

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Caio Marin Lee

Aforismo e crítica na *Minima Moralia* de Theodor Adorno

São Paulo
2019

Caio Marin Lee

Aforismo e crítica na *Minima Moralia* de Theodor Adorno

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Filosofia sob a orientação da Profa. Dra. Silvana de Souza Ramos.

São Paulo
2019

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

L477a Lee, Caio Marin
Aforismo e crítica na Minima Moralia de Theodor Adorno / Caio Marin Lee ; orientadora Silvana de Souza Ramos. - São Paulo, 2019.
181 f.

Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Filosofia. Área de concentração: Filosofia.

1. Theodor Adorno. 2. Minima Moralia. 3. Aforismo. 4. Crítica. 5. Dialética. I. Ramos, Silvana de Souza, orient. II. Título.

Folha de Aprovação

LEE, Caio Marin. Aforismo e crítica na *Minima Moralia* de Theodor Adorno. 2019. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

Banca Examinadora

Prof. Dr. Eduardo Socha

Instituição: Universidade Federal de São Carlos

Julgamento: _____

Assinatura: _____

Prof. Dr. Gabriel Cohn

Instituição: Universidade de São Paulo

Julgamento: _____

Assinatura: _____

Profa. Dra. Aléxia Bretas

Instituição: Universidade Federal do ABC

Julgamento: _____

Assinatura: _____

Agradecimentos

Agradeço a todos os membros do Grupo de Estudos de Política e Subjetividades (GEPS – DF/USP), os quais acompanharam este trabalho desde o seu começo, pelas dúvidas, sugestões e críticas que muito ajudaram em seu desenvolvimento, assim como pelos debates que fizemos ao longo dos últimos 3 anos sobre nossas pesquisas. Agradeço também aos professores Vladimir Safatle e Gabriel Cohn, cujos apontamentos na banca de qualificação foram decisivos para o desenvolvimento e concretização deste texto final. Às funcionárias da Secretaria do Departamento de Filosofia da USP, que muito me ajudaram de forma prestativa. E, por fim, à minha orientadora Silvana de Souza Ramos pela orientação acadêmica crítica e atenta, bem como pela própria sugestão, decisiva, nos primórdios da elaboração do projeto de pesquisa, de tomar a *Minima Moralia* como objeto principal.

Este trabalho contou com a bolsa de mestrado CAPES, à qual agradeço pelo apoio.

Resumo

LEE, Caio Marin. Aforismo e crítica na *Minima Moralia* de Theodor Adorno. 2019. 181f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

Na *Minima Moralia*, escrita entre os anos de 1944 e 1947 e publicada pela primeira vez em 1951 na Alemanha, Theodor Adorno opta pelo aforismo como forma para desenvolver sua crítica da violência e do horror do mundo contemporâneo, não apenas do Holocausto e da Segunda Guerra que haviam acabado de ocorrer, mas de toda a vida moderna ocidental, que ele chama no subtítulo do livro de “vida danificada”. Como compreender a opção pelo aforismo e a sua elaboração particular, dialética, na *Minima Moralia* para a realização de tamanha tarefa? Buscaremos ao longo deste trabalho elucidar tal questão, indicando como através da elaboração formal particular da obra Adorno almejaria a produção de uma experiência de leitura cuja estrutura, cuja forma estaria em tensão concreta com a forma socialmente predominante, sendo capaz de superar, assim, as suas limitações e violências. Nesse sentido, Adorno buscaria nessa experiência, boa, o estabelecimento de um ponto de sustentação para a crítica das tendências sociais hegemônicas, más, ensejando aí a abertura para processos de reinformação social, de superação e transformação da forma de vida atual.

Palavras-chave: Theodor Adorno, *Minima Moralia*, aforismo, crítica, dialética.

Abstract

LEE, Caio Marin. Aphorism and Critique in Theodor Adorno's *Minima Moralia*. 2019. 181f. Master Degree. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

In his *Minima Moralia*, written between 1944 and 1947 and first published in 1951 in Germany, Theodor Adorno chooses the aphorism as form for the development of his critique of contemporary world's violence and horror, not just of the Holocaust and of the Second World War, which had just happened, but of western modern life as a whole, which he defines in the book's subtitle as a "damaged life". How to understand this option for the aphorism in its particular, dialectic elaboration within the *Minima Moralia* for carrying out such a task? This is the question we shall seek to illuminate, by arguing how, through the particular formal elaboration of the book, Adorno seeks the production of a reading experience, the structure of which, the form of which are in concrete tension with the social predominant form, being therefore able to overcome its limitations and violence. In this way, Adorno attempts to establish in this good experience a sustaining base for the critique of the bad social hegemonic tendencies, rendering possible therewith social processes of reinformation, of overcoming and transformation of the current life form.

Key-words: Theodor Adorno, *Minima Moralia*, aphorism, critique, dialectics.

Sumário

Introdução	15
Capítulo 1 - Interpretações da metodologia de Adorno	19
Capítulo 2 – Nuance e Sofrimento	58
Capítulo 3 – “Constanze”	99
Capítulo 4 – Vida certa, resistência, mínima moralia	135
Conclusão	176
Bibliografia	179

Introdução

A *Minima Moralia* de Theodor Adorno foi escrita entre os anos de 1944 e 1947 no exílio do pensador alemão nos EUA, tendo sido publicada na Alemanha pela primeira vez em 1951. Ela é composta por uma Dedicatória ao colega Max Horkheimer e por 153 aforismos divididos, de acordo com o ano de sua escritura, em três partes, 1944, 1945 e 1946/1947 – além de um apêndice que conta com 10 aforismos adicionais.

O livro contempla uma vasta gama de temas, desde a maneira como nos locomovemos em carros nas cidades e no campo, as dificuldades de presentear, de conversar com estranhos no transporte público e de pensar e organizar nossas relações amorosas e familiares, passando pela experiência do exílio e da emigