "Observações sobre o pensamento filosófico", em Kant o pensamento aparece sob o epíteto de espontaneidade. Kant contraria assim a asserção do senso comum de que o pensamento seria a experiência de um agir esforçado; distinto, portanto, das intuições e impressões, que seriam consagradas aos indivíduos sem a necessidade de esforço. Kant não teria equiparado então o pensamento à atividade consciente. "As operações normativas, constitutivas do pensar, não são o mesmo que os atos do pensar no interior do mundo já constituído"[75]. Os atos do pensamento se apresentam inclusive de maneira oblíqua para a autoconsciência. Os pensamentos seriam sempre passivos, mas somente sob o aspecto de que estão submetidos a representações de fatos que não podem substituir pelas representações de mais ninguém.

O pensamento seria espontaneidade apenas no interior de um mundo já dado, uma atividade que só ocorre em meio a uma passividade. Pois fatos já lhe são colocados em seu ponto de partida.

---

[72] Id., op. cit., nota 5, p. 27.

[73] Id. *Minima Moralia.* Frankfurt, Suhrkamp, 1986, p. 76.

[74] Ibid. p. 77.

[75] Id., op. cit., nota 61, p. 600.

> Um fato se encontra na unidade da consciência subjetiva e, com efeito, na consciência pessoal; e assim, com todas as dificuldades que isso implica, minha representação é insubstituível pela de qualquer outro. Ninguém pode reproduzir em sua capacidade de imaginação a dor alheia[76].

O *Eu penso* se mostra, portanto, como algo passivo. A atividade do pensar não deve ser tomada por isso meramente como um agir sobre algo a ela externo. E por esse motivo não poderia cogitar poder contar em sua conduta com instrumentos metodológicos eficazes e seguros. O pensamento é ativo somente no interior de uma passividade. Há, no entanto, para ele uma aparência de independência em relação às coisas. E assim ele se prontifica a agir. Mas sua ação seria impossível se já não estivesse ligado àquilo sobre o que pensa. "Pensar, no sentido convencional de atividade, é apenas um dos aspectos da espontaneidade, e nem seria o central, localizado, a rigor, somente no âmbito do já constituído, no que corresponde ao mundo das coisas"[77].

Assim sendo, o risco ao se desligar radicalmente o pensamento do pensado é o de incorrer na perda do que é essencial ao pensamento: aquilo mesmo que não é pensamento. "O pensar não se esgota nem no processo psicológico nem na lógica formal pura intemporal. É um modo de comportamento em que é imprescindível a referência àquilo com o que se relaciona"[78]. A possibilidade da liberdade do pensamento demanda assim a reformulação do conceito de pensamento e não a formulação de um método através do qual ele poderia se colocar livre do erro. Um novo conceito deve salvá-lo da condição de atividade construtiva consciente, como construção lógico-formal, dedutiva ou indutiva. O seu bom conseguimento, a sua realização não arbitrária, deve exigir mais do que o atendimento às normas de validação de sua construção. Deve ser tomado antes em relação à sua capacidade em não se distrair da coisa pensada. Por isso, "o momento ativo do comportamento pensante é a concentração"[79].

3.3.1 Concentração

O que deve comandar o pensamento então seria a concentração em torno do pensado. Seria uma passividade e não normas prévias de conduta. Adorno afirma que a paciência é a principal virtude do pensamento. Pensar livremente requer que se olhe demoradamente. E para que essa demora sobre o objeto se torne possível, esse olhar deve se esquivar da tentação

[76] Ibid. p. 600.

[77] Ibid. p. 600.

[78] Ibid. p. 602.

[79] Ibid. p. 602.

de forçar o objeto ao sujeito. Ativamente ele deve se colocar de maneira passiva, de modo a liberar a experiência embargada pelo próprio sujeito que, ao pensar, formaliza-a e suprime o conteúdo. Em "Sobre Sujeito e Objeto" Adorno diz:

> o conteúdo objetivo da experiência individual não é produzido através do método da generalização comparativa, mas antes pela dissolução do que intimida essa experiência, enquanto não livre, de abandonar-se ao objeto sem reservas, tal como as palavras de Hegel, com a liberdade que distende o sujeito cognoscente até que se perca no objeto, ao qual está relacionado em virtude de seu próprio ser objeto.[80]

Assim, se há esforço, ele deve ser o de combater o hábito que nele se solidificou: o de tecer véus ao redor de seus objetos e assim lê-los nesses próprios véus que os recobrem. Adorno defende assim que o pensamento deve agir, antes de qualquer coisa, em conflito consigo mesmo. "O esforço do conhecimento é, preponderantemente, a destruição de seu esforço habitual, a violência contra o objeto. Seu conhecimento aproxima-se do ato quando o sujeito rasga o véu que tece em torno do objeto"[81].

E que torna isso possível é a confiança na experiência pessoal. Essa confiança, que contraria de certa forma a filosofia tal como foi sugerida desde Platão — como teoria, contemplação da verdade em seu sentido eterno e imutável, através da abstração conceitual e superação da experiência concreta — seria a precondição para se rasgar os véus que recobrem os objetos. "Ele só é capaz disso quando, com passividade sem ansiedade, se confia à sua própria experiência"[82]. Adorno defende então um sujeito conhecedor que seja como que um agente do objeto. Por isso, o problema da certeza da apreensão da verdade pelo sujeito, obtida pela supressão do contingente, não se coloca para ele em nenhum momento. Quer dizer, exceto como objeto de crítica, como *pathos* a ser superado. Se ele pensa em método nunca é como o que viabiliza o conhecimento do todo, da verdade, mas antes como o que embota a experiência, o que anula o sujeito como agente livre e o que violenta o objeto. "O pensar não deve reduzir-se ao método, a verdade não é o que resta após a eliminação do sujeito. Ao contrário, este deve manter consigo toda sua inervação e experiência na observação da coisa para, segundo o ideal, perder-se nela"[83]. Pensamento aqui está relacionado à ausência de controle prévio na apreensão do objeto. Ficaria até difícil falar em apreensão do objeto, pelo

---

[80] Id. Zu Subjekt und Objekt. In:_____. *Stichworte*: Kritische Modelle 2. Frankfurt: Suhrkamp, 1986, p. 752.

[81] Ibid. p. 752.

[82] Ibid. p. 752.

[83] Id., op. cit., nota 61, p. 602.

menos no sentido de capturá-lo. O pensamento livra-se de apreendê-lo e desse modo permite sua expressão. O pensado se mostra no pensamento, quando este não se prontifica a capturá-lo.

Liberdade de pensamento pode ser vista aqui então não somente como não-servidão ao *status quo*, mas também como revogação da exigência de um método previamente estabelecido. Portanto, a liberdade em relação ao existente atua em conjunto com uma ação de concessão de liberdade aos objetos do pensamento. E assim termina Adorno a suas "Observações":

> a resistência que o pensar filosófico poderia opor à decadência da razão consistiria em, sem nenhuma consideração pela autoridade constituída, sobretudo das ciências do espírito, mergulhar nos conteúdos objetivos para perceber neles e não por cima deles o conteúdo de verdade neles inscrito. Isto seria, hoje, liberdade de pensamento. Verdadeiro seria este no momento em que, liberado da maldição do trabalho, descansasse em seu objeto.[84]

3.3.2 Objeto posto e infinitamente exposto

Sobre o objeto do pensamento ainda seriam relevantes mais algumas palavras. O que se pode perceber até aqui é que a realização do pensamento filosófico efetivamente livre da servidão depende de ações análogas a imersões naquilo sobre o que pensa. E esses mergulhos devem ocorrer na direção daquilo que é heterogêneo ao pensamento, de um modo que não reduza o heterogêneo "a categorias pré-fabricadas [*vorgefertigte Kategorien*]"[85]. Corresponde assim a um comportamento que "tem em vista a exposição integral ao outro"[86]. Pensar filosoficamente com liberdade em Adorno deve ser entendido então como pensar sem recorrer a uma autoridade, e sem proceder de modo autoritário em relação aquilo sobre o que se pensa. Posição que tende ora a tomar por objeto o que se apresenta como resíduo desprovido de sujeito (a posição típica do positivismo científico) ora como o que é meramente posto pelo sujeito (a posição típica do idealismo e da ontologia). Adorno considera que em lugar da autoridade a filosofia deveria tomar consciência de que "a objetividade só pode ser descoberta por meio de uma reflexão sobre cada nível da história e do conhecimento, assim como sobre aquilo que a cada vez se considera como sujeito e objeto, bem como sobre as mediações"[87].

---

[84] Ibid. p. 607.

[85] Idem, op. cit., nota 5, p. 24.

[86] Ibid. p. 24.

[87] Id., op. cit., nota 80, p.752.

Não faria sentido então para Adorno falar nem em um método infalível, capaz de regular o caminho para o conhecimento do todo, da verdade, de maneira definitiva e desimpedida de falhas, nem em fundamentos últimos como ponto de partida para o ato de pensar. Objeto não é algo que esteja já posto diante do sujeito ou trans-subjetivamente, de modo que possa ser capturado. É antes o "infinitamente exposto"[88], o que a cada vez se apresenta como tal. Por isso, sua existência como conteúdo do pensamento depende da forma do pensamento; depende de como ele ganha no pensamento um aspecto.

Enquadrado nesta perspectiva é que Adorno permaneceu convencido de que os próprios problemas da filosofia e seu tratamento não são nunca desatrelados da sua forma de exposição. "Como a disciplina do pensamento filosófico se realiza na formulação do problema, na filosofia a exposição é um momento iniludível da coisa"[89]. Ao mesmo tempo, a forma seria tão mais ajustada ao conteúdo quanto mais o ato de expor fosse capaz de refrear o impulso de se sobrepor coercitivamente a seu conteúdo. E isso seria possível, no momento em que o pensamento se torna consciente de que os conteúdos não estão prontos fora dele, já os pressupondo arbitrariamente de um modo absoluto. "O conteúdo filosófico só pode ser apreendido onde a filosofia não o introduz autoritariamente"[90]. Por esse motivo, a condição para o exercício livre da filosofia seria o abandono da "ilusão de que ela poderia manter a essência encarcerada na finitude de suas determinações"[91]. Mediante esse abandono, o pensamento granjearia a possibilidade de fazer falar através dele aquilo que não é pensamento. Pensar livre da servidão ao existente significa então também servir ao que não é pensamento, agir segundo o modo como a coisa se oferece. O conteúdo tem primazia sobre o pensamento e o pensamento o expõe na medida em que não tenta apreendê-lo definitivamente em uma rede conceitual estática.

*

Percebe-se então que a liberdade do pensamento filosófico requer um respeito pela coisa. Esse respeito não deve ser confundido com subserviência ou uma relação de subordinação à coisa. Por isso, o respeito à coisa requer uma determinada disciplina. Assim, uma disciplina que não tem a ver com método, com modo de condução regular do pensamento. Pelo menos não a disciplina exigida pelo método em sua orientação cartesiana,

---

[88] Id., op. cit., nota 61, p. 193.

[89] Id., op. cit., nota 80, p. 606.

[90] Id., op. cit., nota 5, p. 24.

[91] Ibid. p. 24.

baseado na separação radical entre sujeito e objeto, assim como pautado na superioridade do sujeito e sua regularidade em relação aos objetos. Não corresponde a um respeito às regras por meio das quais se torna possível a determinação correta do objeto. Pelo contrário, o regime disciplinar a ser adotado tem como mandamento primeiro a recusa do método pré-moldado. E mediante esta recusa, o seu efeito: a possibilidade de configuração não violenta do objeto. Configuração que se dá não pela definição adequada à qual o método conduz, mas por meio do seu contrário: a *errância* do pensamento no território estabelecido pelo pensado.

O que se pode chamar de errância se caracteriza como comportamento que não procede de acordo com a preocupação com a certeza, com a segurança nas asserções sobre o conteúdo. É isso que permite que a coisa se ofereça sem as restrições impostas pelo procedimento previamente decidido.

É claro que com essa recusa ao método de tipo cartesiano se recusa também a busca por um ponto de vista exaustivo, total, definitivo. Tal como o que continuamente acirrou a filosofia desde os gregos do período clássico. Porém, de fato, na história da filosofia nunca se conseguiu mostrar qualquer coisa em sua identidade absoluta. Só se pôde identificar uma coisa sob algum aspecto. E esse imperativo deriva da própria natureza do intelecto. Não haveria então a possibilidade de formulação de um método eficaz capaz levar a identificação para além de sua limitação a "algum aspecto".

Como explica Christoph Türcke, a respeito do desafio do pensamento em esclarecer as coisas de maneira total, e em uma tentativa de expor o espírito da dialética negativa de Adorno:

> o intelecto humano não pode expressá-las [as coisas] de maneira a torná-las unívocas, fixas e identificadas de uma vez para sempre. Ele não se liberta da perspectiva que as coisas lhe impõem, só pode expressá-las da maneira como elas lhe aparecem. Ao mudar a perspectiva, a aparência muda também, e os conceitos não chegam à plena congruência com a realidade que pretendem expressar. Eis a fraqueza original do intelecto, ou seja, o lado epistemológico do pecado original. Em outras palavras: a princípio, o intelecto está condenado ao equívoco. É seu elemento. Não tem condições de abandoná-lo até ao juízo final. É esse seu movimento.[92]

O problema está então na tendência do sujeito em pretender empreender uma visão unívoca sobre o objeto, em enfrentar o que não lhe é idêntico com a pressuposição de que a verdade do seu outro coincide com sua perspectiva total, exaustiva. O pensamento não precisa se libertar das certezas sensíveis, da aparência, assim como do suposto encantamento da linguagem, para driblar todo risco de equívoco, de contradição. Aquilo que comprometeria a

[92] TÜRCKE, Christoph. Pronto-socorro para Adorno: fragmentos introdutórios à dialética negativa. In: ZUIN, A.; PUCCI, B.; RAMOS, N. (Org.). *Ensaios Frankfurtianos*. São Paulo: Cortez, 2004, p. 45.

totalidade. Esse evitar o risco de equívoco seria, no fundo, reflexo do receio primitivo em não conseguir imobilizar a presa de maneira total. O que isto significa é apenas a supressão arbitrária, através dos meios do sujeito, da contradição entre as representações do sujeito, os conceitos, e o não-conceitual. O que Adorno deseja é que a experiência concreta individual e a linguagem adotada pelo filósofo não sejam tomadas como criadoras de realidades desviantes da realidade essencial em um sentido negativo; isto é, sob o ponto de vista da positividade. Ele quer que essa criação de realidades desviantes seja o próprio motor da filosofia, na medida em que ela reconhece na contradição "o caráter de uma lei iniludível e funesta"[93]. Não se pode, num passe de mágica, escamotear a contradição que está à base do conhecimento. Deve-se antes assumi-la. Esse é o ponto de partida do jogo a ser jogado pelo pensamento, a *dialética negativa*, que se inicia logo que a não-identidade é francamente reconhecida.

3.4 **A filosofia como disciplina**

A disciplina requerida ao pensamento filosófico, tal como Adorno a entende, não se confunde com a disciplinarização da filosofia, a sua separação em escolas de pensamento. Segundo ele, o pensamento que deseja manter-se disciplinarmente abandonado ao seu outro deve evitar a tentação de se constituir como disciplina especializada.

É preciso dizer que Adorno considera que a filosofia estabelecida como disciplina especializada tendeu a negar o próprio conceito de filosofia. A essência do conceito de filosofia no cenário histórico pós-Hegel repousa sobre sua capacidade crítica e não em sua astúcia em estabelecer um paradigma disciplinar novo, uma *Weltanschauung* inédita, que seja sólida o suficiente para sustentar um pensamento unificado diante da aporia da filosofia da identidade. A filosofia, segundo Adorno, como se viu, já não podia mais se arranjar como sistema fechado, o que aprisionaria à racionalidade científica e técnica. Assim, o que Adorno entende por liberdade do pensamento filosófico deve ser pensado também nos termos de uma emancipação frente a qualquer escola de pensamento já existente. Ou seja, o pensamento livre não se filia a nenhum campo de atuação pré-delimitado. O pensamento não precisa se apresentar como ontologia fundamental ou positivismo lógico para ter reconhecida a sua dignidade. Ele considera que a ação de pensar é tão mais digna quanto mais não se enquadra em uma escola de pensamento já consolidada. Tal resistência, que deve fazer parte de sua postura crítica, é um dos mandamentos de sua disciplina.

---

[93] ADORNO, op. cit., nota 5, p. 22.

Adorno compreende então que só se torna disciplina especializada aquele pensamento que se antecipa ao conteúdo. Só sem a consideração do conteúdo é possível falar em escolas de pensamento, tal como a ontologia fundamental e o positivismo lógico. E foi mediante a tendência de emancipação do pensamento filosófico frente a seus conteúdos que a filosofia pode ser convertida em disciplina acadêmica especializada. Tendo sua atividade reduzida a um esquema é que a filosofia se converteu em matéria do saber passível de ser sistematizada e preparada para o ensino, do mesmo modo que outras matérias do saber. E Adorno desola-se diante desse destino, pois foi assim que, para ele, a filosofia sacrificou sua liberdade em nome do processo de divisão do trabalho intelectual. Como afirmou em sua conferência radiofônica "Para que ainda a filosofia":

> a filosofia se estabeleceu por fim, na situação de compartição por disciplinas, como uma disciplina especial, esvaziada de todo conteúdo objetivo. Com isso, ela nega aquilo pelo que se põe seu próprio conceito: a liberdade de espírito que não se submete ao ditado do saber disciplinar.[94]

Vítima de tal sorte, a filosofia perde a sua especificidade e sua significância diante de outros saberes. É assim que se impõe urgentemente a ela a necessidade de ser crítica em relação aos empreendimentos que visavam superar as aporias circunscrevendo o pensamento filosófico em uma escola de pensamento. Tratava-se antes de superar a própria noção de que o pensamento filosófico deve se estabelecer como saber especializado, delimitado em um corpo doutrinal, como no caso da ontologia fundamental.

Adorno enxergava assim, em todo exercício da filosofia que ainda pretendia atender o que seu conceito exige, a necessidade de não se submeter à divisão do saber por disciplinas. A filosofia jamais deveria ser tomada como um ramo do saber entre outros ramos definidos historicamente pela divisão do trabalho. Porém, ela teria se submetido a isso na medida em que sublimou radicalmente o pensamento em algo puro. Aos olhos de Adorno, ao se estabelecer como uma área do saber entre outras não somente começou a se despedir definitivamente de sua posição de saber fundamental — que ainda tentou manter depois de Hegel — ela também assumiu sua falência em meio às reais exigências do mundo. Mundo no qual se inscreve, e a partir de onde ganha vida e faz sentido. E estar longe das exigências de formação e conhecimento da realidade social significava a mesma coisa que ser cúmplice da forma dominante de organização do existente, convertida em ideologia. Pois é o arbitrário das asserções ideologicamente vigentes na cultura que demanda a crítica filosófica. A filosofia

[94] Id., op. cit., nota 38, p. 460.

seria o lugar em que se torna transparente o falso que se apresenta como verdade. Por isso, embotar essa expressão seria atuar contra o próprio destino da filosofia, contra o seu próprio conceito e a promessa nele contida.

Tal como Adorno entendia a filosofia, em sua capacidade de contribuir contra a reificação da consciência e a favor da ampliação da experiência, em seu conceito residiria então a promessa de enfrentar o sofrimento proveniente da coação da heteronomia social. Por isso, o ímpeto à cientifização que tomou conta da filosofia na modernidade (de ser como as ciências naturais, porém em um nível mais alto, sendo mais universal e mais radicalmente fundamentada) não devia ser entendido como seu destino glorioso, e sim como um fato trágico. "Seja por sua abstinência de conteúdo determinado, seja enquanto lógica formal e doutrina da ciência, seja enquanto fábula de um ser ao qual remonta todo ente, ela declarou sua bancarrota frente às reais finalidades sociais. Certa de que assim selava um processo que correspondia à sua própria história"[95]. Ao intensificar sua relação com a metodologia das ciências naturais, a filosofia se prendeu mais à questão da fundamentação do discurso certo, da apresentação unívoca da verdade, do que da autorreflexão capaz de fortalecer o sujeito em sua capacidade de resistência ao que lhe é imposto de fora. Isso parece ser para Adorno o índice de um fracasso.

Em contrapartida, o conteúdo do pensamento que foi relegado pela filosofia em seu esvaziamento foi recuperado na mesma proporção pelas novas ciências que surgiram no século XIX. Na sociologia e na psicologia criaram-se ambientes mais sólidos para se tratar de questões acerca da formação do indivíduo e da sociedade. Restou a ela, em meio aos saberes compartimentados, se converter também em especialidade científica. Porém, como ciência, como saber particular, ela só pode ser ciência do abstrato, lógica, dado que os conteúdos já estariam distribuídos entre as ciências especializadas. Seu conteúdo continuou a ser o universal, só que vazio de conteúdo. Ela teve de se distanciar da realidade concreta, seja na direção da forma do pensamento, seja na direção de uma realidade ontológica.

E aí recai a filosofia em uma situação problemática. Como ciência do abstrato, seu direito de existência se torna suspeito. Isso porque o que diz só se refere ao concreto idealmente, fala do conteúdo do real apenas na condição de exemplo. Sua conexão com o mundo se torna frágil. Mas, para Adorno, o mundo parece exigi-la mais do que nunca. Porém, não exatamente no sentido de nutrir a práxis. Como a filosofia contém a possibilidade de redenção da razão, contém também a possibilidade de redenção do homem em relação à

[95] Ibid. p. 460.

racionalidade que se totalizou. Ela assim parece ainda ser capaz de algum modo tornar possível a promessa contida na razão: a de estabelecer um ambiente não-coercitivo para os sujeitos e objetos, um conhecimento isento de violência. O que só faz enquanto não se apresenta segundo a forma de uma disciplina especializada. E meio ao seu esvaziamento no interior do processo de compartimentação do saber o pensamento filosófico não poderia então se especializar sem perder sua liberdade, uma vez que, disciplinado em uma doutrina específica, ficaria sempre à mercê de um campo de competência ao qual deveria prestar contas. E ela não só sacrificaria sua liberdade ao se particularizar, mas também atentaria contra um momento fundamental em seu conceito: o do agir sem a coação de um compromisso pré-fixado. Sobre isso Adorno declara: "cada vez mais distritos seus lhe foram arrancados e tornados científicos; não lhe sobrou outra alternativa que fazer de si uma ciência ou ser um enclave minúsculo e tolerado, que, como tal, contradiz o que a filosofia sempre quis ser: algo não particular"[96]. Isso parece remeter Adorno à defesa da filosofia em um sentido quase socrático; ou seja: no sentido de uma atividade que não conhece divisão em ramos especializados, em campos problemáticos com legalidade própria.

*

Em suma, ao pensarmos em liberdade do pensamento filosófico em Adorno devemos ter em mente pelo menos três aspectos: a) liberdade como não-servidão ao *status quo*; b) liberdade como libertação dos objetos do pensamento; e c) liberdade como não filiação a qualquer empreendimento disciplinar especializado.

No próximo capítulo, gostaria de dar continuidade ao estudo com uma reflexão mais detida sobre a crítica de Adorno à especialização da crítica filosófica no século XX. Atrelado a isso, falo de sua defesa da especulação, contra o positivismo lógico, e de sua rejeição a adoção de conceitos invariáveis no pensamento, contra a ontologia fundamental. Nessa reflexão aproveito para retomar os dois primeiros aspectos da liberdade do pensamento, agora sob a perspectiva da crítica concreta do positivismo lógico e da ontologia fundamental. Com isso procuro aproximar o problema do pensamento livre e da crítica do conhecimento filosófico em Adorno.

[96] Ibid. p. 460.

4 A ESPECIFICIDADE E O VALOR DA FILOSOFIA

4.1 O positivismo lógico e a ontologia fundamental

Desde o início de sua carreira como filósofo profissional, desde "A Atualidade da Filosofia", Adorno não tinha dúvidas quanto ao que devia orientar a realização de sua filosofia crítica negativa: as posições da ontologia fundamental e do positivismo lógico, "que operam, querendo ou não, como espírito do tempo, por cima dos recintos acadêmicos"[97]. Essas escolas de pensamento — que seriam as manifestações do esclarecimento mais avançadas de sua época, desencantando toda a tradição como mitológica — estão no centro do empreendimento de Adorno em restabelecer conceitualmente a especificidade e a significância da filosofia, o seu direito à existência. E o valor da posição histórica de sua própria filosofia provém em grande medida delas.

Contudo, cada uma dessas posições já tinha a outra por seu negativo. E de fato eram radicalmente divergentes.

> Positivismo e ontologia são anátema recíproco; o primeiro tem atacado por meio de um de seus expoentes capitais, Rudolf Carnap, a teoria de Heidegger, injustificadamente, como vazia de sentido. Em contraposição, para os ontólogos de procedência heideggeriana, o pensamento positivista está esquecido do ser e profana a autêntica questão. Eles temem sujar as mãos com o mero ser-aqui [*Daseienden*], única coisa que os positivistas mantém nas suas.[98]

No entanto, complementavam-se em algo em relação ao qual Adorno as negava: a aversão comum pela metafísica.

Adorno julgava que com a crítica que despenderam à metafísica haviam levado o pensamento filosófico a um destino infeliz. Este teria ficado em ambas proibido de se aventurar fora das evidências de seus pressupostos ontológicos e lógicos.

> Em ambos os casos, nos positivistas e em Heidegger, em sua fase mais tardia pelo menos, vão contra a especulação. O pensamento, que se alça significando, independentemente, por cima dos fatos, e que não pode ser alcançado por estes sem resíduo, cai preterido como emaranhado vazio de conceitos; em conseqüência, o pensamento no sentido cunhado pela história ocidental equivoca-se de maneira profunda acerca da verdade. Esta seria algo que se manifesta por si, que se descobre; o pensamento legítimo não teria outra capacidade que a de percebê-la.[99]

---

[97] Ibid. p. 462.

[98] Ibid. p. 463.

[99] Ibid. p. 463.

Isto significa que para as duas posições a verdade é algo que já está posto e o pensamento é apenas um instrumento de sua determinação. Supõem que a verdade a ser determinada antecede o pensamento. Caem assim vítimas da crítica do conhecimento de Benjamin, que Adorno desenvolveu.

> O ser, em cujo nome se espreme a filosofia de Heidegger cada vez mais, é para ele, enquanto algo que se representa puramente à consciência passiva, imediato e independente das mediações do sujeito, tal como para os positivistas os dados sensoriais. O pensamento recai em ambas as direções como mal necessário, tendencialmente desacreditado.[100]

Por um lado, o positivismo reprovava todo pensamento que vai além do que é o caso. Nesse ponto é que condena a metafísica. "Que ela [a metafísica], posto que vai essencialmente além do que é o caso, não seja tolerada pelo positivismo, cujo próprio nome já indica que quer se ater ao positivo, ao que é aqui, ao dado, não é uma coisa que necessite de esclarecimento"[101]. A ação do pensamento é assim rebaixada: se confunde com classificação, higienização da linguagem, que a consciência dominante exige enquanto motivada por impulsos científicos e técnicos.

Por outro lado, na ontologia, as suas essencialidades não são reconhecidas como sendo também pensamentos. Acredita-se que elas podem se apresentar sem a mediação conceitual, sem a atividade da elaboração do conceito. Em Heidegger, o Ser apresenta-se de maneira imediata à consciência. Com isso, a atividade do pensamento é tida como um véu que mascara a verdade.

O problema é que ao se considerar a verdade como algo dado, que pode ser tocado pela reflexão bem encaminhada, o pensamento perde o momento de sua autonomia. "A autonomia da razão se desvanece; não pode ir além do que se esgota na reflexão sobre algo dado de antemão ao qual se conforma"[102]. Na ontologia fundamental e no positivismo o pensamento sacrifica o seu momento de liberdade em nome da total conformação ao já dado. A autonomia do pensamento filosófico é o que se perde com a crítica da metafísica que confere autoridade às duas posições. A condenação da metafísica, pelo positivismo e pela ontologia, leva o pensamento filosófico a proibir-se de ir além dos fatos ou a considerar os fatos como algo absolutamente anterior ao pensamento. Ele não possui autonomia para não aceitar os fatos.

---

[100] Ibid. p. 464.

[101] Ibid. p. 463.

[102] Ibid. p. 464.

Sem autonomia, o pensamento perde também toda e qualquer concepção de liberdade real. "Com ela se desvanece também a concepção da liberdade e virtualmente a autodeterminação da sociedade humana"[103]. Nesse ponto reside uma das preocupações de Adorno com a ligação entre a teoria e a práxis na filosofia. Enquanto realizações da filosofia, o positivismo e a ontologia fundamental legitimam uma práxis, uma vez que sustentam como ponto de partida o que já é; algo derivado, mediado, como se fosse *em si*.

> Se não tivesse sido proibido à maioria dos positivistas levar tão longe sua humana atitude de ânimo, acabariam exigindo da práxis a acomodação aos fatos, diante dos quais o pensamento é impotente, é meramente antecipação e classificação, pensamento subjugado ante ao único que conta, o que já é. Em Heidegger, por sua vez, o pensamento seria, respeitosamente, carente de conceito, um passivo estar à escuta de um ser, que diz sempre só ser, sem direito crítico e obrigado a capitular, sem distinções, ante tudo o que possa ser associado ao reluzente poderio do ser.[104]

Diante dessa argumentação, fica explícito que na autonomia do pensamento filosófico em relação ao já dado é que residiria a possibilidade de restabelecer sua recolocação no mundo. Pois, para Adorno, proibir o pensamento de ir além do que é positivo consistiria em um ato de cumplicidade com a racionalidade dominante. O direito à existência do pensamento filosófico parece se assentar na sua capacidade de abrigar as figuras da liberdade, em confronto com o estado de coisas dado. Por isso diz: "próprio a ela seria, desde que não venha a ser declarada proibida — como na Atenas cristianizada da antiguidade tardia — criar refúgio para a liberdade"[105].

O direito à existência do pensamento filosófico, a sua significância, repousaria assim sempre frente a situação presente. Porém, mais precisamente, em sua capacidade de não conceder à arbitrariedade do presente a última palavra. Isso não quer dizer que o pensamento filosófico seria capaz de romper as tendências políticas que sufocam a liberdade. Baseado em sua competência crítica, o pensamento deve empenhar-se em determinar o falso que se impõe como medida do verdadeiro, a falsa autoridade, de modo a impedir a coisificação da consciência em um ponto de vista absoluto. Essa não seria apenas *uma* meta a cumprir, mas *a* sua meta, a sua razão de ser, o seu *para quê*. "Se a filosofia é necessária, é então, mais do que nunca, como crítica, como resistência contra a heteronomia que se expande"[106].

---

[103] Ibid. p. 464.

[104] Ibid. p. 464.

[105] Ibid. p. 464.

[106] Ibid. p. 464.

A crítica, como dimensão decisiva da filosofia, não confere valor ao pensamento estabelecendo condições melhores para a contemplação da verdade, mas criando figuras capazes de incitar uma dinâmica do pensamento interrogando a práxis. Aí deveria ser encontrado o índice de seu significado.

*

Adorno considerava então que as soluções mais consequentes apresentadas para superar as aporias da filosofia da identidade idealista, de modo a tornar possível a existência da filosofia de maneira significativa, haviam fracassado cabalmente. O positivismo lógico e a ontologia fundamental não conseguiram reposicionar a filosofia no mundo de modo favorável ao enfrentamento do sofrimento imposto aos sujeitos e aos objetos, à criação de resistência, de um lado, e ampliação da experiência, de outro. Apenas levaram adiante a obstinação em propor limites ao conhecimento e abarcar a totalidade do real.

O positivismo lógico havia dado à filosofia uma sobrevida artificial, conduzindo-a a um destino positivo, transformando-a em apêndice das ciências na atividade de limpeza da linguagem e apuração da lógica. Mas com isso a filosofia praticamente dissolve-se como saber autônomo. A atividade especulativa aparece aí como destituída de sentido. O positivismo consagraria assim o conjunto dos fatos, os dados sensíveis, como o limite da reflexão. A especulação filosófica não poderia mais erguer pretensões de validade para além das ciências empíricas estabelecidas. O pensamento acaba confinado ao âmbito do já dado, sem direito a avaliar criticamente este mesmo já dado. É nesse sentido que a consciência se coisifica. Por sua vez, a redenção da consciência reificada dependeria eminentemente do esforço em se dizer o que não se deixa dizer.

A ontologia fundamental, por sua vez, resistiu a essa liquidação, se esquivando totalmente do mundo empírico, voltando-se — contra o idealismo — a uma realidade ôntica, trans-subjetiva. Manteve-se desse modo com aspeto de filosofia, no sentido de que ainda tinha por conteúdo o universal e necessário. Porém, esse universal já não ofereceria mais um ponto de referência para se avaliar criticamente a realidade concreta. A ontologia fundamental havia promovido apenas uma superação artificial das aporias deixadas por Hegel. Seria apenas uma tautologia, marcada essencialmente pela ingenuidade em relação à mediação conceitual. Heidegger, em seu projeto de determinação do *ontos*, não teria percebido algo essencial: que no ato de determinar o que estaria para além da relação sujeito e objeto ele recorre a palavras, e que essas palavras são, antes de mais nada, conceitos, visto que são pensadas pelo sujeito. A restauração que propõe consistiria em uma ficção na medida em que deixa sem observação o

problema da mediação conceitual. E, para Adorno, a saída da filosofia no cenário histórico pós-hegeliano se abria justamente no âmbito da mediação conceitual. A ontologia fundamental se constituía como a opção que mantinha a filosofia viva radicalmente fora do âmbito das ciências empíricas. Um feito que só foi possível através do *jargão da autenticidade*, forjado exclusivamente para seus fins.

A particularização da filosofia levaria assim a um desvio funesto em relação à sua destinação, à sua promessa. E se havia interesse ainda naquilo que seu conceito exprime, devia haver então por parte do pensamento resistência ao processo de divisão do trabalho; processo ao qual a filosofia sucumbe ao se converter em disciplina do saber isolada. E, para isso, o que em princípio parece ser surpreendente, a manutenção de um contato íntimo com as ciências seria decisiva. Desse contato com as ciências — em sua posição crítica em relação a elas — é que o pensamento filosófico poderia conseguir um substrato conceitual capaz de lhe restituir significância. Ele não se constituiria assim como consciência coisificada ou como produtividade vazia de sentido. Seu sentido seria restabelecido na atividade especulativa e na crítica da produção cultural de um mundo em que a racionalidade adequada aos fins da sociedade se totalizou. A filosofia teria assim a sua especificidade reafirmada através de sua dimensão crítica e de sua vocação especulativa; resgataria sua dignidade exatamente em seu alheamento à subserviência aos fins sociais determinados pela racionalidade positiva.

4.1.1 Teoria e praxis

Como Adorno diz em "Notas marginais sobre teoria e práxis", a autorreflexão crítica da práxis, o que inclui a própria autorreflexão do pensamento, da teoria[107], se põe em contraste com a práxis autárquica, coercitiva, significando capacidade de "interromper a ação cega que tem seus fins fora dela mesma, e de abandonar a ingenuidade, tornando possível a passagem para o humano"[108]. Haveria então, em sua suposta falta de compromisso, um compromisso com a transformação real a ser observado pelo pensamento filosófico. Isso confere ao pensamento filosófico, frente à sua perda de significado, uma nova posição. O retorno à práxis, mesmo que paradoxal, lhe franquearia um novo valor. Assim supunha Adorno que a filosofia seria capaz de reacender a força da *Aufklärung*. Na crítica dos mitos

[107] "Pensar é um agir, a teoria é uma configuração a partir da práxis; apenas a ideologia da pureza do pensamento mistifica isso". (Marginalien zu Theorie und Práxis, p. 761)

[108] ADORNO, T.W. Marginalien zu Theorie und Praxis. In:_____. *Stichworte*: Kritische Modelle 2. Frankfurt: Suhrkamp, 1986, p. 762.

tecidos pelas sociedades industriais avançadas, no desvelamento de suas contradições, a filosofia recuperaria sua dignidade como lugar de apreensão e reflexão sobre a realidade. Na perspectiva de Adorno, ela se tornaria assim de novo potente diante de um mundo complexo que fez com que seu aparato conceitual, baseado na filosofia do sujeito, ficasse impotente.

Na esteira do materialismo histórico, Adorno entende que o valor da filosofia está atrelado à sua capacidade reunificar teoria e práxis, de modo a não deixar a práxis caminhar cegamente, ou segundo uma imagem desvirtuada da realidade. Essa reunificação não deveria significar, contudo, uma identificação total entre teoria e práxis. Isso configuraria uma nova totalização. Seria preciso ainda manter a diferença entre as duas esferas, sem promover uma redução à identidade. Pois, do contrário, a identificação redundaria em uma mera submissão da teoria à práxis vigente. A crítica da práxis dependeria assim ainda de um distanciamento a ser mantido. Não há então nele um interesse pela reconciliação total das esferas, porque isso resultaria de novo na coisificação do pensamento, na redução do não-conceitual à ordem dos conceitos. E o antídoto contra a redução seria ainda o relacionamento dialético das esferas, a dinâmica mais conveniente à filosofia que não quer perder a sua ligação com a práxis, mas que também não quer a ela se submeter. Por isso, o tópico da dialética, e a crítica do conceito que está a ele vinculado, merecem ser tratados a seguir.

4.1.2 Dialética como antídoto

Adorno representa a dialética fundamentalmente como o esforço mais alto de o pensamento apresentar-se com conceitos à altura do que lhe seria heterogêneo; desde que, no entanto, ele não postulasse, na dinâmica da própria dialética, a identidade do racional e do real, a síntese. Nesse caso, isso representaria postular como verdade a totalidade, ou seja, justamente o que deve ser negado. Ao contrário disso, a dialética viabilizaria a apreensão da realidade a partir da contradição. Ela seria assim o movimento próprio do pensamento crítico.

Ao defender a dialética como o exercício próprio da crítica, Adorno não queria postular um terceiro ponto de vista para além da ontologia fundamental e do positivismo lógico. A dialética traduz antes a prática do pensamento de mostrar o imediato aparente como mediado. Assim, a correlação entre mediação e imediatidade.

> Dialética não é um terceiro ponto de vista, mas antes o intento de, através da crítica imanente, levar os pontos de vista filosóficos para além de si mesmos e da própria arbitrariedade do pensamento de pontos de vista. Diante da ansiedade da consciência

> arbitrária, que toma o limitado que é dado por ilimitado, a filosofia seria a obrigação de seriedade.[109]

A dialética é o *medium* da autorreflexão da filosofia, o que a leva a superar os conceitos coisificados e evitar recair em alguma *Weltanschauung*. Através dela o pensamento se convence daquilo que a filosofia hegeliana fatalmente trouxe à tona: "a limitação da filosofia e sua desproporção em relação à realidade"[110]. A dialética negativa de Adorno seria o esforço de trazer à reflexão a tentativa frustrada da dialética hegeliana de, "com conceitos filosóficos, apresentar-se à altura do que é heterogêneo a esses conceitos"[111]. Fracasso para o qual, segundo Adorno, a filosofia posterior fechou os olhos, "com o fito de legitimar a sua própria posição em uma totalidade que ela monopoliza como seu objeto, em lugar de reconhecer o quanto sua verdade imanente depende dessa totalidade, até em sua composição mais íntima"[112].

A libertação em relação a esta condição de negligência deveria ser tratada como seu problema mais urgente, pois o seu direito de existir dependeria dela. "Somente uma filosofia que se libera de tal ingenuidade merece continuar sendo pensada"[113].

A dialética ainda era assim o horizonte dado capaz de abrir caminho para a continuidade da filosofia, desde que ela não descambasse para a síntese e, assim, mais uma vez, se deixasse enfeitiçar pela invariabilidade conceitual, bem como pela ideia de verdade como contemplação do todo. Seria preciso insistir em sua lição mais decisiva: a não-identidade entre os objetos do pensamento e os meios do pensamento, os conceitos. "Seu nome diz de pronto que os objetos não se dissolvem em seus conceitos, que os conceitos entram em contradição com a norma tradicional da *adaequatio*"[114]. O que se explicita com ela é a ficção da identidade, o mito de que é possível dissolver sem resíduos o que é concebido no conceito. Em conflito com esse mito, no entanto, não se coloca somente a dialética hegeliana. Todo pensamento que se dirige a uma forma pura cai inevitavelmente em sua teia. Assim, todo pensamento que se dirige à satisfação da ordem conceitual, que toma a identificação como seu fim, acaba sempre se sobrepondo àquilo que ele deseja conceber. E como pensar

---

[109] Ibid. p. 467.

[110] Id., op. cit., nota 5, p. 16.

[111] Ibid. p. 16.

[112] Ibid. p. 16.

[113] Ibid. p. 16.

[114] Ibid. p. 17.

implica identificar, ele tendencialmente vai oferecer uma aparência como verdade. Essa é sua condição trágica, da qual não pode astuciosamente se livrar.

> Essa aparência não pode ser sumariamente suprimida, por exemplo, por meio da afirmação de um ser-em-si fora da totalidade das determinações do pensamento. Está implícito no pensamento de Kant – e isso foi lançado contra ele por Hegel – que o em si para além do conceito é nulo na medida em que é totalmente indeterminado.[115]

Assim, por exemplo, a ontologia fundamental se enfurnaria inconscientemente em um paradoxo. Na medida em que busca contato com o trans-subjetivo, ela só pode recorrer à razão subjetiva. Iguala-se ao idealismo, do qual ela queria se distanciar afirmando um ser para além da estrutura do sujeito.

> Acompanhando atentamente a posição ontológica, tal como se tem desenvolvido particularmente no âmbito da fenomenologia, e sobretudo da fenomenologia pós-husserliana, como a partir de Scheler, se pode dizer que o verdadeiro ponto de partida dessa posição ontológica é superar o ponto de vista subjetivista da filosofia – substituir uma filosofia que pretende dissolver todas as determinações do ser em determinações do pensamento e que acredita poder fundar toda objetividade em determinadas estruturas fundamentais da subjetividade – por uma posição em que se conseguiria um ser outro, radicalmente outro, uma região do ser, fundamentalmente outra, uma região do ser trans-subjetiva, ôntica.[116]

Restaria ao pensamento filosófico, por meio da conscientização da aparência da totalidade conceitual, quebrar o encanto da identidade total. A dialética deveria assumir a totalidade que é constituída por meio da organização conceitual de modo a poder se lançar em tudo o que não se encaixa na própria ordem conceitual fechada. Tal procedimento é descrito por Adorno como o tomar o "não-idêntico sob o aspecto da identidade"[117].

Assim, o pensamento unificante, baseado na identidade, mostraria negativamente o conteúdo da filosofia, o que deveria ser expresso por ela, aquilo mesmo que é recalcado em meio ao pensamento identificante. Esse é o jogo que a dialética joga. O pensamento deve, pela autorreflexão, entrar em rota de colisão com seus limites e, no choque, ultrapassar a si mesmo. Isso significa liberar o conteúdo recalcado por sua própria ação e assim se libertar de sua sobreposição ao pensado. A consciência sobre a não-identidade é o ponto de partida do jogo dialético. E uso a expressão "jogo" porque ela distingue a dialética, como Adorno sempre insistiu, de um ponto de vista posto antecipadamente, uma *Weltanschauung*. A dialética não seria um método adotado pelo pensamento, pois é um procedimento que não se

---

[115] Ibid. p. 16.

[116] Id. Die Idee der Naturgeschichte. In:_____. *Philosophische Frühschriften.* Frankfurt, Suhrkamp, 1986, p. 347.

[117] Id. op. cit., nota 5, p. 16.

antepõe ao conteúdo, mas que é praticado justamente pela resistência à anteposição por princípios abstratos. Um objeto concreto principia o procedimento, e o pensamento articula-se através de um processo de negações sucessivas daquilo que se impõe a ele.

Todavia, Hegel a tinha como um método, na medida em que o tomava como uma via para a verdade em si. Segundo Adorno, isso ocorria porque Hegel concebia o diferenciado como contraditório, e assim sua dialética era impelida sempre à síntese dos contrários. Através dela a unidade era imposta àquilo que não se identifica. Assim eram compostas estruturas sistemáticas. Isso fez com que a dialética passasse a avaliar "o que não é a ela idêntico a partir de sua pretensão de totalidade"[118]. Mas Adorno supunha que o pensamento filosófico deve jogar dialeticamente não com vistas à síntese, não movido pelo espírito de sistema, mas a partir da consciência de sua "iniludível insuficiência"[119]. Essa é a negatividade da dialética. Caso transforme a contradição em lei necessária e universal, ela passa a ser vista sob o signo da identidade e, assim, como cúmplice da inverdade da identificação total.

Adorno então reconstrói um conceito de dialética a partir de Hegel, embora contra Hegel. Ele enfatiza a dialética como consciência consequente da não-identidade; como dinâmica capaz de revelar o falso na identidade. Nesse sentido, Adorno pretende inverter uma das premissas centrais da dialética hegeliana, a pretensão à totalidade, e fazer da crítica a essa pretensão (que pode ser vista também como crítica do sistema) a atividade capaz de abrir caminho ao particular, ao não-idêntico. Com isso, ele supõe evitar a justaposição do conceito com o real e assim tornar visível o que carece de conceito.

A contradição se torna então na dialética adorniana seu princípio lógico primordial. É assim que julga conferir ao pensamento filosófico uma dinâmica negadora, crítica. Em Hegel, a negatividade é apenas um momento no centro de um processo maior, cujo fim seria o estabelecimento do sistema. Em Adorno, por conta da supremacia da contradição em relação à identidade como princípio lógico da reflexão crítica, a dinâmica do pensamento parece estar vacinada contra a tentação de se alcançar uma síntese do não-idêntico. Aí se revela o espírito de sua dialética negativa: uma dialética que assume de antemão a impossibilidade de reconciliação entre razão e realidade. E o propósito da existência da dialética seria pôr em questão infinitamente toda e qualquer suposição de reconciliação total entre sujeito e objeto.

Adorno retira com isso o sujeito do posto que ocupava no idealismo, despoja-o da patente de sujeito autônomo, e se esforça para preservá-lo na condição de agente consciente e

---

[118] Ibid. p. 16.

[119] Ibid. p. 16.

livre diante da realidade concreta. Reafirma assim o sujeito individual diante da ideia do sujeito autônomo.

Esse sujeito individual, em sua experiência pessoal, é que fica encarregado de levar adiante o trabalho da filosofia. É ele que vai servir ao particular carente de conceito. Pois o todo já é a ele contraposto. O sujeito é capaz de promover a superação da primazia do conceito sobre o conceituado. Pois no idealismo o conceito é tido como a essência do real, uma vez que não haveria realidade apreensível fora do que pode ser ideado conceitualmente pelo sujeito pensante. No anti-idealismo de Adorno, na dialética negativa, por sua vez, há fundamentalmente uma crença na superação do conceito, em ir além do que se restringe ao âmbito do conceito: a crença de que é possível expressar o que não se encaixa nos conceitos; porém, apenas através dos meios do próprio conceito.

4.1.3 Refuncionalização da ideia de infinito

Como afirma na introdução da *Dialética Negativa*, o antídoto capaz de prevenir o pensamento da ilusão de que seria capaz pelos seus meios, os conceitos, abarcar a realidade como um todo, seria o desencantamento do conceito. Desencantada, ação de conceituar seria impedida de esperar de si mais do que pode. Assim também a filosofia seria inibida na raiz de cair na tentação de se autoabsolutizar. E o que Adorno propõe como iniciativa primeira para esse desencantamento é o que ele chama de *refuncionalização da ideia de infinito*.

De início, ele afirma que a filosofia deveria renunciar ao dever de ser exaustiva. Isso caberia a um costume que é o da ciência. Não deveria se preocupar em reduzir os fenômenos a um número mínimo de proposições. A filosofia tradicional ainda podia acreditar que possui seu objeto como objeto infinito. Porém, como tal, se torna finita, conclusiva. E Adorno estava convencido de que não podia mais ser assim qualquer pensamento filosófico que quisesse se estender para além de sua própria tradição sem regredir a ela. “Uma filosofia transformada precisaria revogar tal petição, não poderia mais enganar a si mesma e aos outros de que teria a seu dispor o infinito”[120]. E uma vez que tivesse renunciado a essa exigência, só então ela poderia se tornar infinita. Isso porque ela não se fixaria em um “*corpus* de teoremas enumeráveis”[121]. Desse modo:

[120] Ibid. p. 25.

[121] Ibid. p. 25.

> ela teria o seu conteúdo, não enquadrado em nenhum esquema, na multiplicidade dos objetos que se impõem a ela, ou que ela procura; ela se abandonaria verdadeiramente a eles, sem usá-los como espelho, a partir do qual ela conseguiria perceber uma vez mais a si mesma, confundindo a sua própria imagem com a concreção. Ela não seria outra coisa distinta da experiência não reduzida, plena, no *medium* da reflexão conceitual.[122]

O pensamento deveria se preocupar assim em não degradar os conteúdos da experiência, convertendo-os em exemplos de categorias, mas partir do pressuposto de que o conhecimento não possui nunca seus objetos completamente segundo uma ordenação conceitual completa. Uma vez que se admita isso, a elaboração conceitual conseguirá defender a causa do que reprime. Devolveria a si mesma a capacidade de reproduzir os aspectos sensíveis da coisa e se fazer semelhante a ela em sua imediatez sensível: a *mimesis*. Só se apropriando de algo da capacidade mimética do pensamento em seu comportamento, sem se perder nela, a elaboração conceitual poderia fazer sobrevir em si a possibilidade de se redimir de sua violência aos objetos. O momento estético, alguma coisa do comportamento artístico, é então para Adorno crucial para o pensamento filosófico.

4.1.4 Filosofia e arte; Filosofia e ciência

De todo modo, ainda que haja afinidade entre a filosofia e a arte, a filosofia não pode querer se tornar obra de arte. Nela deve ser negada a nostalgia de representar o não-conceitual em sua imediatidade, em sua aparência. Na medida em que o conceituar é o *organon* do pensamento filosófico, se fecha para a filosofia qualquer pretensão de identificação total entre a forma do pensamento e o conteúdo pensado. O pensamento filosófico sempre se refere a alguma coisa que está para além dele mesmo. A filosofia não pode negar isso. Ao mesmo tempo, não pode se dobrar completamente à separação radical entre a ordem conceitos e a ordem das coisas. Por isso, "nela reside o esforço de ir além do conceito por meio do próprio conceito"[123]. Ir além do já dado é sempre a tarefa da filosofia, bem como não se deter diante do delimitado conceitualmente. Sem tal perspectiva ela se tornaria infinita, seu trabalho nunca se esgotaria. Assim, a filosofia não deveria perder a sua dimensão especulativa, porém necessitaria abandonar a pretensão de se tornar um conhecimento perene.

Em "A Atualidade da Filosofia", Adorno já antevê isso na ideia de que o trabalho próprio da filosofia é o da interpretação infinita, em lugar da investigação exaustiva para se chegar aos fundamentos últimos. Em complemento a isso, ele defende a ideia de que a

[122] Ibid. p. 25.

[123] Ibid. p. 27.

filosofia seria como que uma arte; porém somente na medida em que precisa constantemente construir as chaves de sua própria produção. Naquele momento, o conceito de interpretação marca a divisão entre a especulação filosófica e a demonstração científica.

Como fica claro na preleção, embora Adorno não defendesse a passagem da filosofia à condição de ciência particular, ele também não queria que a filosofia perdesse o contato com as ciências. Pelo contrário. Seria do estado atual das ciências empíricas que a filosofia deveria sempre partir, tomando-o permanentemente como referência. A especulação filosófica começa onde a ciência esbarra com seus limites. Por isso, ela precisa estar sempre atenta aos limites da ciência. E para que a ciência não determine os limites de atuação da filosofia, torna-se necessário entender o que propriamente distingue filosofia e ciência. Essa distinção não se estabelece porque a filosofia oferece enunciados mais universais e abstratos, enquanto a ciência se pronuncia a partir de dados empíricos. É na ideia que orienta cada um dos saberes que a diferença fica marcada. Nas palavras de Adorno, a ciência se orienta pela ideia de *investigação*, ao passo que a filosofia, pela de *interpretação*. O papel da filosofia é interpretar sem se comprometer com os requisitos próprios das ciências empíricas, que deve se preocupar com garantias para uma conduta correta e manter seus enunciados agrupados e organizados sistematicamente. O lugar da filosofia é outro, conquanto paradoxal. Ela "deve seguir interpretando com a pretensão da verdade sem possuir nunca uma chave segura de interpretação"[124]. A filosofia seria assim sempre um intento ousado por ser sua ideia própria, a de interpretação, sempre um esforço que nunca possui garantias. Ela nunca se deixa colocar dentro de certos limites disciplinares. Ao diferenciar investigar de interpretar, Adorno quer mostrar que o empenho da filosofia não é buscar um sentido pré-existente. A ideia de interpretação está relacionada antes à ideia de invenção. E é assim que ele chega à noção de filosofia como uma *ars inveniendi*[125], expressão que Leibniz descreveu como arte geral da descoberta - em contraposição a uma *ars probandi*[126] - retomando um antigo modelo formulado por Bacon e que foi desdenhosamente recusado pela filosofia idealista. Para Adorno, como "arte da invenção" a filosofia precisa construir suas próprias chaves. Além disto, os que se dedicam aos problemas filosóficos sempre se vêem em situação de ter que começar de novo, refazer o que já foi feito, retomando os caminhos percorridos pelos que se dedicaram anteriormente a eles. É por isso que em sua longa história a filosofia produziu tão

[124] Id. Die Aktualität der Philosophie. In: _____. *Philosophische Frühschriften*. Frankfurt, Suhrkamp, 1986, p. 334.

[125] Arte da invenção.

[126] Arte da prova.

poucos "resultados", se comparados com a breve vida da ciência moderna. A filosofia ausculta continuamente seu passado, não podendo desprezar nem mesmo o fio mais insignificante de seu tecido. Para Adorno, é a partir de novas tramas feitas desses fios que se torna possível construir novas figuras e imagens. E é essa precisamente a tarefa a que se destina a interpretação filosófica.

Assim, não é papel da filosofia buscar, auxiliada por métodos, um sentido profundo, dado como pré-existente, e capaz de ordenar a realidade como um todo indissociável. Ela não precisa lidar com a noção metafísica de um *Hinterwelt*. Como interpretação, a filosofia não se emaranha na ideia de um sentido pronto e permanente por detrás de suas questões. Interpretar é dispor dos elementos que recebe do próprio espírito conhecedor, das ciências.

> A tarefa da filosofia não é investigar intenções ocultas e preexistentes da realidade, mas interpretar uma realidade carente de intenções, através da capacidade de construção de figuras, de imagens a partir dos elementos isolados da realidade; ela levanta as questões, cuja investigação exaustiva é tarefa das ciências; uma tarefa à qual a filosofia permanece continuamente atrelada, porque sua intensa chama luminosa não seria capaz de acender em outro lugar a não ser se friccionando contra essas duras questões.[127]

A composição dos elementos será desde então decisiva para Adorno, não exatamente no que diz respeito à exposição da verdade, da ideia, mas na abertura dos conceitos mediante uma configuração conceitual. "Como constelação, o pensamento teórico circunscreve o conceito que ele gostaria de abrir, esperando que ele dê um sobressalto, tal como os cadeados de cofres-fortes: não apenas por meio de uma única chave ou de um único número, mas de uma combinação numérica"[128].

A constelação assim se opõe à forma do sistema, na medida em que este adota sempre um ponto de partida de antemão, do qual deduz o restante. E em torno dele o pensamento ganha unidade. Na constelação, a unidade sempre depende da abertura do conceito mediante um arranjo conceitual, que é tão melhor obtido quanto mais permite aquela abertura. É nesse sentido que não há uma chave segura. É preciso ficar mudando o arranjo até a figura surgir, como em uma imagem de mosaico.

A especulação filosófica é sempre possível pela exposição, ao contrário da demonstração empírica que depende da construção subordinativa dos argumentos. O trabalho sobre a forma de exposição é o que faz com que o momento expressivo dos enunciados filosóficos surja. A forma de dizer é o que carrega a força expressiva do discurso. E seria sobretudo através da expressividade, obtida pela combinação precisa de palavras, que o

---

[127] ADORNO, op. cit., nota 124, p. 335-336.

[128] Id. op. cit., nota 5, p. 166.

conteúdo do discurso filosófico, o indizível, conseguiria ganhar vida no *medium* da linguagem.

A especulação filosófica marca, nesse sentido, a especificidade da filosofia frente à ciência porque depende de uma dedicação rigorosa à forma de exposição. O esforço que confere rigor à especulação se condensa no trabalho sobre a forma de exposição. Há, portanto, rigor na especulação, porém sem recorrer à autoridade da argumentação subordinativa. O trabalho sobre a forma de exposição na especulação privilegia antes a coordenação das proposições, de modo tal que o valor delas não dependa da autoridade de uma proposição última. Nesse sentido, a especulação, diferentemente da demonstração empírica, do sistema, está mais aberta aos riscos da falibilidade e transitoriedade. No entanto, ainda é possível dizer que há nela operando um espírito sistemático, não voltado mais para a coerência do pensamento consigo mesmo, mas antes para manter-se coerente com seu objeto, em sua complexidade e em suas contradições.

Adorno supunha então que a filosofia seria capaz de fazer com que os conteúdos do pensamento escapassem à hegemonia do sistema. Ela seria infinita porque conteúdos novos seriam através dela sempre de novo colocados à disposição. Sua produção equipara-se à produção de modelos, que são referenciais para o posicionamento crítico em relação aos problemas, e não uma descrição exaustiva sobre um campo problemático.

4.2 **Os conteúdos prontos e a liberdade como errância**

Todos os aspectos da liberdade do pensamento filosófico já tratados aqui podem ser remontados à ideia de *pensamento errante*, que a despeito da conotação quase poética, expressa uma oposição à preocupação radical com o erro no pensamento filosófico.

É preciso entender que a especulação filosófica, segundo Adorno, na medida em que não apenas reproduz o já dado, mas cria a partir dele o novo, se deixa ver como uma produção, e não meramente como tradução em conceitos do que já é (o que faria dela mera tautologia). Nessa produção é que o pensamento filosófico pode se liberar de servir ao já dado, criando a possibilidade de não prender seus objetos em redes conceituais rígidas e nem a si mesmo em uma disciplina especializada. O pensamento que busca o novo se deixa determinar apenas pelos elementos particulares de que dispõe no momento de sua realização. O que ele produz pela liberdade é sempre o que já não se encontra implícito no ponto de partida. Poder-se-ia dizer: algo sempre imprevisível, inusitado. O pensamento é livre quando diz — contra Wittgenstein — mais do que previamente está autorizado a dizer. Portanto,

quando faz surgir o que lhe escapa. “O pensar filosófico só começa quando não se contenta com conhecimentos que se deixam abstrair e dos quais nada mais se retira além daquilo que se colocou neles”[129].

Com base nisso é que Adorno admite, com Hegel, que a cisão entre o *como* e o *que* é pensado, a forma e o conteúdo, seria a má abstração que a filosofia teria como tarefa, por seus próprios meios, sempre corrigir[130]. Como vimos, não haveria objetos dados para a filosofia conhecer, conteúdos prontos, os quais ela teria o compromisso de trazer à tona, comunicar. Os conteúdos se dão junto mesmo das formas de manifestação do pensamento, nos arranjos que o pensamento elabora. “Os pensamentos que são verdadeiros devem ser renovados incessantemente pela experiência da coisa, que, com efeito, só neles recebe sua determinação”[131]. A coisa só seria na medida do pensamento, enquanto se expressa na linguagem e não enquanto é comunicada pelo pensamento. A experiência da coisa para Adorno é mais relevante para a filosofia do que o encadeamento de proposições segundo uma hierarquia causal dedutiva.

O trabalho filosófico reside assim na linguagem. E não somente em uma reflexão sobre a linguagem, no ter a linguagem como objeto. Mas no sentido de trabalhar na linguagem. O que a filosofia diz não está dissociado ao modo de dizer, uma vez que no modo de dizer é que o conteúdo se expressa, ganha vida.

> Que nenhum pensamento filosófico que se pode tomar em conta pode ser resumido; que ele não tolera a distinção científica usual entre processo e resultado – Hegel, como se sabe, representou a verdade como processo e resultado unidos em si – é o que traduz esta experiência de um modo palpável. Pensamentos filosóficos que podem ser reduzidos ao seu esqueleto ou ao seu lucro líquido não servem para nada. O que há de mau gosto, de vulgar em inúmeros tratados filosóficos, que nem se preocupam com isso, é mais do que sua insuficiência estética: é o índice de sua própria falsidade.[132]

O imperativo que se põe ao pensamento é então o de se formular sempre a partir do pensado, sem deixar que seu comportamento diante da coisa assuma auto-suficiência. Se for assim, a coisa é sempre já preconcebida antes mesmo que se pense sobre ela, e o discurso filosófico acaba sendo presumido como comunicação de conteúdos prontos e não um lugar de prontificação de conteúdos, o lugar de aparecimento de conteúdos, daquilo que é distinto das

[129] Id. op. cit., nota 61, p. 599.

[130] Ibid. p. 599.

[131] Ibid. p. 604.

[132] Ibid. p. 604.

formas reificadas do pensamento. Por isso, para Adorno, pensar filosoficamente é "ser perturbado por aquilo que o pensamento não é"[133].

Daí a importância da experiência do sujeito individual. E essa experiência individual, concreta, sacrificada na filosofia em nome da segurança do fundamento, ou da inteligibilidade do discurso pela simplificação, exige, aos seus olhos, ser revalorizada na filosofia. Pois ela é a condição para a fala dos conteúdos reprimidos pela má abstração. "O pensador individual deve arriscar o pensamento, não deve trocar nem comprar nada do que não tenha visto; este é o núcleo da experiência da doutrina da autonomia. Sem risco, sem a possibilidade presente de erro, não há objetivamente qualquer verdade"[134]. A verdade do pensamento filosófico está atrelada, portanto, à experiência pessoal e sua errância pelos temas que a ele se apresentam; no "pensar perigosamente"[135]. Sob estas condições é que o pensamento teria um ponto de partida capaz de levá-lo ao mais fugidio e não ao mais fundamental. Pensar livremente significaria então se deixar estimular "a partir da experiência da coisa, não recuar diante de nada, não se deixar embaraçar por qualquer conveniência do previamente pensado"[136]. Nesses sentido, se impõe como errar, vagar; o que significa atuar sem a prescrição de um caminho pré-determinado. Errar quer dizer andar desvencilhado da pretensão de certeza absoluta. Logo, romper com o método autocrático em favor do jogo, na medida em que esse jogo não atende qualquer demanda socialmente estabelecida.

4.2.1 Pensamento filosófico e ascese

O que Adorno parece mostrar é que, dada a culpa imputada à filosofia por não ter conseguido manter sua significância, sua especificidade como instância crítica, sob as condições da totalização da racionalidade burguesa, o pensamento filosófico só pode se realizar como jogo dialético livre. Embora o cumprimento de suas promessas não tenha se realizado, a redenção pela quebra de sua promessa ainda seria possível. E isso o pensamento faria realizando sobre si um exercício de ascese.

Como já disse, o ensaio seria a forma dessa ascese. Isso é o que Foucault também observa na introdução de sua *História da Sexualidade*, no trecho que serve de epígrafe a este

---

[133] Ibid. p. 604.

[134] Ibid. p. 605.

[135] Ibid. p. 605.

[136] Ibid. p. 606.

estudo. Para ele, o pensamento deve errar para saber até onde é possível ir para além do que já se encontra pensado. Aí ele ainda escaparia de um destino irrisório. E não se esforçando em legitimar o que já se sabe, em fazer do exterior a lei para os outros, onde está a verdade e como encontrá-la. Errando ele se valeria de um direito seu de ser livre, "de explorar o que pode ser mudado, através do exercício de um saber que lhe é estranho"[137]. Ele não precisa estar certo de si, mas antes, sendo estranho a si mesmo na sua ação, abrir-se a experiências que modifiquem a si mesmo no jogo em que se vê obrigado a jogar, o jogo da verdade. Nesse ponto ele especifica o lugar do ensaio na filosofia. O ensaio seria uma forma de jogar no interior do jogo da filosofia. E Adorno diria: uma forma de jogar dialeticamente na qual a dialética já não mais se vê forçada à síntese do não-idêntico. O *pathos* do pensamento filosófico não seria mais o de simplificar para comunicar de modo inteligível. Nele residiria ainda a possibilidade de o pensamento continuar sendo o que sempre foi: um exercício prático, porém no interior do pensamento já constituído. Por isso, seria crítico.

> O "ensaio" - que é necessário entender como experiência modificadora de si no jogo da verdade, e não como apropriação simplificadora de outrem para fins de comunicação - é o corpo vivo da filosofia, se, pelo menos, ela for ainda hoje o que era outrora, ou seja, uma "ascese", um exercício de si, no pensamento.[138]

Desse modo é possível ver o ensaio como um lugar onde a filosofia se renova, se revigora, para além de toda e qualquer preocupação com a certificação de seus procedimentos. Esse entendimento, no entanto, parece não autorizar uma condenação de pensamentos filosóficos que não sejam ensaísticos, mas apenas que o ensaio é necessário à filosofia para a sua autorreflexão, sobretudo com relação à ortodoxia de suas pretensões e exigências. Ele é lugar da autocrítica filosófica, o que não significa que o trabalho da filosofia seja somente a sua autocrítica. Essa autocrítica é indispensável, mas ela também não pode ser absolutizada, pois só toleraria como filosóficos os pensamentos negativos. E nesse caso, me parece, a dinâmica da dialética negativa acaba tendo superioridade aos objetos.

Para uma melhor compreensão das aporias que envolvem a defesa do ensaio torna-se necessária uma análise mais minuciosa da exposição teórica que Adorno faz da forma ensaística. Pois acredito que nos detalhes de sua reflexão sobre o conceito de ensaio é que figuram os tópicos mais decisivos para se avaliar o valor da defesa de Adorno do ensaio como forma de exposição do pensamento filosófico, bem como dos ataques que sustentam essa

---

[137] FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade.* Rio de Janeiro: Graal, 1984, p. 13.

[138] Ibid. p. 13.

defesa. Por isso, me dedico no capítulo seguinte a uma abordagem concentrada de “O ensaio como forma”.

5 UMA ANÁLISE DE "O ENSAIO COMO FORMA"

5.1 A forma do ensaio em questão

A apologia que Adorno faz do ensaio como forma de exposição do pensamento filosófico está condensada em seu "O ensaio como Forma" (OECF). Este ensaio encabeça o primeiro volume de suas *Notas de Literatura*, de 1958. O que Adorno encaminha nele não é uma tentativa de mostrar a forma como separada em relação aos conteúdos, mas antes como se apresentam precipitadas em todas as exposições do pensamento, que realmente podem ser denominadas ensaísticas, certas atitudes recorrentes acionadas pelos conteúdos. Seriam essas atitudes recorrentes que caracterizam certas exposições do pensamento como ensaios. Elas, no entanto, não seriam exatamente princípios metódicos.

A rigor, o que se testemunha em OECF é uma tentativa de conceituar o ensaio sem recorrer a uma definição totalizadora, capaz de conferir à forma um valor absoluto. Nesse sentido, a própria forma de exposição sobre o tema do ensaio já corresponderia ao que é defendido em seu teor. E uma análise formal de o OECF mostraria facilmente a capacidade de Adorno em corresponder na prática àquilo que defende em ideia. De todo modo, Adorno busca predominantemente apontar o que se floresce caracterizadamente nas obras dos ensaístas, sobretudo os relevantes para ele, assim como em sua própria produção ensaística, no momento em que eles se dedicam, criticamente, ao tratamento de questões filosoficamente relevantes. Ele não pretende oferecer uma contemplação sobre a pura forma do ensaio, mas antes quer fazer sobressair dos conteúdos expostos ensaisticamente, a partir de sua experiência como autor e leitor de ensaios, os traços que especificam o que seria essa que ele julga ser a maneira mais despojada, espontânea e livre de expor o pensamento. Traços estes que não são facilmente antecipáveis, mas que espontaneamente são mobilizados na própria exposição de um conteúdo, conforme o conteúdo. Nessas condições é que Adorno quer mostrá-los. Ou seja, de fato, só podemos ter contato com eles efetivamente na experiência de leitura dos ensaios, e por isso o texto de Adorno é um relato baseado em sua experiência particular, que leva em consideração sobretudo a sua própria experiência como ensaísta.

Farei então a seguir uma leitura de OECF tomando em consideração, de maneira relativamente isolada, cinco aspectos. Optei por dispô-los do seguinte modo: 1) a apologia do ensaio como um protesto contra o preconceito em torno da forma ensaística por parte da filosofia acadêmica na Alemanha; 2) a apologia do ensaio como um ajuste de contas em relação às posições tomadas por Adorno em sua preleção de juventude "A Atualidade da

Filosofia"; 3) a apologia do ensaio como crítica do sistema; 4) a apologia do ensaio como crítica do método puro; 5) a apologia do ensaio como forma crítica *par excellence*;

Um último aspecto ainda poderia ser colocado em complemento a estes cinco. No entanto, preferi reservá-lo para o desenvolvimento do último capítulo: trata-se da apologia adorniana do ensaio como tentativa de mostrar que o pensamento filosófico deve se orientar ao novo e à felicidade. Considero este tópico especialmente relevante na tentativa de desenvolver uma averiguação crítica mais profunda sobre a relação entre a posição de Adorno diante da filosofia e a realização efetiva da filosofia através do ensaio. No entanto, no final deste capítulo faço uma breve análise de uma ensaio de Adorno, visando ilustrar alguns aspectos centrais do que para ele seria o ensaio.

5.1.1 O preconceito contra o ensaio e a filosofia acadêmica

Em OECF, a forma do ensaio é tratada como um produto do espírito que é desprovido de tradição. Adorno parte do modo pejorativo pelo qual ele seria tipicamente tratado pela filosofia acadêmica. O ensaísmo surge em um ponto de tangenciamento entre a ciência e a arte, conquanto não pode ser nem determinado como uma forma de arte nem como forma de ciência. O que quer dizer que não pode ser pensado em termos de uma divisão entre esferas radicalmente separadas da produtividade do espírito. Ou seja, ele torna sem significado a separação radical entre arte e ciência — ainda que não a repare — e por isso mesmo é tratado como uma forma bastarda, ou impura.

> Que na Alemanha o ensaio seja afamado como um produto híbrido; que falta à sua forma uma tradição convincente; que suas exigências enfáticas só tenham sido satisfeitas de maneira intermitente, isso já foi frequentemente dito e repreendido. (...) Mas nem o mal-estar acerca dessa situação, nem com a mentalidade que, reagindo contra isso, resguarda a arte como uma reserva de irracionalidade, e que identifica conhecimento com ciência organizada e exclui como impuro o que não se encaixa nessa antítese, nada muda o preconceito usual em torno do ensaio.[139]

O problema é que justamente a hibridez que caracteriza o ensaio faz pesar sobre ele — segundo Adorno, especialmente no âmbito da filosofia acadêmica alemã — a reputação de ser uma produção do espírito cativante esteticamente, mas sem significância para as aspirações cognitivas do pensamento filosófico. Os ensaístas seriam até admirados no interior das universidades por sua inventividade como escritores, mas seus pensamentos não se desenvolvem a ponto de oferecer um entendimento integral do todo. Os ensaios seriam

[139] ADORNO, op. cit., nota 1, p. 9.

parciais, não alcançando os fundamentos capazes de conferir autoridade ao discurso filosófico. O ensaísmo seria então insuficiente como base material para filosofia acadêmica na mesma proporção em que "a filosofia como especialidade universitária permanece cativa de suas próprias obrigações e não arrisca qualquer ousadia para além da pretensão de um total controle de toda a evolução que as ciências erguem"[140].

Nos ensaios, apesar de haver uma tessitura consistente no arranjo dos conceitos, não há elementos unificadores anteriores ao assunto tratado, como a definição de premissas, que possam garantir ao discurso uma unidade totalizante. O próprio objeto tratado, tateado sob vários aspectos, é que sustenta a trama discursiva. E como o assunto nunca é visto sob todos os aspectos, o discurso ensaístico permanece sempre aberto. Nesse sentido, trata-se de um discurso especulativo, que se organiza em uma dimensão abstrata, mas que, ao mesmo tempo, discorre sobre algo particular, este não sendo acionado como mero exemplo de uma categoria universal, de uma ideia.

> Apesar de toda a carga de conhecimento que Simmel e o jovem Lukács, Kassner e Benjamin confiaram ao ensaio, à especulação sobre objetos já pré-formados específicos da cultura, a corporação só tolera como filosofia o que se reveste com a dignidade de universal, de permanente, e possivelmente, nos dias de hoje, de "originário", envolvendo-se com construções particulares do espírito somente enquanto exemplificam categorias universais; pelo menos enquanto o particular é tornado transparente nessas categorias.[141]

O caráter híbrido do ensaio, que não permitia que ele atendesse adequadamente as aspirações fundamentalistas ou idealistas da filosofia, não representava para Adorno, entretanto, uma deficiência. Antes, evocava uma liberdade em relação a essas aspirações. Na condição de forma nada prestimosa a essas aspirações fundamentalistas Adorno enxergava uma não-subserviência à toda filosofia que ainda nutria pretensões de totalidade. E assim, se mostrava como uma forma de expor e articular o pensamento entrosada com uma determinada consciência sobre a situação do pensamento filosófico, que, como Adorno disse em "A Atualidade da Filosofia", já não mais podia aspirar dizer nada de um ponto de vista total.

O ensaio é mostrado então em OECF como motivo que desperta rejeição no mundo acadêmico e isso parecia ser um indicativo de sua potencialidade como forma de exposição livre; forma que não está disposta "a proclamar a subordinação a uma instância qualquer como sua autêntica vocação"[142].

---

[140] SCHÄRF, op. cit., nota 9, p. 275.

[141] ADORNO, op. cit., nota 1, p. 9-10.

[142] Ibid. p. 10.

Em sua mistura entre ciência e arte, o ensaio não se subscreve a nenhuma forma de arte e de ciência. Comporia um terceiro campo da produtividade do espírito. E nesse campo se impõe sua razão de ser. Esta razão não está nem no desejo de textos esteticamente bem-conseguidos, nem na obstinação por determinar a verdadeira natureza das coisas. Antes, estaria no que Adorno entendia por felicidade obtida através da emancipação do pensamento.

Atuando emancipadamente, e não em nome do atendimento de exigência e pretensões prescritas, o pensamento se coloca, sob a forma do ensaio, em condições de interrogar de modo autônomo o que culturalmente se assere como verdade. Ao mesmo tempo, é embalado por uma preocupação com a forma de exposição, rejeitando, no entanto, atender expectativas próprias ao campo da literatura. Ele compartilha das motivações dos discursos que aspiram à verdade, mas sem estar atrelado a nenhuma *Weltanschauung* científico-filosófica. Além disso, compartilha das motivações que subjazem os textos literários, sem, no entanto, aspirar meramente se constituir como uma escritura esteticamente bem-conseguida. Melhor dizendo: nele o bom conseguimento formal é medido pelo modo como se expressa, mas no sentido de dar expressão a alguma coisa além dele.

De acordo com Adorno, emancipado da necessidade de servir a uma doutrina, o pensamento ingressaria então em uma espécie de estado feliz. O ensaio tornaria possível uma felicidade no pensamento, que desobrigado de atender exigências e pretensões doutrinárias, desencarregado de resolver os problemas abstratos postos pelas doutrinas, se poria a jogar livremente a partir do que culturalmente já está feito.

> O ensaio (...) não deixa que seu campo de competência lhe seja prescrito. Em lugar de obter algo científico ou criar algo artístico, seus esforços ainda espelham o lazer de uma criança, que, sem escrúpulos, se entusiasma com aquilo que os outros já fizeram. O ensaio reflete o que é amado e odiado, em lugar de conceber o espírito, de acordo com o modelo de uma irrestrita moral do trabalho, como uma criação a partir do nada. Felicidade e jogo são nele essenciais.[143]

A exposição de Adorno sobre o ensaio implica assim inicialmente uma crítica ao mundo acadêmico alemão, especialmente à predominância nele de uma mentalidade de acordo com a qual o discurso teórico seria tão mais válido quanto mais pudesse se referir a uma ciência já constituída, a uma *Weltanschauung* já estabelecida e que advogaria para si uma posição subjacente à cultura. Seria o caso, por exemplo, da ontologia fundamental, que já prescreve ao pensamento o campo possível de sua conduta, por meio de exigências e pretensões instituídas em um ponto de vista ontológico, trans-histórico. Na ontologia, o

[143] Ibid. p. 10-11.

conceito de Ser define o campo de atuação do pensamento, ao passo que não é historicizado como premissa condicionante do pensamento, mas tomado como instância transcultural.

O ensaio contradiz, desse modo, o procedimento de toda filosofia fundamentalista ou originária, que se investe do empreendimento de começar do zero e se conduz sempre de modo a chegar a um fim último. "Nele os conceitos não são edificados a partir de um primeiro, e também não convergem a um fim último"[144]. O procedimento básico do ensaísta é o contrário disso: consiste na interpretação do que os outros já fizeram, em termos de produção espiritual, embora evite um comportamento de mera dissecação de sentidos do que está dito, das intenções dos autores por trás das produções. Os ensaios não compreendem meramente um esforço de dizer o que os autores estão tentando dizer em suas obras ou "desvendar os impulsos psicológicos individuais indicados no fenômeno"[145]. Se as interpretações ensaísticas fossem apenas isso, não passariam de reportagem. Há sempre significados encapsulados nos episódios da escrita literária e filosófica, por exemplo, que só são desvelados por uma interpretação não-analítica, mas inventiva, que se vale antes de mais nada da "espontaneidade da fantasia subjetiva que em nome da disciplina objetiva acaba por ser condenada"[146]. A interpretação ensaística seria, nesse caso, uma interpretação que esclarece enquanto representa a coisa por meio de recursos estéticos, o que mobiliza a imaginação.

Pensar ensaisticamente não significa então meramente subsumir a ordem das coisas na ordem dos conceitos, mas ordenar os conceitos de modo a conseguir uma representação da ordem das coisas; assim, um modelo de interpretação. Tal concepção estaria então de acordo com o que Adorno defende para o pensamento filosófico.

5.1.1.1 Os pseudo-ensaios

A submissão do pensamento a uma disciplina acadêmica seria problemática na medida em que compromete o andamento livre desse pensamento. Pois o pensamento filosófico deveria ser, conforme Adorno o entende, sempre aferido pelo desembaraço em relação às exigências e pretensões objetivas de uma consciência já dada. Não havendo a possibilidade de

[144] Ibid. p. 10.

[145] Ibid. p. 11-12.

[146] Ibid. p. 12.

apreciação crítica das premissas que fazem de uma doutrina uma doutrina, haveria aceitação do arbitrário, o que seria incongruente com a vocação crítica da filosofia.

Isso valeria inclusive para distinguir os pseudo-ensaios dos ensaios autênticos. Segundo Adorno, os pseudo-ensaios são sempre identificáveis por não criticar os conceitos fundamentais abstratos, por admiti-los em nome de sua inteligibilidade e de sua aceitação social. Esses pseudo-ensaios, tal como os ensaios autênticos, estariam livres da serventia às pretensões acadêmicas, porém sacrificam sua liberdade ao se tornarem servis às necessidade da cultura mercantilizada. Tornam-se, por isso, cúmplices de uma lógica que só os autênticos ensaios, os críticos do existente, denunciam.

> Despegada da subserviência que é própria à disciplina acadêmica, a liberdade espiritual perde a liberdade, passando a corresponder à necessidade socialmente pré-formada da clientela. A irresponsabilidade, em si um momento da verdade que não se consome na responsabilidade de manter o *status quo*, torna-se responsável então pelas necessidades da consciência estabelecida.[147]

A liberdade da servidão acadêmica concedida pelo ensaio é relevante então dentro de uma atitude crítica mais abrangente em relação aos mecanismos de poder que subjugam o pensamento em seus discursos através de conceitos que se mantém fora de questionamento. Conceitos que direcionam o pensamento a atender determinadas exigências e pretensões. Adorno então parece só conseguir conferir dignidade a uma filosofia extra-acadêmica, ensaística, autuando a filosofia acadêmica como conformista, na medida em que não leva a atitude crítica até as últimas consequências; isto é, até a crítica do *status quo*. A defesa do ensaio se torna assim para ele pretexto para crítica do conformismo acadêmico. Uma crítica, vale lembrar, que ele faz de dentro do próprio contexto acadêmico, diante do qual se sentia frágil, uma vez que se tratava de um âmbito cujos membros, de acordo com Habermas[148], nunca souberam exatamente como lidar com suas posições pouco comuns.

5.1.2 O ensaio como forma de arte

Os ensaios não seriam então meros exercícios de reflexão, de segunda ordem, praticados pelos *homme de lettres* sobre assuntos literários ou filosóficos. Seriam antes elaborações conceituais que se mostram consequentes em relação ao destino da filosofia e à adaptação ao *status quo*.

---

[147] Ibid. p. 13.

[148] HABERMAS, Jürgen. Theodor W. Adorno: pré-história da subjetividade e auto-afirmação selvagem. In: FREITAG, B; ROUANET, S.P.(Org.). *Sociologia*. São Paulo: Ática, 1980, p. 143.

Isso ocorreria, antes de mais nada, porque, como já disse, o ensaio não acolhe a lógica divisionista do trabalho intelectual que coloca a arte de um lado e a ciência de outro. A forma dos ensaios não se submete adequadamente a essa antítese entre as esferas estanques dos produtos da ciência e dos produtos da arte, considerada, segundo Adorno, como absoluta nas universidades alemãs. Não haveria, de acordo com essa mentalidade, nem conhecimento na arte, nem arte no conhecimento.

O ensaio, contudo, por mais que se pareça com uma forma de arte, expressa conhecimentos necessários e conclusivos, embora estes não se encaixem nas formas de organização de nenhuma ciência[149]. Por outro lado, apesar de parecer uma forma de ciência, ele se aproxima de uma autonomia estética, no seu esforço de conceder na linguagem expressão ao conteúdo, de dar voz àquilo que quer falar, o que faz dele uma forma de composição aparentada com as formas poéticas. A sua legalidade seria híbrida nesse sentido: ele mistura o empenho pela universalização do particular, própria da expressão artística, com a iluminação do universal, própria do conhecimento teórico. Mais ainda: ele torna indiscerníveis as fronteiras entre uma e outra, sem misturar totalmente as esferas. E nessa flutuação, mais uma vez, parece residir a sua autonomia. É como se ele não se deixasse tragar totalmente por uma esfera a partir mesmo da força de gravidade da outra.

Como não segue estritamente as exigências do conhecimento organizado, da legalidade do campo da ciência, os ensaios prescindem da preocupação com o evitar o erro. Como vimos no segundo capítulo, ele concede ao pensamento a possibilidade de errar. Sem a preocupação em evitar o erro, os ensaios também não se preocupam em reduzir os enunciados às evidências e, por conseguinte, não se coloca a necessidade de prova. De todo modo, ele requer a adesão do leitor ou ouvinte ao que é dito. E ele faz isso pela forma de dizer, pela expressão, e não pelo jogo de dedução a partir de um uma premissa fundamental. Há nele sempre vigente uma força de atração, de aderência, mas que não opera por persuasão mediante os recursos discursivos.

Essa força parte dos elementos estéticos presentes nos ensaios, que suscitam no leitor ou no ouvinte uma atitude que transcende a mera compreensão e aceitação da argumentação; uma atitude emotiva, o que pode facilmente levar a ensaística a ser avizinhada às formas poéticas, como a lírica, a épica e a dramática.

---

[149] ADORNO, op. cit, nota 1, p. 16.

5.1.3 A defesa do ensaio e a crítica da busca da totalidade

A exposição sobre o ensaio se estende então a uma justificação da forma favorável ao desenvolvimento de um pensamento filosófico subtraído das malhas de uma exigência idealista. Isso fora já identificado por Adorno em "A Atualidade da Filosofia": o idealismo instaura a "exigência de um começo absoluto, passível de ser determinado pelo puro pensamento a partir de si mesmo; uma exigência cartesiana, que acredita que o pensamento pode alcançar a forma dos pressupostos conceituais de seus axiomas"[150]. Contra o idealismo, o que Adorno defende é uma filosofia "que já não mais se importa com a suposição de sua autonomia, que não mais acredita que a realidade esteja fundada na ratio, mas sim que admite cada vez mais a dilaceração da legislação racional autônoma de um ser que a ela não se amolda e muito menos se deixa projetar como totalidade racional"[151]. Ou seja, uma filosofia capaz de romper com a premissa básica de toda filosofia que aspira a se constituir como *prima philosophia*.

A preleção "A Atualidade da Filosofia" é o primeiro momento da obra de Adorno em que surge a questão do ensaio como forma de exposição da filosofia. Segundo seu diagnóstico, após Kant "o ensaio se transformou de uma forma da grande filosofia para uma forma menor da estética, em que a aparência se refugiava em uma concreção da interpretação, da qual não dispunha a própria filosofia em relação às grandes dimensões de seus problemas"[152]. Em meio aos esforços de cientifização da filosofia, com os desdobramentos da filosofia do sujeito na Alemanha, os ensaios se mantiveram vivos, porém, como manifestações desconectadas do todo do pensamento filosófico. Foram tolerados como interpretações "limitadas, contornadas e não simbólicas"[153], como impressões individuais, relevantes apenas do ponto de vista da experiência estética. Considerando que os ensaios não se deixam subsumir num todo unificado, isto seria plausível. Do ponto de vista da pretensão em transformar a filosofia em ciência unificada é claro que os ensaios representariam descaminhos e é compreensível que eles tenham sido relegados à condição de mero exercício do pensamento, desvinculados da ideia de um denominador comum e de um fim último absoluto para todos os pensamentos filosóficos.

---

[150] Id. op. cit., nota 124, p. 343.

[151] Ibid. p. 343.

[152] Ibid. p. 343.

[153] Ibid. p. 343.

Porém, diante da constatação, que veio à tona com a dialética hegeliana, de que não seria mais possível "pela capacidade do pensamento, se apoderar da totalidade do real"[154], o ensaio ganharia então a chance de sua redenção. Pois se o pensamento filosófico não podia mais almejar a totalidade outrora pretendida, partindo de pressupostos fundamentais, de princípios primeiros, isso não o impedia o pensador de especular sobre o particular. Ele poderia então, interpretativamente, se voltar sobre os próprios feitos da filosofia tradicional, que emergem então, pela autoreflexão crítica, como produtos particulares do espírito. Agora, mediante o ensaio, as filosofias de Kant e Hegel podiam enfim ser lidas de outra forma. Melhor dizendo, elas podiam ser interpretadas, como legados culturais. A filosofia do idealismo, após a crise, podia ser colocada então sob luzes diferentes e dessa experiência o pensamento poderia fazer saltar aquilo que sob sua ação efetiva, e sua pretensão de totalidade, permaneceu recalcado. Era assim que a filosofia do sujeito interessava a Adorno e desse modo que ele manteve-se nela.

O ensaio, por seu comportamento antissistemático, não teria ficado comprometido com a crise do idealismo. "A crise do idealismo corresponde à crise da pretensão filosófica de totalidade. A *ratio* autônoma - tese de todo sistema idealista - deveria ser capaz de desenvolver a partir de si mesma o conceito de realidade e de toda realidade. Esta tese se dissolveu"[155]. Ela, que estanca a pretensão de sistema, descortina, por outro lado, a volta à cena do ensaio. Abre-se para ele uma brecha para que passe de coadjuvante a protagonista. "Pois o espírito não é capaz de produzir ou de compreender a totalidade do real; mas ele é capaz de penetrar no pequeno, de fazer explodir no pequeno as medidas do meramente existente"[156]. Aqui se percebe que Adorno considera que a crise é que o elege como forma ideal da filosofia. E ele sempre tentou mostrar isso. Como a dialética, é uma condição concreta que o exige.

Por isso, desde o início de sua carreira, Adorno não enxerga o ensaio como mera opção estilística. Teria a forma ensaística um peso muito maior: seria a saída da filosofia diante da desmistificação de suas pretensões passadas. A crise do idealismo não é vista exatamente como um fim, mas antes como um começo. A partir dela fica explícita a tarefa atual da filosofia: dizer o que não foi dito, o que foi desprezado.

> Em função de sua situação histórica, a filosofia tem o seu interesse verdadeiro voltado justamente para onde Hegel, em sintonia com a tradição, expressou o seu desinteresse: o não-

[154] Ibid. p. 325.

[155] Ibid. p. 325.

[156] Ibid. p. 344.

> conceitual, o individual e particular; aquilo que desde Platão foi descartado como perecível e insignificante e sobre o que Hegel colou a etiqueta de existência desprezível.[157]

5.1.3.1 Verdade e História

Com essa virada de perspectiva, tudo o que antes era mero exemplo de categorias universais e invariáveis se converte em material filosófico. E assim, o exercício da filosofia se emparelha, espontaneamente, com o exercício ensaístico.

Antes de qualquer coisa, porque não há nele mais qualquer definição de condições constantes para o conhecimento. Como no ensaio, o jogo jogado pelo pensamento filosófico passa a ser outro: um jogo aberto, em contraposição ao sistema fechado. Ao mesmo tempo, fechado em torno das coisas de que a cada vez trata, a partir das quais deve se desdobrar em sua constituição formal. Tal como Adorno o concebe e o realiza em "O Ensaio como Forma":

> o ensaio não emparelha com as regras do jogo da ciência e da teoria organizadas, segundo as quais, de acordo com a formulação de Spinoza, a ordem das coisas seria igual à ordem das ideias. Porque a ordem sem lacunas dos conceitos não equivale ao que existe, não tem porque o ensaio aspirar uma construção fechada, dedutiva ou indutiva. Ele se revolta assim contra a doutrina, arraigada desde Platão, de acordo com a qual o mutável e o efêmero seriam indignos da filosofia; revolta-se contra a antiga injustiça contra o transitório, através da qual este é novamente condenado no conceito. O ensaio espanta-se diante da violência do dogma: do resultado da abstração, que se opõe ao individual, do conceito invariável no tempo, ao qual é atribuído dignidade ontológica"[158]. Esse é o *pathos* de sua filosofia, e o que ele preconiza como *pathos* de todo pensamento que não mais aceita "verdade e história como opostos irreconciliáveis.[159]

Assim a filosofia e o ensaio convergem justamente em função de uma concepção de verdade, não mais supra-histórica ou suprassensível. Em tal concepção, o historicamente produzido não é desprezado pelo pensamento como estorvo à contemplação teórica da verdade. Não há mais, nesse ponto, um procedimento do espírito que admite como cânone a separação entre o temporal e o atemporal. "Níveis elevados de abstração nem conferem ao pensamento uma ordenação superior nem um conteúdo metafísico; pelo contrário, o pensamento acaba se tornando mais volátil com o avanço da abstração, e o ensaio gostaria justamente de compensar isso"[160]. Contra a volatilidade ele se compõe de maneira fragmentária, pois não admite nem a totalidade como algo dado, com isso também um ponto fundamental de identidade entre sujeito e objeto. Não é movido, portanto, pela ideia de que o

---

[157] Id. op. cit., nota 5, p. 20.

[158] Id. op. cit., nota 1, p. 17.

[159] Ibid. p. 18.

[160] Ibid. p. 18.

todo estivesse ao seu dispor em algum lugar, bastando para isso uma conduta correta até ele, proporcionada pelo método. A escrita ensaística, no entanto, se sente impotente diante disso e honestamente se vê obrigada a expressar essa impotência. Aí mesmo se despede da concepção de verdade como universal, permanente, originário.

> O ensaio não quer procurar no nem destilar do eterno o transitório, mas sim eternizar o transitório. A sua fraqueza testemunha a própria não-identidade, que ele deve expressar; ao mesmo tempo, o excesso de intenção sobre a coisa e, com isso, aquela utopia afastada pela divisão do mundo entre o eterno e o transitório. No ensaio enfático, o pensamento se desenreda da ideia tradicional de verdade.[161]

5.1.3.2 Ensaio e dialética

Por isso, Adorno considera que o ensaio é um lugar especial para o pensamento dialético; nele a dialética se realiza de maneira própria. Pois na versão idealista de dialética, o conceito abstrato é criticado, mas apenas em nome do processo descontínuo; porém isso se transforma em método absoluto, e desse modo em arbitrariedade. Como o ensaio não reconhece nenhum ponto de vista externo ao que ele mesmo adota, ele acaba pondo em questão a concepção de verdade como algo pronto e acabado.

> Por isso, o ensaio é mais dialético do que a dialética, onde ela sobre si mesma pondera. Ele toma literalmente a lógica hegeliana: nem a verdade da totalidade pode ser jogada de modo imediato contra os juízos individuais, nem a verdade pode ser limitada ao juízo individual; mas a pretensão da singularidade à verdade deve ser tomada literalmente, até sua inverdade tornar-se evidente.[162]

A verdade do ensaio está assim na evidenciação da inverdade. Ele se deixa enredar no falso e tem assim o elemento de sua verdade. Ele adota o procedimento do conhecimento de considerar como em si o que é culturalmente preformado. Toma a cultura por natureza. "Quanto mais energicamente o ensaio suspende o conceito de primordial, e recusa-se a desfiar a cultura a partir da natureza, tanto mais ele reconhece radicalmente a essência natural da própria cultura"[163]. Na cultura se perpetua o mito, como cega conexão natural. A atitude ensaística é reflexão sobre a cultura como se esta fosse natureza. Porém, diferentemente do pensamento acerca das causas primeiras, ele tenta vetar o aparecimento da cultura como natureza; a mitificação da cultura. "Não por acaso, em lugar de "reduzi-los", o ensaio mergulha nos fenômenos culturais como numa segunda natureza, numa segunda imediatidade,

---

[161] Ibid. p. 19.

[162] Ibid. p. 28.

[163] Ibid. p. 28.

de modo a colocar em suspensão e superar dialeticamente, com sua tenacidade, essa ilusão"[164]. O ensaísta atua assim quase como um ontologista, separa a essência da aparência. Porém, a cultura não é vista como epifenômeno que se sobrepõe ao ser e por isso esconde a verdade, que seria ôntica. O que está por trás da cultura é já algo construído: a falsa sociedade. Não há no ensaio, nesse sentido, a validade de algo originário, como na ontologia. Ele age ontologicamente renunciando à ontologia. E ao renunciar a ontologia, existência do originário, não há mais para ele algo prioritário, mais fundamental.

> Sua liberdade na escolha dos objetos, sua soberania frente as "prioridades" do fato concreto ou da teoria, deve o ensaio ao modo como percebe todos os objetos como estando igualmente próximos do centro: o princípio que a todos enfeitiça. O ensaio não glorifica a preocupação com o originário como se esta fosse mais originária do que a preocupação com o mediado, pois a própria originalidade lhe é objeto de reflexão, é algo negativo.[165]

O estabelecimento de um primordial e derivado seria para Adorno apenas uma conveniência pedagógica, a forma de estabelecer o saber de maneira disciplinar. Ele não considera nada imediato. E se tudo que é pensado é mediado, nada ocupa no pensamento o lugar do incondicionado.

Sem o primordial, o ensaio elege como seu chão as próprias obras do espírito. Comporta-se em relação a eles de maneira exegética. E a tendência não é encontrar nelas a confirmação do que pretende defender. Ele é crítico. "O ensaio continua a ser o que foi desde o começo, a forma crítica *par excellence*; e mais especificamente, como crítica imanente de configurações espirituais e confrontação daquilo que elas são com o seu conceito, continua a ser crítica da ideologia"[166]. É assim destinado a abalar a pretensão da cultura, pois leva a cultura a meditar sobre sua aparência ideológica, a ver-se como "natureza decaída"[167]. O ensaio faz então a segunda natureza tomar consciência de si mesma como primeira. Faz, portanto, o imediato se mostrar como mediado. Aí está o que pode ser apontado como a dinâmica da verdade no ensaio.

Nesse ponto convergem a concepção adorniana de filosofia com tendo em sua essência a atividade crítica e a forma do ensaio, como tendo também a razão de ser da sua forma em um comportamento crítico em relação a busca pela verdade nos discursos. No modo como

---

[164] Ibid. p. 28.

[165] Ibid. p. 28.

[166] Ibid. p. 27.

[167] Ibid. p. 29.

Adorno reflete sobre o ensaio, tudo aponta para uma direção: a ensaística seria já ela filosofia, na medida em que a filosofia é compreendida como a mais alta atividade crítica do espírito.

5.1.4. O ensaio e a crítica do sistema

A defesa do ensaio em OECF complementa, no interior do pensamento adorniano, a sua crítica da filosofia exposta como sistema, parte de sua crítica ao estreitamento das relações entre filosofia e ciência organizada iniciado com Descartes. "Em relação ao procedimento científico e sua fundamentação filosófica enquanto método, o ensaio, de acordo com sua ideia, tira as suas consequências da crítica ao sistema"[168].

Na medida em que aceitou esse estreitamento a filosofia deixou-se reger pelo rigor e pelas regras dos discursos científicos, em geral comprometidos com a exigência de certeza.

A filosofia pautada pelas regras das ciências naturais se disciplina e se submete à premissa segundo a qual a verdade se deixa apanhar por uma visão unívoca do real. Tal postura desemboca em filosofias como a de Fichte, que segundo Adorno personificou o "autêntico pensador sistemático da filosofia"[169], e cuja postura predominante é a da rigidez científica, algo que o fez olhar para a filosofia como doutrina da ciência. E ele afirmava sem hesitação que "a filosofia é uma ciência"[170]. Como ciência, a filosofia possuiria então necessariamente forma sistemática; deveria ter como meta constituir-se como um todo unificado. "Todas as proposições contidas nela estão em conexão com um único princípio, e neste unificam-se em um todo - isto também todos admitem universalmente"[171]. Foi contra essa posição apologética da forma sistemática, a propósito, que Schiller posteriormente se insurgiu, na ocasião em que fora criticado, pelo próprio Fichte, por sua opção pela forma epistolar, utilizada em *Sobre a Educação Estética do Homem*. Schiller julgou Fichte defensor de uma atitude limitadora para o conhecimento ao defender um procedimento típico das ciências naturais. Para Schiller, a preocupação estética com a forma do discurso filosófico não seria uma mera extravagância, mas uma possibilidade de transcendência dos limites do conhecimento. Ele entendia que conhecer filosoficamente é conhecer o ainda não conhecido e não os limites dentro dos quais seria lícito discursar sobre qualquer coisa.

---

[168] Ibid. p. 17.

[169] Id. op. cit. nota 5, p. 37.

[170] FICHTE, Johann Gottlieb. Sobre o conceito da doutrina da ciência ou da assim chamada filosofia. In: _____. *A doutrina da ciência de 1794 e outros escritos*. São Paulo: Nova Cultural, 1988, p. 11.

[171] Ibid. p. 11.

O que essa dissensão nos mostra é o embate entre duas perspectivas sobre a forma de exposição. A que privilegia a clareza e a ordem como condições inexpugnáveis para apreensão dos conteúdos da filosofia e a que privilegia a boa forma, em nome, sobretudo, da possibilidade de ir além dos limites já dados para o conhecimento. Adorno segue Schiller, embora nunca o tenha citado a respeito do problema da forma de exposição. Mesmo assim chama atenção para a necessidade de transcendência dos limites impostos pelo espírito de sistema que está por trás da cientifização da filosofia. Para ele, significava, no entanto, superar a filosofia como um conjunto de pensamentos que "definem, de um modo mais ou menos constante, as condições para o conhecimento e desenvolvem essas condições em um contexto o mais homogêneo possível"[172]. Assim, todo pensamento que guardasse em si resíduos de idealismo e sua intenção de estabelecer uma perspectiva unívoca sobre o real retinha simultaneamente elementos desse ímpeto em transformar a filosofia definitivamente em uma ciência organizada em torno de axiomas, uma ciência sistemática.

O ensaio romperia com esse espírito de sistema na medida em que leva em conta a consciência dialética da não-identidade. Por um lado, ele se abstém, como já dito, de qualquer redução a um princípio primeiro. Por outro, ele busca acentuar o parcial diante do total e não o contrário. Não há nos ensaios a crença de se estar perto de algo unívoco. Ele é manifestação do esclarecimento, mas uma manifestação modesta, que se atém a esclarecer o que os outros fizeram ou que ele mesmo faz. O espírito de sistema supõe um pré-acordo entre a ordem das coisas e a ordem das ideias, ao passo que o ensaio parte, ao contrário, da consciência do desacordo. Por isso, jamais aspira a uma arquitetônica fechada, tornada possível sempre pelo raciocínio dedutivo, que profere por necessidade lógica enunciados sobre casos específicos a partir enunciados abstratos, ou pelo raciocínio indutivo, que chega a enunciados abstratos a partir de observações empíricas. Os ensaios são sempre abertos porque não pressupõem a equivalência entre a exposição conceitual e o conceituado.

Segundo Adorno, os ensaios filosóficos manifestariam, desse modo, oposição a toda tradição do pensamento amarrada à herança platônica. Platão foi quem concebeu a filosofia como teoria, como atividade que torna possível contemplar, por meio da abstração e de transcendência em relação à experiência concreta, a verdadeira natureza das coisas, que seria eterna e imutável. Embora Platão não tenha sido um pensador sistemático, o espírito de sistema deixa-se remontar à sua filosofia, pois esta é motivada pela obtenção de uma perspectiva unívoca sobre o real.

---

[172] ADORNO, op. cit., nota 5, p. 16.

Nos ensaios, o abstrato, o fora do tempo, não se confunde com a natureza verdadeira. Nisso reside o cerne da oposição entre ensaio e sistema. O ensaio recusa a oposição que coloca o conceito abstrato como a verdade e o particular como exemplo, como um caso do conceito. O sistema só se sustenta mediante a premissa de que o conceito abstrato transmite uma instância não mediada, algo em si, que é contemplado em seu ser em si. Para Adorno, não é possível pensar qualquer conceito puro sem referência aos fatos. O pensar conceitualmente, por mais abstrato que seja, sempre remeterá à existência individual, sempre implicará o existente, a história. O espírito de sistema parte da separação radical entre verdade e história, entre forma e conteúdo. No ensaio, não há qualquer ímpeto de superação da experiência concreta como condição para se alcançar a verdade, pois não há nele uma divisão entre o *a priori* e o *a posteriori*. "Tendo a verdade uma medula temporal, então o conteúdo histórico integral torna-se um momento integral dessa verdade; o *a posteriori* torna-se concretamente um *a priori*, e não meramente em termos genéricos, como Fichte e seus seguidores o exigiam"[173].

Contrariamente à superação da experiência pessoal mediante conceitos abstratos que estabelecem um ponto de partida objetivo, o que é próprio do sistema, há nos ensaios uma preocupação em imergir na experiência particular. O ensaio valoriza a experiência e, ao mesmo tempo, quer enriquecê-la. Quer oferecer aos sujeitos elementos para uma experiência mais ampla. E faz isso revertendo a lógica tradicional através da qual se compreende o que é mediado e o que é imediato.

> A relação com a experiência — e o ensaio confere a ela tanta substância quanto a teoria tradicional às meras categorias — é uma relação com toda a história; a experiência meramente individual, a qual a consciência toma como ponto de partida por sua proximidade, é ela mesma já mediada pela experiência mais abrangente da humanidade histórica; conceber a experiência da humanidade histórica como sendo mediada, enquanto o imediato seria a experiência própria a cada um, é um mero auto-engano da ideologia e da sociedade individualista.[174]

Assim, ao mergulhar na experiência individual o ensaio não fica preso ao imediato, mas adentra o campo da mediação histórica, que abrange todos os sujeitos. Não havendo experiência individual imediata, o que o ensaio pode fazer, em lugar de buscar o imediato, é oferecer elementos de mediação, modelos para novas experiências. Por isso, para os ensaios, o historicamente produzido não é desprezível do ponto de vista teórico. Ele transforma a concepção platônica de teoria e de contemplação da verdade. Não faz mais sentido, ao se ler

---

[173] Ibid. p. 18.

[174] Ibid. p. 18.

um ensaio filosófico, a distinção entre filosofia pura, primeira, e crítica da cultura, do presente, da história. Não há distinção entre o pensar sobre os fundamentos e sobre o que nele está fundado. "A diferenciação entre uma filosofia primeira e uma mera filosofia da cultura, que pressupõe aquela e se desenvolve a partir de seus fundamentos, é uma tentativa de racionalizar teoricamente o tabu sobre o ensaio, algo que não é sustentável"[175].

5.1.5 O ensaio e a crítica do método

Ensaiar seria, segundo OECF, um procedimento completamente oposto a seguir um método, uma regulação que garante a certeza de seu procedimento. O que é perseguido no ensaio é um objeto, o qual não se tem pronto e que se busca aprontar sem redução àquilo que já se conhece. "Desse modo, o ensaio suspende ao mesmo tempo o conceito tradicional de método. O pensamento tem profundidade quanto mais se aprofunda em seu objeto, e não pela profundidade através da qual reduz o objeto a outra coisa"[176].

O pensamento ensaisticamente exposto deve começar de algum ponto que não seja um princípio estabelecido pela *ratio* autônoma. O modo de se preservar o sujeito individual, e assim o concreto, é começar do que se põe como outro ao próprio sujeito. Assim, não se trata, como em Descartes, de se esvaziar de tudo o que é outro de modo a decantar o sujeito puro, o princípio de tudo.

A implicância de OECF é então com o pensamento que já começa com a suposição de uma separação radical cartesiana entre sujeito e objeto. Algo que para Adorno resulta, como a realização de um projeto arraigado desde Platão, em uma "forma de proceder do espírito que pudesse ser empregada por onde se quisesse e sempre confiavelmente, em função de ser despojamento em relação à coisa, ao objeto do conhecimento"[177]. Desde o *Discours de la Methode*, a concepção cartesiana de método passa a ser um dos pressupostos mais influentes na filosofia, a pedra fundamental da teoria do conhecimento e da chamada filosofia tradicional. Para Adorno, a partir de Descartes se impõe na filosofia a arbitrariedade de "uma axiomática que precisa ser estabelecida desde o começo para satisfazer a necessidade

[175] Ibid. p. 18.

[176] Ibid. p. 19.

[177] Id. *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*: Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien. Frankfurt: Suhrkamp, 1986, p. 19.

metodológica e garantir a plausibilidade do todo, sem que ela mesma seja capaz de demonstrar sua validade ou evidência."[178]

O ensaio descumpre completamente a exigência de certeza cartesiana. Ele permanece sempre exposto ao incerto, sendo este o preço que ele paga por manter-se atrelado à experiência concreta.

> Não só o ensaio negligencia a certeza indubitável, como também renuncia ao ideal dessa certeza. Torna-se verdadeiro em seu andamento, que o leva para além de si mesmo, e não pela obsessão em buscar seus fundamentos. Seus conceitos recebem sua luz de um *terminus ad quem,* que se mantém escondido ao próprio ensaio, e não de um evidente *terminus a quo.*[179]

O pensamento cartesiano é fundamental para Adorno em sua defesa do ensaio porque o método puro se presta ao papel de seu oposto perfeito. Os preceitos cartesianos compõem o negativo daquilo que orienta o ensaio. Assim, o primeiro preceito, que consiste "em nunca aceitar como verdadeira qualquer coisa sem a conhecer evidentemente como tal; isto é, evitar cuidadosamente a precipitação e a prevenção; não incluir nos juízos nada que se não apresentasse tão clara e tão distintamente ao espírito, que não tivesse nenhuma ocasião para o pôr em dúvida"[180], é peremptoriamente negado pelo ensaio. O ensaísta ignora um *terminus a quo*, já que não espera para incluir em seus juízos apenas o que se apresenta evidente em seu espírito. Ao contrário, ele é puxado por algo que ignora, e é isso que dá força ao seu empenho em conceituar.

Quanto ao segundo preceito, o que recomenda "dividir cada uma das dificuldades que tivesse de abordar no maior número possível de parcelas que fossem necessárias para melhor as resolver"[181], o ensaio o contraria por resistir à análise de elementos. Como não trata a totalidade como primordial, existente anteriormente às partes, ele também não hipostasia os produtos da análise, os elementos, como existentes independente do todo. O ensaio é regido pela ideia de ação recíproca,

> que rigorosamente não tolera nem a questão dos elementos nem ao menos a dos elementares. Os momentos não são desenvolvidos puramente a partir do todo, nem o contrário. O todo é mônada, e entretanto não o é; seus momentos, enquanto momentos conceituais, apontam para além do objeto específico em torno do qual se reúnem.[182]

---

[178] Id. op. cit., nota 1, p. 24.

[179] Ibid. p. 21.

[180] DESCARTES, op. cit., nota 56, p. 23.

[181] Ibid. p. 22.

[182] Ibid. p. 22.

Ele quer se aproximar do objeto em sua concreção, sem dissociar os momentos que o fazem vivo. Sem matá-lo transformando-o em um mecanismo formado por partes independentes. Ele é considerado em sua condição orgânica, compreendido enquanto suas forças agem. Não o paralisa para então descrevê-lo. O ensaio transforma-se, mimeticamente, em um campo de forças, tal qual seu objeto.

Com relação ao terceiro preceito, o de "conduzir por ordem os pensamentos, começando pelos objetos mais simples e mais fáceis de conhecer, para subir pouco a pouco, gradualmente, até ao conhecimento dos mais compostos; e admitindo mesmo certa ordem entre aqueles que não se precedem naturalmente uns aos outros"[183], o ensaio dele se esquiva por estar sempre voltado ao mais complexo. Segundo Adorno, o ensaísta, a rigor, não suporta o simples. O que lhe atrai é o desafio, o vôo no escuro. Nesse sentido, ele corrige a tendência do pensamento em começar do senso comum, ou do mais primitivo. Ou mesmo da análise da palavra, quando alguém, por exemplo, pretende explicar o que é filosofia dividindo os radicais *philo* e *sophia*, e explicitando o significado grego dos termos. Se Adorno se opõe à cientificização da filosofia é porque tal processo condiciona o pensamento "a reduzir a modelos simplificadores as dificuldades e complexidades de uma realidade antagônica e monadologicamente cindida"[184]. O ensaio não é seduzido pela ilusão de um mundo simples, "lógico até em seus fundamentos"[185]. A verdade é no ensaio sempre desconcertante, mesmo ao próprio ensaísta, não fruto de uma simplificação digna de confiança.

O quarto preceito de Descartes, que aconselha "fazer sempre enumerações tão complexas e revisões tão gerais, que tivesse a certeza de nada omitir"[186], é, segundo Adorno, o que rege a pretensão de sistema na filosofia. O ensaio se opõe ao sistema exatamente em se recusar a ser exaustivo. Pois ele não entende que é possível ser exaustivo incondicionalmente em relação a qualquer assunto. A exaustão sobre um assunto está condicionada a critérios de escolha, que estão atrelados às intenções do sujeito que conhece. Nesse caso, é a intenção lançada sobre o objeto que decide quando não resta mais nada a dizer. "A 'revisão geral' seria possível apenas caso fosse estabelecido de antemão que o objeto é capaz de se entregar sem

[183] Ibid. p. 23.

[184] ADORNO, op. cit., nota 1, p. 23.

[185] Ibid. p. 23.

[186] DESCARTES, op. cit., nota 56, p. 23.

reservas ao exame dos conceitos; isso sem deixar nada que não possa ser antecipado a partir desses conceitos"[187].

Assim, para Adorno, o método cartesiano não seria uma forma de libertar o pensamento de ilusões dogmáticas. Não seria, portanto, uma reforma bem-sucedida no interior da filosofia como Husserl, por exemplo, acreditava. Como declarou em uma de suas conferências:

> o seu objetivo [do método cartesiano] é, como recordamos, uma plena reforma da filosofia, inclusive a de todas as ciências. Pois estas são apenas membros subalternos de uma ciência universal, a filosofia. Só na unidade sistemática desta podem elas chegar à autêntica racionalidade – que, tal como até agora se desenvolveram, lhes falta. É necessária uma reconstrução radical que satisfaça a ideia da filosofia como unidade universal das ciências na unidade de uma fundamentação absolutamente racional. Esta exigência da reconstrução realiza-se em Descartes numa filosofia de cunho subjetivo.[188]

Descartes rompe parcialmente com a escolástica em sua tentativa de ordenar doutrinariamente a experiência humana da realidade sob a visão de mundo da fé e por meio da aparelhagem conceitual aristotélica. A forma do pensamento cartesiano ainda é a da síntese pela dedução a partir de princípios. Ele encontra um caminho para o pensamento filosófico livre da fé, da cosmologia aristotélica, mas não livre da lógica da ciência e da técnica, do mecanicismo moderno, no qual a natureza é pressuposta como escrita em linguagem matemática. Logo, sua concepção de método apenas encerra de modo mais rígido o pensamento em uma *Weltanschauung* preconcebida teoricamente: a do racionalismo idealista. As regras do método forçam a reflexão a optar de antemão por um "frame of reference"[189], sem direito a crítica. Como na escolástica, o ponto de partida, a *Weltanschauung*, nunca é colocado em questão.

O método dedutivo nem começa sem essa arbitrariedade. Mas a partir do momento em que é aplicado, deve necessariamente prejulgar o objeto como coerente em si mesmo, dotado de harmonia própria, pois somente isso justifica exigir do pensamento que se conduza continuamente sem lacunas, que não deixe nada a ser dito.

O ensaio, por sua vez, atua *metodicamente sem método*. Não há procedimento puro anterior ao objeto. Sua forma de proceder é dada pelo que é pensado. Por isso a forma de dizer é nele decisiva. "O 'como' da expressão deve salvar a precisão que foi sacrificada mediante a renúncia em relação à delimitação do objeto, sem contudo abandonar a coisa

---

[187] ADORNO, op. cit, nota 1, p. 24.

[188] Ibid. p. 9-10.

[189] HUSSERL, Edmund. *Conferências de Paris*. Lisboa: Edições 70, 1992, p. 1.

pensada ao arbítrio de significados conceituais decretados de maneira definitiva"[190]. Esse proceder metodicamente sem método certamente deriva da admiração de Adorno pelos escritos de seu amigo Benjamin. Vê-se aí também a influência sobre Adorno das reflexões de Benjamin acerca do conhecimento, em que este, na esteira de Goethe, supõe que o conhecimento não deve visar a totalidade no universal, mas a exposição do individual como um todo. Nesse sentido, ela não deve atuar como guia para o conhecimento, mas como exposição da verdade, algo que, para Benjamin, seria possível mediante a imersão no particular.

5.1.6 O ensaio como forma crítica *par excellence*

O ensaio é uma produção espiritual, mas que não busca se consolidar como contemplação da natureza última das coisas em sua essência eterna e imutável. Ainda assim, evitando superar a experiência concreta, ele profere enunciados objetivos, e não uma mera apresentação de impressões íntimas. Nesse sentido, reflete o ensaio uma antinomia. A objetividade de seus enunciados é conseguida através da absorção de conceitos e teorias dos outros. No entanto, o ensaio não rivaliza com as teorias e conceitos como que em uma disputa de pontos de vista. Ele não simplesmente chama a atenção para uma perspectiva sobre um objeto para então lançar a sua. Ele rompe com a dinâmica do ponto de vista.

> No ensaio essa ausência de ponto de vista não é ingênua e dependente da proeminência dos objetos; ele, em lugar disso, aproveita-se do relacionamento com seus objetos como um antídoto contra a maldição do princípio, de modo que ele efetiva, quase como paródia, a polêmica que o pensamento, impotente, trava contra a filosofia do mero 'ponto de vista'.[191]

O ensaio atua como que parasitando as teorias que o orbitam. O que quer não é persuadir alguém de uma opinião, mas liquidar a opinião sobre algo, inclusive aquela a partir da qual ele se gerou. Seu motor é assim a crítica em seu mais alto grau.

Não se trata então de dar uma opinião sobre algo, mas fazer algo aparecer mediante a crítica da opinião, por meio do apontamento dos pontos cegos das perspectivas. Nesse sentido, a crítica como que forçaria a aparição do inusitado. Como disse Max Bense, por ser crítico precisa criar "as condições sob as quais um objeto se tornar visível de modo novo, distinto da maneira como um autor o apresentou"[192]. Em sua atitude crítica, ele põe a prova os

---

[190] ADORNO, op. cit., nota 1, p. 21.

[191] Ibid. p. 27.

[192] BENSE, op. cit., nota 7, p. 56.

pontos fracos da opinião, levando o objeto a ser reproposto o tempo inteiro. Isso justifica porque ele é acusado de relativista e carente de ponto de vista. Ao se esquivar dos pontos de vista sobre a coisa, a coisa se mostra de modo emancipado, sem coerção. Mas isso não deve ser confundido com o desvelamento da verdade, mas antes se trata da apresentação do objeto sem a pressão de interesses arbitrários. "Ele gostaria de curar o pensamento de sua arbitrariedade, por esse motivo incorpora essa arbitrariedade, de maneira reflexionante, ao próprio procedimento, em lugar de mascará-la como imediatidade"[193].

Interessa ao ensaio então que a inverdade se torne evidente. Aí reside a sua vocação crítica. "O caráter ousado e antecipatório do ensaio, o não plenamente resolvido de cada detalhe ensaístico, atrai como negação outros detalhes; a inverdade, com a qual o ensaio conscientemente se embaraça, é o elemento de sua verdade"[194]. Os ensaios se aproximam tanto mais da verdade quanto mais evidenciam a inverdade. Sua força reside na negação dialética.

Para Adorno, por isso mesmo, ele seria também inverdadeiro, na medida em que toma o culturalmente pré-formado como se fosse em si, necessário. Mas isso também o auxilia na sua negação do conceito de algo como primordial. Ele recusa o entendimento de que a cultura provém da natureza. Ele toma a cultura como natureza. O tema fundamental que se reflete em todo ensaio é o da naturalização da cultura, ou seja, o mito. Ele quer sempre desmistificar. Ele não reconhece a distinção metafísica entre a cultura e o que está por trás dela, o *Welt* e o *Hinterwelt*. Nos ensaios, tudo o que subjaz à cultura, uma vez formulado, já é cultura, produção cultural, *thesei*. Não faz sentido assim uma busca pelo originário, pelo primeiro.

Ele exerce a liberdade de pensamento na medida em que escolhe seus objetos e não supõe objetos que estão acima de qualquer escolha, como, por exemplo, o conceito de Ser. Dessa maneira, como forma crítica *par excellence* é que se constitui no contrário da *prima philosophia*. O ensaio recusa fundamentalmente a imediatidade. Todo pensar é mediado e nenhum pensamento pode aspirar ao originário, eis a máxima que define a recusa dos ensaios em buscarem uma fundamentação última.

Levando isso em consideração, se torna compreensível porque os ensaístas se encantam sempre com o plano dos textos, falados ou escritos. É a partir do espanto, da estranheza, da perplexidade diante dos textos, que eles começam a falar. E sua substância eles extraem daí. "Assim ele obtém, desembaraçado do engano provocado pela noção de um

[193] ADORNO, op. cit., nota 1, p. 27-28.

[194] Ibid. p. 28.

primeiro, o um chão para os seus pés, mesmo que duvidoso, comparável à antiga exegese teológica das Escrituras"[195]. Há uma relação de fé naquilo sobre o que o pensamento se debruça. A tendência não é, porém, a revelação da verdade trans-subjetiva; mas a atitude crítica. E é tanto mais crítica quanto mais denuncia o falso que se apresenta como verdadeiro de maneira não transparente; quanto mais delata a ideologia.

> Por meio da confrontação dos textos com o seu próprio conceito enfático, com a verdade mirada por cada um, mesmo quando não a tem sob mira, o ensaio pretende abalar a pretensão da cultura e leva-a a meditar sobre sua própria inverdade, sobre a aparência ideológica mediante a qual a cultura se manifesta como natureza decaída. Sob o olhar do ensaio, a segunda natureza percebe-se a si mesma como primeira.[196]

O ensaio como forma crítica *par excellence* seria a forma *par excellence* da crítica da ideologia. Eles conseguem tornar transparente o falso vestido como verdadeiro, a subjetividade inverídica e, nesse sentido, seria a forma mais elevada de negação no pensamento do sofrimento impetrado pela ideologia dominante ao sujeito e aos objetos. Ele é então crítico em sua capacidade de levar a *Aufklärung* a tomar consciência de sua própria irracionalidade. No interior do pensamento identitário, ele abre espaço à apreciação do não-idêntico, que seria para o Adorno da *Dialética Negativa*, o fim, ou a felicidade do ímpeto crítico, da filosofia.

5.2 **Análise do ensaio "Arnold Schoenberg (1874-1951)"**

Para concluir este capítulo gostaria de fazer um exame rápido de um caso exemplar do ensaísmo de Adorno. Pretendo ressaltar particularmente alguns dos elementos da prática ensaística adorniana, de modo a complementar o que até agora foi apresentado a partir de suas reflexões. Para isso, escolhi um ensaio de Adorno sobre a obra de Schoenberg e sua recepção (um trabalho que Adorno realizou logo após a morte do compositor, em 1951, e que serve mais ou menos como apêndice ao livro *Filosofia da Nova Música*, de 1945).

No ensaio "Arnold Schoenberg (1874-1951)", escrito em 1952, e publicado na revista *Die Neue Rundschau* em 1953, Adorno começa ressaltando a ambiguidade da imagem pública de Schoenberg. Ele parte da impressão sobre a figuração que se delineou de Schoenberg ao longo dos últimos anos. Segundo Adorno, Schoenberg apareceria publicamente, intrigantemente, de maneira contraditória. Ele vinha sendo considerado predominantemente

[195] Ibid. p. 29.

[196] Ibid. p. 29.

tanto como proscrito quanto como um compositor inofensivo. Assim, a reflexão sobre Arnold Schoenberg parece ser interessante na medida em que comporta uma contradição. Pois essa contradição se mostra a Adorno frutífera do ponto de vista de um exercício dialético.

A partir dessa contradição, Adorno desenvolve a tese segundo a qual, no fundo, o desenvolvimento da posição de Schoenberg como compositor não teria sido compreendido com precisão. Tanto a imagem de proscrito quanto a de inofensivo deveriam ser destruídas e mediante essa destruição seria possível auferir um olhar mais preciso sobre o trabalho de Schoenberg, sem exatamente encerrá-lo numa classificação definitiva e inflexível. Desse modo, fica já visível uma das principais características dos ensaios de Adorno: ele sempre se esmera em dissolver alguma idéia já formada de modo a angariar dessa dissolução, de maneira não intencional, uma perspectiva inusitada. Pelo menos, a forma pela qual ele encaminha a reflexão quer sempre sugerir isso.

Assim, em primeiro lugar, Adorno especula sobre a possível causa da fixação de certa imagem de Schoenberg. A personificação ambígua do compositor adviria principalmente da dificuldade que as composições impõem à audiência; segundo Adorno, "moldada pela indústria cultural"[197]. Schoenberg requereria uma participação ativa e concentrada do ouvinte, uma atenção à multiplicidade do simultâneo presente em suas composições. A sua principal característica era a renúncia à utilização de muletas habituais de um ouvinte que sempre sabe o que vai acontecer. Ao compor, Schoenberg se entrega antes às exigências do objeto. Ele exige que o ouvinte componha em conjunto, em lugar de meramente contemplar. Ele incita à práxis. Contraria então a expectativa segundo a qual a música deve apresentar-se ao ouvinte acomodado como uma sequência de estímulos sensoriais agradáveis. Schoenberg, ao contrário, denuncia o conformismo que toma o campo da música como um parque de diversões. "Ele denuncia um conformismo que se apropria da música como um parque natural de preservação de comportamentos infantis, no interior de uma sociedade que reconheceu há muito tempo que só pode ser suportável concedendo aos seus prisioneiros uma quota controlada de alegria infantil"[198].

No decorrer do texto comenta também as acusações dirigidas ao compositor de fazer ele música intelectual ou música experimental. Dessas acusações Adorno redime Schoenberg buscando decifrar o conteúdo de verdade delas. E ao revelar o conteúdo de verdade das acusações consegue com certo nível de clareza explicitar os pressupostos que as geram.

---

[197] Id. Arnold Schoenberg (1874-1951). In: _____. *Prismen*: Kulturkritik und Gesellschaft I. Frankfurt: Suhrkamp, 1986, p. 152.

[198] Ibid. p. 153.

Por outro lado, após minuciosos exames das peças, da lógica interna das composições, Adorno mostra como os movimentos mais íntimos das obras, que se eternizam em sua forma, são cristalizações de experiências sociais múltiplas. Adorno mostra como a forma de compor de Schoenberg possui íntima relação com o todo social na qual o ato de compor está inscrito. Mergulha assim na interioridade de sua obra querendo vislumbrar a autonomia monadológica das peças. Sua análise visa decifrar como o autor-compositor absorve e transparece na maneira de discursar musicalmente as contradições sociais de sua época. Para Adorno, o compositor toma distância em relação à realidade existente ganhando impulso na própria realidade; a energia criadora de Schoenberg provém dos obstáculos e das resistências que a incontornável realidade social opõe à auto-afirmação da humanidade do sujeito. Nas composições de Schoenberg a realidade aparece, mas como algo que se quer superar.

Duas coisas parecem ser claras aqui. Em primeiro lugar, o assunto particular, a significância e o valor da obra de Schoenberg parecem somente se mostrar na medida em que Adorno as confronta com questões mais fundamentais da produção musical no século XX. Nesse sentido, trata-se de um texto de estética, de um texto filosófico, pois o autor reconhece que o particular do pensamento não possui significado maior sem o contraste com os universais que ali estão em jogo. O que se pode depreender disto é que em Adorno a prática ensaística se confunde sempre com a prática filosófica, mesmo que a atividade não seja explicitamente uma reflexão sobre conceitos universais. A articulação ensaística tende para o campo de discussão filosófica, ainda que o resultado final seja estranho a uma concepção tradicional de filosofia.

Em segundo lugar, Adorno vê a obra de Schoenberg mais ou menos nos termos em que busca elaborar a sua própria obra ensaística. Nesse caso, não só Schoenberg parece ter dado referenciais decisivos para a composição ensaística do pensamento de Adorno, como também Adorno revela o quanto ele enxerga aquilo que o encanta a partir de uma perspectiva que tem de si mesmo. O que quero dizer aqui é que Adorno não abdica de sua medida para avaliar aquilo que lhe é dado como objeto do pensamento. Nesse caso, o tema tratado por ele parece carregar elementos seus, preexistentes ao objeto; o que parece estranho diante de sua idéia segundo a qual o esforço do ensaio é o de dar voz aos objetos e não utilizá-los como porta-vozes das convicções do autor. E tal diagnóstico parece poder valer para todos os ensaios de Adorno. E considerando o peso dessa declaração, sua justificação terá de ser dada no próximo capítulo.

6 CRÍTICA SOBRE A DEFESA ADORNIANA DO ENSAIO

6.1 A ensaística e a felicidade no pensamento

Acredito que a reflexão sobre "O ensaio como forma" tenha conseguido trazer à tona os elementos ainda faltantes das reflexões de Adorno sobre o ensaio. E esse momento do estudo me parece ser importante, sobretudo por explicar melhor algumas afirmações feitas nos primeiros quatro capítulos. No entanto, julgo ser ela também importante para o encaminhamento de uma reflexão crítica sobre a defesa do ensaio. Neste capítulo empreendo então essa reflexão crítica em três partes. Tomo como ponto de partida um dos motivos de sua defesa do ensaio; um motivo que está presente em "O ensaio como forma", mas que não foi tratado no quinto capítulo: a ideia de felicidade, aquilo que no ensaio é auferido a partir da liberdade do pensamento frente ao objeto pensado.

Um dos últimos tópicos de OECF é a tese segundo a qual a comunicação no ensaio é aparentada com a retórica. O ensaio, segundo Adorno, conservaria algo do que a comunicação científica quis se desfazer: "o pensamento em seu ajuste em relação à linguagem comunicativa"[199]. Entretanto, no ensaio os artifícios retóricos não visam a persuasão do leitor acerca de um ponto de vista. Isto porque o ensaio já supõe seu leitor como persuadido de uma visão de mundo. O ensaio quer dizer e atualizar essa visão de mundo, quer oferecer modelos para a reflexão sobre uma cultura já estabelecida de um modo coerente.

Por conseguinte, o ensaísta quer satisfazer, mas não no sentido de expor o pensamento de modo adaptado à linguagem comunicativa. Não deseja satisfazer os critérios de inteligibilidade já estabelecidos e nesses termos ser bem-sucedido. O que o ensaio resgata da retórica é o que foi dispensado pela ciência e pela técnica em nome da eficiência. "As satisfações que a retórica quer proporcionar ao ouvinte são sublimadas no ensaio na ideia de uma felicidade da liberdade frente ao objeto, que permite ao objeto oferecer-se mais do que se fosse subsumido impiedosamente na ordem das ideias"[200].

A consciência científico-técnica na medida em que se volta implacavelmente contra o mito, despreza em seu discurso os elementos do mito que seriam artificiosos. Desencanta o discurso, supondo, por isso, se ver livre de ficções. O problema disto, como vê Adorno, é que a consciência científica se torna inimiga da felicidade. Sob o ponto de vista da ciência, a felicidade sugere regressão ao mito. Um verdadeiro conhecimento científico não pode trazer

---

[199] Id. op. cit., nota 1, p. 30.

[200] Ibid. p. 29-30.

consigo nenhum regozijo, caso não queira ser acusado de falta de seriedade em relação às finalidades sociais do pensamento teórico. Segundo Adorno, mesmo Kant e Hegel desprezaram a felicidade supondo que sua valorização poderia ser insolente em relação à ordem do existente. Kant seria para Adorno o filósofo inimigo maior da felicidade no pensamento, por condenar a curiosidade. Sua preocupação em eternizar as fronteiras implicaria em última instância uma proibição: a de errar, divagar com o pensamento por lugares proibidos, pelo inusitado. "Enquanto a razão que critica a si própria, como em Kant, mantendo os dois pés no chão, deve fundamentar a si mesma, tende, devido o seu mais íntimo princípio, a se fechar hermeticamente contra o novo - o que também é condenado pela ontologia existencial - inibindo toda curiosidade, o princípio de prazer do pensamento"[201]. Kant proíbe o trânsito para além da experiência; esta, por sua vez, é reduzida ao que já existia desde sempre.

O ensaio é favorável à felicidade no pensamento, uma vez que visa o novo, o inusitado, fonte de felicidade.

> O objeto do ensaio é, no entanto, o novo enquanto novo, aquilo que não pode ser traduzido ao antigo das formas estabelecidas. Por refletir sobre o objeto sem violentá-lo, silenciosamente o ensaio se queixa da verdade que traiu a felicidade e, com isso, também a si mesma; é essa queixa que provoca a ira contra o ensaio.[202]

Todo ensaio usa de artifícios retóricos não para debilitar o leitor de modo a mais facilmente seduzi-lo. Ele se esquiva dos artifícios fundamentais de persuasão da lógica discursiva, como, por exemplo, a dedução silogística. Sem deixar de ser discurso, ele quer recuperar o que a lógica discursiva, posta a serviço da ciência organizada e da filosofia abstrata, perdeu: a expressão subjetiva. Ou seja: o modo de dizer que é próprio de um sujeito. Não há um abandono da argumentação, mas da argumentação esterelizada, que parte de premissas dadas como impessoais.

> Pois o ensaio não se encontra em uma mera oposição ao procedimento discursivo. Ele não é ilógico; obedece a critérios lógicos, ao mesmo tempo em que o conjunto de suas frases precisa ser composto de maneira coerente. Não devem permanecer nele meras contradições, salvo se estas estiverem fundamentadas no próprio objeto. A diferença é que o ensaio desenvolve os pensamentos em uma direção diferente da lógica discursiva. Nem os deriva de um princípio, nem os deduz de uma sequência coerente de observações singulares.[203]

---

[201] Ibid. p. 30.

[202] Ibid. p. 31.

[203] Ibid. p. 31.

Isso se caracteriza pela sempre presente falta de hierarquização subordinativa, típica dos discursos teóricos. O ensaio está mais aparentado ao prosaísmo, à conversação trivial, impregnada de artifícios retóricos, imagens, metáforas. O que se quer dizer surge junto com o próprio dizer. Nesse sentido, como foi visto, o ensaio não é mera comunicação de um conteúdo. O conteúdo surge junto com o modo de expor.

> O ensaio coordena os elementos, em lugar de subordiná-los; e somente a epítome de seu conteúdo, não o seu modo de exposição, é comensurável segundo critérios lógicos. O ensaio é assim mais dinâmico do que o pensamento tradicional, em comparação com as formas nas quais um conteúdo já pronto é comunicado de modo indiferente, por conta da tensão entre a exposição e o exposto; de modo que, ao mesmo tempo, é também mais estático, posto que consiste em uma construção por justaposição de elementos. É nisso que reside a sua afinidade com a imagem, ainda que esse seu estatismo seja resultado de relações de tensão imobilizadas.[204]

Como em uma conversa, o ensaísta precisa ruminar o que está dizendo. Precisa se corrigir, voltar, retomar o que já disse, de modo a aguçar seu interlocutor, a satisfazê-lo em seu desejo pelo novo. Ele não pode ser indiferente à exposição como em uma conversa sem interlocutor. Precisa criar e manter um clima de satisfação mediante a reflexão sobre o modo como está dizendo algo, como está se portando em relação aos protocolos do discurso. O ensaísta não informa seu interlocutor sobre algo. Ele sensibiliza seu leitor de algum modo, ele mobiliza o leitor com os artifícios retóricos. Ele quer instalar um clima mediante uma prosa, que esteja para além de uma comunicação protocolar de um relatório. Nisso ele se aproxima da música autônoma, o que Adorno chama de "a arte rigorosa da transição que atua sem conceitos"[205]. Ele reconstrói o objeto a partir de seus meios e empresta seus meios à fala do objeto, sem que em nenhum momento se convença de que expôs efetivamente a coisa, mas apenas um modelo em que a coisa ganha expressão.

É assim que o indizível é pronunciado. "Ele gostaria de polarizar o opaco, soltar as forças aí latentes"[206]. Sua finalidade é criar um arranjo de conceitos que mimetize o objeto. Vê-se aqui, mais uma vez, que ele escapa à ideia de filosofia como filosofia primeira. Ele quer encontrar a formulação precisa, apresentar uma imagem que lance o pensamento em um estado de felicidade, que dê a ele satisfação, mesmo que ela seja provocada pela negação em aprisionar algo, pela renúncia ao pensamento identificante. "Através da violação à ortodoxia

---

[204] Ibid. p. 32.

[205] Ibid. p. 31.

[206] Ibid. p. 33.

do pensamento torna-se visível na coisa aquilo que a finalidade objetiva da ortodoxia intentava secretamente manter invisível"[207].

*

O ensaio apresenta assim uma prosa que não é inimiga da felicidade como o que se cria com a tendência à cientifização da filosofia. Na *Dialética do Esclarecimento* Adorno e Horkheimer apontam para a perda do momento de satisfação na obtenção da verdade a partir de Descartes e Bacon. Com eles prevalece a operação correta, o procedimento eficaz. Os discursos teóricos não devem proporcionar deleite, inspirar respeito ou impressionar os ouvintes. Isso embargaria seu objetivo de prover e auxiliar devidamente a vida.

Com a recuperação da possibilidade de errar, de vaguear, por conta do abandono do compromisso em se tornar uma ciência particular, sistemática, o exercício do pensamento filosófico reencontraria então no ensaio, na ousadia do intento, a felicidade que lhe fora vedada.

> Contra essa tendência, salva o ensaio um momento da sofística. É perceptível a hostilidade do pensamento crítico oficial em relação à felicidade sobretudo na dialética transcendental de Kant, que gostaria de eternizar as fronteiras entre o entendimento e a especulação, de modo a inibir, conforme a metáfora característica, "o divagar por mundos inteligíveis". [...] Tudo o que Kant vislumbra, no que diz respeito aos conteúdos, como meta da razão, a constituição da humanidade, a utopia, é embargado pela forma, pela teoria do conhecimento, posto que a razão não pode ultrapassar o âmbito da experiência, reduzida ao mecanismo do mero material e das categorias invariantes, ou seja, ao que já existia desde sempre.[208]

No exercício ensaístico haveria assim um alheamento feliz em relação ao caráter persuasivo da comunicação, desempenhado pela dedução ou pela indução. Não sendo obrigado a se tornar parte de um corpo científico, a tendência discursiva em convencer o interlocutor pela conexão lógica formalizada das asserções, aquilo mesmo que leva à satisfação imediata de um ouvinte de um discurso, perde nele seu caráter crucial.

Isto ocorre porque à base da criação ensaística está a lembrança da gênese dos conceitos, a identificação do não-idêntico. Por isso Adorno vê a forma ensaística também como possibilidade de reincorporar à linguagem da filosofia aquilo que ela perdeu sob o domínio da lógica discursiva. Isso seria o seu poder de satisfação, que não se reduz a uma satisfação das exigências de um discurso bem estruturado, mas antes uma satisfação

---

[207] Ibid. p. 33.

[208] Ibid. p. 30-31.

concedida por meio da emancipação do objeto em relação à rigidez da trama discursiva, "que a mentalidade científica, desde Descartes e Bacon, quis extinguir, até ela se degradar coerentemente em uma ciência *sui generis* da era científica, a das comunicações."[209].

Um poder de satisfação que não está aparentado com a satisfação de se assenhorar de algo, mas com uma felicidade autêntica do ato de pensar. Essa diz respeito à possibilidade de evadir a experiência do que *já é* em direção ao novo, seguindo a força da curiosidade que o estimula, cuja satisfação é onde reside propriamente o *princípio de prazer do pensamento*. A alienação da experiência, nesse caso, não significa aproximação da natureza essencial das coisas, mas antes prazer do pensamento em se pôr suspenso em relação ao já estabelecido, ao sempre igual, ao já tradicionalmente determinado. Tendo o ensaio como objeto o novo, o que ainda não é, em contraposição ao que já é, o ensaio não se volta para a verdade, mas antes para a felicidade, esquecida no seio mesmo da busca pela verdade.

6.2 **A ensaística de Adorno em questão**

Essa perspectiva sobre o ensaio, em que é advogado como forma capaz de apresentar o novo e assim restabelecer a felicidade no pensamento, pode soar estranha quando nos deparamos com os ensaios do próprio Adorno. Isso me leva a perguntar: será que os ensaios de Adorno apresentam sempre algo novo e produzem efetivamente isso que ele denomina felicidade no pensamento? Pois aqueles que possuem certa familiaridade com os textos do Adorno poderão ter quase como certa a impressão de saber mais ou menos como as coisas irão se desenvolver. Ao mesmo tempo, notar como certas obstinações de Adorno reingressam insistentemente em diferentes ensaios, no tratamento de diferentes objetos. Isso suscita alguma desconfiança em relação às afirmações que ele faz sobre o ensaio, sobretudo no que diz respeito ao seu antissistematismo, sua preocupação em fazer justiça aos objetos e seu interesse pelo novo.

Susan Buck-Morss foi provavelmente a primeira comentadora do pensamento de Adorno a chamar atenção para uma possível contradição interna da filosofia adorniana. Segundo constata em *The Origin of Negative Dialectcs* (1977), a resistência radical à pretensão sistemática de totalidade teria se tornado o princípio fundamental de um pensamento que acaba, por fim, estático e fechado como um sistema. O afã antissistemático teria levado Adorno a cair vítima daquilo que ele próprio rechaçava: o enclausuramento da

[209] Ibid. p. 30.

produção do pensamento em si mesmo; algo equivalente ao destino cumprido pela música de Schoenberg em sua fase dodecafônica, que ele denunciou como carente de liberdade em *Filosofia da Nova Música*.

Em sua obra, Buck-Morss destaca a modelação da filosofia adorniana a partir do impacto sobre Adorno da revolução atonal promovida pela composição musical de Schoenberg nos anos 1920. Por outro lado, descreve o modo pelo qual o próprio Adorno encaminha uma crítica contra Schoenberg pela passagem deste de um atonalismo livre para o dodecafonismo. O sistema dodecafônico, a ordenação total do impulso de libertação em relação à tonalidade burguesa, seria considerado por Adorno um "fracasso revolucionário"[210]. Conforme Adorno declara: "a racionalidade total da música corresponde a sua organização total. Através da organização queria a música emancipada recompor a integridade perdida, a força e a necessidade perdidas de um Beethoven. Isso só se tornou bem-sucedido ao preço de sua liberdade, e com isso ela fracassa"[211].

Não teria havido efetivamente êxito na tentativa de ruptura com a música burguesa, uma vez que os traços a serem ultrapassados acabaram retornando furtivamente, no próprio desenvolvimento da ruptura, sob o aspecto da organização total. Com a evolução para o dodecafonismo, o dinamismo da composição atonal teria sido sufocado em nome de um estatismo estrutural de um sistema fechado e previsível. Em comparação com a libertação estabelecida pelo atonalismo e seu caráter aberto, o modo dodecafônico de composição se estruturava como método e como sistema. Convertera-se, assim, em uma determinação pré-regulada de conduta na composição, vedando a espontaneidade e a liberdade expressiva.

Com base nisso, Susan Buck-Morss afirma que uma questão legítima a se levantar é "se a tentativa de Adorno de uma revolução no interior da filosofia, modelada conscientemente após Schoenberg, de fato sucumbiu ao mesmo destino, se seu princípio de antissistema preparou ele mesmo um sistema"[212]. Será que as propostas reformistas dirigidas à filosofia promovidas por Adorno se revelam por fim também um *fracasso revolucionário*?

Para se subtrair à reprodução do existente e à justificação ideológica do *status quo* na teoria, a filosofia de Adorno teve de adotar procedimentos bastante restritivos e inflexíveis. E isto, de certa forma, se reflete em uma produção intelectual que se mostra muitas vezes

---

[210] BUCK-MORSS, Susan. *The Origin of Negative Dialectics*: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, and the Frankfurt Institute. New York: Free Press, 1977, p. 188.

[211] ADORNO, T.W.. *Philosophie der Neuen Musik*. Frankfurt: Suhrkamp, 1985, p. 70.

[212] BUCK-MORSS, op. cit., nota 210, p. 189.

bastante previsível e repetitiva, mesmo que vertida sob a forma de ensaios. Como disse Martin Jay: "não há, de fato, muitas dúvidas de que uma jornada exaustiva no emaranhado da prosa de Adorno produz efetivamente a sensação de se estar passando pelos mesmos lugares com uma frequência cansativa"[213].

Tal qual na composição dodecafônica, haveria na filosofia adorniana uma preocupação exagerada em lograr uma forma de exposição do pensamento capaz de resistir a qualquer tipo de conformidade ideológica com o estado de coisas existente. Assim, em nome da exposição não-resignada e da fidelidade em relação a certas premissas composicionais negativas, os conteúdos particulares parecem ser, mais uma vez, como nas construções filosóficas sistemáticas, menos importantes do que produzir uma forma que não se conforma ao falso experimentado como verdade. Da mesma maneira que Adorno condena a música dodecafônica por recair em uma paralisia, na medida em que se torna um sistema total e fechado, a própria filosofia adorniana, sob o método da dialética negativa, acaba se tornando ameaçada também de engessamento.

A dialética negativa é um modo de proceder antimetódico, cujas aplicações resultam nos ensaios. E é nesse sentido que os ensaios podem ser tomados como negações do método cartesiano. Porém não deixam de ser resultado de um modo de procedimento. Nesse caso, correm o risco de estarem coagidos todo o tempo, em função do rigor da dialética negativa — no que diz respeito à negação determinada — a um auto-enclausuramento.

> Mas quando o método da dialética negativa se tornou total, a filosofia ameaçou chegar a uma paralisação do mesmo modo, e a Nova Esquerda dos anos 1960 não injustamente criticou Adorno por levar a Teoria Crítica a um beco sem saída. A estaticidade, a qualidade de encantamento, que ele tanto criticou na obra de Benjamin não estava ausente na sua própria.[214]

Sendo assim, a filosofia de Adorno, elaborada sob a forma de ensaios esparsos, supostamente dinâmicos, insubmissos a uma unificação sistemática, encerrar-se-ia em um grande paradoxo. Pois ela pode ser vista, em conjunto, também como um sistema sem dinamismo e sem abertura plena para as coisas do mundo. Uma filosofia que não escaparia radicalmente ao fechamento doutrinário e que efetivamente não perfez o passo para o mundo das coisas, ou para as coisas do mundo, que ele tanto defendia contra o recolhimento do pensamento em uma sistemática autossuficiente. Ela não seria, portanto, sob essa perspectiva, o que ele gostaria que ela fosse: uma prática de abandono à realidade concreta; desejo que se

---

[213] JAY, op. cit., nota 2, p. 145.

[214] BUCK-MORSS, op. cit., nota 210, p. 190.

revelava claramente em sua admiração pelos esforços da fenomenologia de Husserl em romper com o idealismo e seu purismo: seu empenho numa volta às coisas mesmas, um reencontro com a "experiência autêntica".

E da mesma maneira que o elogio de Adorno a Husserl se interrompe no momento em que ele o critica por cair na tentação de uma origem – pois a fenomenologia recai em uma postura de contemplação total da realidade em um sentido abstrato, a partir de um método sistemático específico, a redução fenomenológica – teria ele entrado em contradição com a sua própria ideia de pensamento filosófico livre ao recair supostamente em um procedimento sem liberdade?

Adorno diagnosticava a filosofia de Husserl como capturada pela mesma armadilha que levou a filosofia de Hegel — radicalmente preocupada em tornar a racionalidade do sujeito sensível à estrutura das coisas — à derrocada. Husserl "queria restabelecer a *prima philosophia* por meio da reflexão sobre o espírito purificado de todo traço do mero ente"[215]. A fenomenologia converte-se incontornavelmente em pensamento sobre as origens e, assim, sobre as causas primeiras dos fenômenos, deixando-se tragar mais uma vez por uma ideia cartesiana de filosofia, pela ideia de *prima philosophia*. Equiparava-se assim ao idealismo, com o qual tentava romper. Não promovia autenticamente, como Adorno queria, um pensamento sensível à estrutura das coisas em suas particularidades. Revelava claramente, no entanto, o ímpeto idealista de dominação que subjaz a toda filosofia que busca se conduzir por um método pré-definido, que possui pretensão de totalidade, sendo indiferente aos conteúdos particulares do pensamento e a tudo que escapa às determinações gerais dos conceitos. Teria sido então Adorno também capturado por uma armadilha, convertendo-se em vítima de sua própria crítica?

Como se pôde observar na análise de "O ensaio como forma", as reflexões em torno da forma de exposição erguem o ensaio à condição de forma suprema do pensamento crítico; justamente por sua indisponibilidade a afirmar qualquer coisa como originária, primeira ou fundamental. A tendência do ensaísta é pôr tudo sob averiguação minuciosa, incansavelmente, inclusive tudo o que ele mesmo profere. Não haveria em qualquer outra forma de exposição do pensamento conceitual uma conduta mais crítica e, por isso, menos sujeita à aceitação de qualquer *Weltanschauung*, à promoção de qualquer ideologia.

Porém, sua postura independe do que se ponha sob a mira dessa crítica. Nesse caso, os ensaios filosóficos de Adorno, cuja realização, de acordo com seu conceito, dependem da

[215] ADORNO, op. cit., nota 177, p. 13.

experiência individual concreta, parecem se construir, sob certa ótica, alheados da experiência individual concreta, mesmo que a preguem como ponto de partida. Os seus ensaios deixam-se perceber de maneira mais pregnante como resultado de um método de composição rigoroso e intransigente, tal qual é o método da dialética negativa, e menos como um exercício que se desdobra a partir dos objetos do pensamento em sua particularidade; como, por exemplo, no caso da dedicatória de *Minima Moralia*, em que Adorno declara que o ponto de partida em cada um dos fragmentos que compõem o livro é "o âmbito mais estritamente privado, aquele do intelectual na emigração"[216], e não pressupostos metodológicos primeiros. A experiência concreta, a condição efetiva, deveria ser o ponto de partida e não o movimento dialético, que parece extrapolar essa experiência, podendo valer em situações e tempos diferentes.

Logo, parece legítimo perguntar: a dinâmica do ensaio reduz-se em Adorno a princípios primeiros, a regras essenciais, a um método, onde não haveria espaço para inovações além das possibilidades e qualidades que ele mesmo descreve como sendo essenciais a todos os que adotam uma atitude ensaística autêntica? Somente variações e repetições dentro das possibilidades das regras essenciais se mostrariam possíveis, como no sistema de composição musical dodecafônico?

Como forma idealizada de um pensamento filosófico livre de toda e qualquer conformação a um sistema, o ensaísmo como forma livre, isenta de comprometimentos normativos, parece assim nunca poder ser alcançado na realidade. Ele acenaria ao pensamento sempre como um projeto utópico, ideal. Contudo, sendo assim, isso comprometeria o mérito da obra de Adorno — na medida em que ela pode ser vista como sendo sem liberdade de manifestação, como condicionada por princípios normativos — ou apenas confirmaria o seu próprio diagnóstico acerca da falta da liberdade na esfera da vida, do sujeito em relação às "engrenagens da maquinaria [*Bestandstücke der Maschinerie*]"[217]? Estaria essa contradição irresolvida entre ensaísmo e sistema em conformidade com o próprio espírito dialético negativo incorporado por Adorno ou ela condenaria a sua produção — da mesma maneira que ele condenou o dodecafonismo no âmbito da música — como um fracasso na tentativa de recolocação da filosofia no mundo?

Tal como Susan Buck-Morss entrevê, a crítica de Adorno a Schoenberg serve de modelo a uma tentativa de olhar criticamente para a concretização do próprio método da dialética negativa. Esse modelo crítico empregado por Adorno pode ser dirigido ao próprio

[216] Id. op. cit., nota 73, p.17.

[217] Ibid. p. 13.

Adorno. Pode-se averiguar se sua dialética negativa se desembaraça daquilo que ela mesma critica e condena como idealista e positivo na filosofia. A partir das reflexões de Buck-Morss é possível pensar que os ensaios filosóficos de Adorno, enquanto *tentativas* do método da dialética negativa, carregam mais os traços de uma postura rígida, obsessiva e teimosa do que de um pensamento que se esquiva radicalmente à filosofia como *prima philosophia* e é capaz de apresentar o novo sempre de novo. A atitude negativa que comporta não se volta assim somente contra o existente, mas também contra o possível, o ainda não-existente, cuja imagem parece ser também sempre negativa. Diante do fracasso da filosofia em cumprir suas promessas, conforme o diagnóstico de Adorno, o que ele desenvolve é uma filosofia que declara a nulidade de fazer promessas. Haveria assim uma espécie de conformismo no interior de uma atitude que se declara o tempo inteiro inconformista. A não conformidade com o existente leva Adorno a um fatalismo que é ele mesmo conformista, um lamento que Adorno pinta como uma saída redentora. O ensaio aparece para ele como um exercício dialético negativo, que os filósofos poderiam praticar no momento da descrença radical.

6.3 **Defesa e crítica da ensaística adorniana**

Uma defesa da ensaística adorniana poderia ser encaminhada a partir de dois argumentos apresentados por Martin Jay na conclusão de seu livro sobre Adorno. Segundo Jay, em primeiro lugar, a presença do sempre igual nos ensaios de Adorno não desqualifica sua obra, mas antes confirma seu diagnóstico do sempre igual no existente, do qual ele, como pensador, faz parte. Como Adorno não se coloca fora do estado de coisas existente para pensar, não seria surpreendente que seu próprio pensamento revele traços desse existente. O pensamento filosófico sob a forma de ensaios resiste em certo grau ao sempre igual, à reificação da consciência, mas não a suplanta. Os ensaios seriam assim o esforço de um pensamento livre, ainda que também indicativo da falta de liberdade do pensamento. "Como fisiognomonia social, esse pensamento dificilmente poderia evitar a repercussão de alguns aspectos da sociedade que ele tanto interpretou quanto desejou transformar"[218].

Por outro lado, Jay afirma que Adorno nunca aspirou subtrair-se às antinomias. De modo que uma contradição interna seria uma característica afeiçoada à sua própria concepção de filosofia.

[218] JAY, op. cit., nota 2, p. 145.

> Como tivemos inúmeras oportunidades de observar, Adorno resistiu de maneira obstinada a escolher entre alternativas falseadas ou a postular uma mediação harmoniosa entre elas. Ontologia negativa ou historicismo, crítica transcendente ou imanente, arte autônoma ou arte a serviço da revolução, teoria especulativa ou investigação empírica – essas e outras antinomias foram mantidas por Adorno, que jamais forçou sua reconciliação.[219]

O ponto nodal entre as forças opostas seria o espaço em que Adorno se posiciona sempre deliberadamente. Ele se situa sempre em algum campo de forças, "formado por energias tensamente não totalizadas, que representam muitas das mais criativas correntes intelectuais de nossa época"[220].

Aí parece residir, portanto, o motor de sua filosofia crítica. Ela já admite a contradição desde sempre, na medida em que se trata de um pensamento não totalizador. Seria impróprio então apontar, segundo Jay, a filosofia de Adorno como fracassada por qualquer contradição nela presente, uma vez que o sucesso, baseado na harmonia entre forma e conteúdo, também seria um qualitativo que a desqualificaria. Pois o sucesso, nesse sentido, implicaria univocidade. Como ele rebaixa a busca por respostas unívocas e inequívocas para os problemas que se lhe apresentavam, pareceria inadequado falar em fracasso na filosofia de Adorno devido à falta de congruência entre o que ele disse e o que ele fez realmente. Seria possível então dizer que Adorno se contradiz ao enxergarmos na realização antissistemática de sua filosofia um sistema latente?

O que Martin Jay mostra é que a filosofia adorniana ganharia força justamente diante de uma crítica sobre o seu sucesso. Pois o seu fracasso só poderia ser apontado mediante uma perspectiva de quem espera respostas sólidas e inequívocas para as questões que ele colocou. Segundo Jay, nas condições históricas em que Adorno viveu jamais ele poderia encontrar saídas para os temas aporéticos que apresentou. E em grande medida sua filosofia ganhou consistência somente ao mostrar como as saídas dadas às questões filosóficas seriam falsas, conformistas, etc.

No entanto, essa filosofia, que parece estar bem na contradição, se vivificou em boa medida ao se esforçar em mostrar através da autorreflexão crítica do conhecimento filosófico as suas antinomias, as suas incongruências, a sua inverdade. Mesmo que Adorno admita que os ensaios são verdadeiros na sua inverdade, isso só nos revela que a produção do pensamento filosófico seria relevante apenas como apontamento dos sintomas e como sintoma do beco sem saída em que se encontra o pensamento. Por não recomendar uma cura para a doença que ele diagnostica, posto que considera qualquer cura milagrosa como falsa, só resta a Adorno

---

[219] Ibid. p. 146.

[220] Ibid. p. 146.

um lamento por não terem sido as promessas da filosofia cumpridas. Mas, nesse caso, sendo os ensaios lamentos eles não se afastariam de uma suposta felicidade do pensamento? Ao se esquivar radicalmente em ser cúmplice do estado de coisas existente, parece que ao pensamento só restaria poder se exprimir como queixa em relação ao seu destino. E será que foi nisso então que a filosofia, exposta em ensaios, se transformou em Adorno?

Apesar de sua insistência em manter o pensamento filosófico atrelado ao existente, e operando criticamente em relação a ele, os fenômenos do existente parecem a Adorno sempre como exemplos de ideias, agora não mais positivas e verdadeiras, mas negativas e falsas, a partir das quais ele enxerga aquilo que faz parte da sua experiência. A obstinação contra o idealismo parece então ter lançado o seu pensamento no interior de um idealismo negativo, que apesar de sua oposição ao idealismo clássico, ainda configura um idealismo. Só mediante certas ideias fixas a realidade se mostra na filosofia experimental de Adorno. Assim, a liberdade do pensamento, que reencontra de maneira feliz os objetos, se revela uma ficção, posto que ocorre no interior de uma projeção negativa da realidade, uma projeção paralisada, e que se justifica na condenação do todo como paralisante.

É certo que Adorno não desenvolve uma *prima philosophia* no sentido de uma analítica das condições de possibilidade do conhecimento verdadeiro. Sua filosofia é crítica, mas não nessa acepção. Mas como crítica do existente se trata de um pensamento que espera estabelecer as condições para o possível, assim uma "filosofia última", conforme a expressão cunhada na introdução de sua *Metacrítica da Teoria do Conhecimento*. Porém, uma vez devotado à abertura de uma visão sobre o possível, o pensamento quer ter ascendência sobre todo pensamento, e estipular uma posição de superioridade em relação à ciência e à técnica. Há uma absolutização da crítica do existente como chave para o pensamento filosófico, e nesse sentido uma preocupação exagerada com o ser cúmplice de um todo falso. Nesse ponto, Adorno parece se afinar com Descartes, que quer se pôr livre de toda ilusão. Ele não romperia assim decisivamente com Descartes, mas parece surpreendentemente potencializar a obstinação cartesiana. Sua filosofia é produto do esclarecimento que quer, ao mostrar as ilusões do esclarecimento, alçar a um esclarecimento superior, de modo tal a se ver livre de todo entrelaçamento com a ingenuidade, com o mito. O que Adorno quer, como Descartes, é um pensamento filosófico blindado em relação à crítica e espera alcançar isto por meio de um pensamento integralmente negador, que não faz promessas e assim não se compromete, não descumpre e nem dá algo contrário ao prometido. Nesse caso não há felicidade, só consciência de sua impossibilidade.

De todo modo, o pensamento filosófico parece ainda manter aí um impulso terapêutico, que não é negado, e se associa de certa forma com uma tradição que vai de Descartes a Wittgenstein. Talvez nisso, mais do que em qualquer coisa, se sustente ainda no pensamento de Adorno a conexão com toda a filosofia. E ele havia reconhecido isso quando fala da crítica. O problema é que ele acusa ainda mesmo as expressões "terapêuticas" da filosofia, próximas a sua própria filosofia, de cumplicidade com o *status quo*. E nisso me parece que ele se torna obsessivo e também, ao mesmo tempo, cego em relação ao valor de diferentes campos de atuação do pensamento filosófico.

E Adorno dá os motivos para se pensar isso no próprio "O ensaio como forma". No final do texto ele declara que o ensaio escapa à ditadura dos atributos das coisas como aquilo que seria prescrito pelas ideias, algo então que existiria "eternamente, nem se modificando ou desaparecendo, nem se alterando ou restringindo" [...] "um ser por si e para si eternamente uniforme"[221]. Entretanto, admite que o ensaio se mantém no campo da ideia, "na medida em que não capitula diante do peso do existente, nem se curva diante do que já é"[222]. Ele se utiliza de um pensamento de Nietzsche como se fosse afirmar uma posição trágica diante da existência por parte dos ensaios. Nietzsche, em seu antiplatonismo, afirmaria a vida tal como é em contraposição a qualquer ideia de perfeição e de um estado puro das coisas, justo e verdadeiro.

> Consideremos que dizemos sim a um único instante, com isso não estaremos dizendo sim apenas a nós mesmos, mas a toda existência [*Dasein*]. Pois *para si* não há nada, nem em nós e nem nas coisas: e se somente uma única vez nossa alma, como uma corda, tiver vibrado e ressoado de felicidade, então toda a eternidade foi necessária para permitir esse evento — e nesse instante de nosso dizer 'sim', toda eternidade será aprovada, redimida, justificada e afirmada.[223]

Porém, por força do movimento dialético negativo, Adorno declara que o ensaio não possui o entusiasmo afirmativo presente nesse fragmento de Nietzsche. Ele seria, antes de mais nada, produto de um espírito cético, que não crê em nenhuma felicidade advinda de um dizer sim à existência. Sua felicidade provém, ao contrário, do não, do dizer não. "Para essa felicidade, que era sagrada para Nietzsche, o ensaio não conhece nenhum outro nome senão o negativo"[224]. Na heresia contra toda e qualquer ortodoxia parece viver a felicidade do ensaio. Apenas na negação o pensamento se depara com a felicidade. Ao que parece, a felicidade só é

[221] ADORNO, op. cit., nota 1, p. 33.

[222] Ibid. p. 33.

[223] Ibid. p. 32-33.

[224] Ibid. p. 33.

encontrada no âmbito do sujeito individual que nega de modo radical toda e qualquer ortodoxia. Com relação a isso, a ensaística de Adorno seria o exemplo supremo da felicidade do pensamento, uma felicidade que se expressa apenas ao expressar sua infelicidade. Bem ao gosto de Adorno, o significado de felicidade no pensamento se apresenta indissociado de seu outro. Distante de uma *gaia scientia*, a felicidade do pensamento é possível apenas, paradoxalmente, sob a forma de uma *tristis scientia*. Uma *scientia* presa a uma ortodoxia que ela mesmo nega.

7 CONCLUSÃO

Uma coisa parece não poder ser negada: Adorno foi um dos pensadores que mais chamou a atenção para o valor da forma de exposição para o pensamento filosófico. Principalmente o valor da forma no cenário histórico pós-hegeliano, onde a filosofia perdeu a evidência sobre suas pretensões e exigências tradicionais; especialmente a evidência sobre a sua capacidade de abarcar pelo pensamento o todo, de elaborar assim, pelos meios do pensamento e pela linguagem, uma visão unívoca do real.

O problema é que a forma através da qual a filosofia se torna possível, como crítica e como pensamento negativo, só parece ser realizável por escritores capazes de atender os critérios requeridos pelo ensaio (pelo menos tal como Adorno postula o ensaio como forma). Nesse sentido, ao que parece, só Adorno, ou aqueles que de alguma maneira são aptos a fazer parte da constelação à qual ele pertence, seriam capazes de conduzir na ensaística o pensamento filosófico para além de sua tradição. E o estudo aqui desenvolvido torna evidente o quanto a apologia do ensaio feita por ele se deixa ver em grande medida como uma auto-apologia. No fundo, o que Adorno faz poderia ser visto como uma absolutização de sua própria maneira de articular e expor o pensamento, com todas as suas obstinações. De fato, o pensamento de Adorno persistiu sempre em se conduzir de modo radicalmente crítico, de modo que sua obra não aceitou nenhuma solução positiva para os problemas com os quais se defrontou. Porém, a sua insistência radical na não conformidade com o *status quo* e com todo pensamento que se mostra cúmplice dele, não parece viabilizar propriamente uma supressão do sofrimento impelido pela formas dominantes de coação social aos sujeitos e objetos, nem também a felicidade no pensamento. Viabiliza antes uma perspectiva fatalista, a situação de estar em um beco sem saída, uma visão radicalmente negativa do real, da qual se alimenta e que gera um posicionamento rígido e fechado a tudo o que a ela não corresponde. Com isso Adorno ganha um lugar seguro, a partir do qual pode se expressar, no momento mesmo em que toda segurança deixou de ser evidente para a filosofia. Ao se fechar, por exemplo, às novidades possíveis oferecidas pelo pensamento científico empírico e pelas artes que não correspondem àquelas que se enquadram no que ele considera arte autêntica, Adorno se apresenta como indisposto a qualquer coisa que não advenha já de suas próprias convicções. Isso é o que gera a impressão, ao lermos seus ensaios, de que ele nunca se liberta totalmente de suas obsessões, não permitindo assim que o inusitado invadisse seu pensamento. Pois o novo parece só poder ingressar em seus ensaios na medida em que se encaixa no que seria um sistema negativo. Muita coisa nova é simplesmente recusada meramente por se deixar

representar como positiva. Parece faltar então a liberdade tanto apregoada. A não-subserviência ao *status quo* em que insiste descamba assim numa servidão incondicional à negatividade dialética, sob o pretexto de evitar toda e qualquer *Weltanschauung*. Contudo, embora confira ao pensamento um refúgio de liberdade, não permite também que o pensamento saia desse refúgio, que pode ser visto como um beco sem saída. Aqui provavelmente fica claro o que Adorno quer dizer então na *Dialética Negativa* ao se referir à impossibilidade de um pensamento efetivamente livre. Nessa sua obra derradeira se revela a sua consciência de o quanto seria difícil defender, diante das circunstâncias dadas, um pensamento capaz de existir emancipado da coação do *status quo*, de oferecer liberdade aos seus objetos e se livrar da disciplinarização do conhecimento. Mesmo assim ele defendeu o ensaio como forma que, ao permitir a manifestação livre do pensamento, concederia a ele felicidade; entretanto, uma felicidade só possível pela recusa, pela negação, e sob a forma de lamentos.

Acredito que a continuação mais natural a este estudo, bem como a sua ampliação, seria avaliar o quanto a defesa adorniana do ensaísmo é dependente de uma concepção histórico-materialista da filosofia, assim como de uma concepção estrita de filosofia, e qual sua pertinência quando a filosofia é entendida sob o *framework* de outro paradigma, como o do pragmatismo universal e da ação comunicativa, por exemplo. Tal avaliação colocaria o problema do ensaio em uma perspectiva que extrapolaria o universo da filosofia adorniana, e por isso mesmo tal tarefa demanda um outro trabalho de investigação.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor Wiesengrund; HORKHEIMER, Max. *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt: Suhrkamp, 1986. (Thedor W. Adorno.Gesammelte Schriften, Band 3)

ADORNO, Theodor Wiesengrund. Der Essay als Form. In: _____. *Noten zur literatur I.* Frankfurt: Suhrkamp, 1986. (Thedor W. Adorno.Gesammelte Schriften, Band 11).

_____. Die Aktualität der Philosophie. In: _____. *Philosophische Fruhschriften*. Frankfurt: Suhrkamp, 1986. (Thedor W. Adorno.Gesammelte Schriften, Band 1).

_____. Die Idee der Naturgeschichte. In:_____. *Philosophische Fruhschriften*. Frankfurt: Suhrkamp, 1986. (Thedor W. Adorno.Gesammelte Schriften, Band 1).

_____. Thesen über die Sprache des Philosophen. In:_____. *Philosophische Fruhschriften*. Frankfurt: Suhrkamp, 1986. (Thedor W. Adorno.Gesammelte Schriften, Band 1).

_____. Wozu noch Philosophie. In:_____. *Eingriffe:* Neun Kritische Modelle. Frankfurt: Suhrkamp, 1986. (Thedor W. Adorno.Gesammelte Schriften, Band 10.2).

_____. Einleitung zum 'Positivismusstreit in der deutschen Soziologie'. In:_____. *Soziologische Schriften I*. Frankfurt: Suhrkamp, 1986. (Thedor W. Adorno.Gesammelte Schriften, Band 8).

_____. Zu Subjekt und Objekt. In:_____. *Stichworte:* Kritische Modelle 2. Frankfurt: Suhrkamp, 1986. (Thedor W. Adorno.Gesammelte Schriften, Band 10).

_____. Charakteristik Walter Benjamins. In: _____. *Prismen:* Kulturkritik und Gesellschaft. Frankfurt: Suhrkamp, 1986. (Thedor W. Adorno.Gesammelte Schriften, Band 10).

_____. Anmerkungen zum philosophischen Denken. In:_____. *Stichworte:* Kritische Modelle 2. Frankfurt: Suhrkamp, 1986. (Thedor W. Adorno.Gesammelte Schriften, Band 10).

_____. Marginalien zu Theorie ind Praxis. In:_____. *Stichworte.* Kritische Modelle 2. Frankfurt: Suhrkamp, 1986. (Thedor W. Adorno.Gesammelte Schriften, Band 10).

_____. *Minima Moralia.* Frankfurt: Suhrkamp, 1986. (Thedor W. Adorno.Gesammelte Schriften, Band 4).

_____. *Negative Dialektik*. Frankfurt: Suhrkamp, 1986. (Thedor W. Adorno.Gesammelte Schriften, Band 6).

_____. *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie.* Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien. Frankfurt: Suhrkamp, 1986. (Thedor W. Adorno.Gesammelte Schriften, Band 5).

_____. *Drei Studien zu Hegel*. Frankfurt: Suhrkamp, 1986. (Thedor W. Adorno.Gesammelte Schriften, Band 5).

BARBOSA, Ricardo. *Dialética da Reconciliação*: estudo sobre Habermas e Adorno. Rio de Janeiro: UAPÊ, 1996.

_____. O ensaio como forma de uma "filosofia última": sobre T.W. Adorno. In: ARTE NO PENSAMENTO. SEMINÁRIOS INTERNACIONAIS MUSEU VALE DO RIO DOCE. Vitória: Museu Vale do Rio Doce, 2006.

BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

_____. *O conceito de crítica de Arte no Romantismo Alemão.* São Paulo: Iluminuras, 1999.

_____. Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen. In:_____. *Gesammelte Schriften, Band 2*.1. Frankfurt: Suhrkamp, 1977.

BENSE, Max. Über den Essay und seine Prosa. In: ROHNER, Ludwig (Org.). *Deutsche Essays*: Prosa aus zwei Jahrhunderten in 6 Bänden. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1972.

BUCK-MORSS, Susan. *The Origin of Negative Dialectics*. New York: Free Press, 1977.

DESCARTES, René. *O Discurso do Método*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

_____ *Princípios da Filosofia*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2002.

_____ *Meditações Metafísicas*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

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

FICHTE, Johann Gottlieb. Sobre o conceito da doutrina da ciência ou da assim chamada filosofia" (1794). In: _____. *Seleção de textos*. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade*. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

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

GRIMM, Hermann. Zur Geschichte des Begriffs Essay. In: ROHNER, Ludwig (Org). *Deutsche Essays*: Prosa aus zwei Jahrhunderten in 6 Bänden. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1972.

HABERMAS, Jürgen. *Conhecimento e interesse*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

_____. Para qué aún filosofia? *Teorema:* Revista Internacional de Filosofia, Oviedo, UO , v.6, n.2., 1975.

_____. *O discurso filosófico da modernidade*. Lisboa: D. Quixote, 1990.

_____. Theodor W. Adorno: Pré-história da subjetividade e auto-afirmação selvagem. In: FREITAG, B; ROUANET, S. P. (Org.). *Sociologia*. São Paulo: Ática, 1980.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis: Vozes, 2005.

_____. A ciência da lógica. In:_____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. São Paulo: Loyola, 1995.

HUSSERL, Edmund. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Aparecida (SP): Ideias & Letras, 2006.

_____. *Meditações cartesianas*. Porto: Rés Editora, 2001.

JAY, Martin. *As ideias de Adorno*. São Paulo: Cultrix, 1988.

LIMA, Sílvio. *Ensaio sobre a essência do ensaio*. Coimbra: Armênio Amado, 1964.

LUKÁCS, Georg. *A Teoria do Romance*. São Paulo: Editora 34, 2000.

_____. Über Wesen und Form des Essays: Ein Brief an Leo Popper. In:_____. *Die Seele und die Formen*. Berlin: Luchterland, 1971.

MARX, Karl; ENGELS, F. *A ideologia alemã*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

MONTAIGNE, Michel de. *Os ensaios.* São Paulo: Martins Fontes, 2002.

MÜLLER-DOOHM, Stefan. *Adorno*: Eine Biographie. Frankfurt: Suhrkamp, 2003.

NIETZSCHE, Friedrich. Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre. In: *Werke, Band 3*. Munique: Hanser, 1982.

_____. *Da retórica*. Lisboa: Passagens, 1995.

ROHNER, Ludwig. Versuch über den Essay. In:_____. *Deutsche Essays*: Prosa aus zwei Jahrhunderten in 6 Bänden. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1972.

RORTY, Richard: *A filosofia e o espelho da natureza*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

SCHÄRF, Christian. *Geschichte des Essays*: von Montaigne bis Adorno. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1999.

WELLMER, Albrecht. *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne:* Vernunftkritik nach Adorno. Frankfurt: Suhrkamp, 1985.

WIGGERSHAUS, Rolf. *A Escola de Frankfurt*: história, desenvolvimento teórico, significação política. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.

ZUIN, A.; PUCCI, B.; RAMOS, N. (Org.). *Ensaios Frankfurtianos*. São Paulo: Cortez, 2004.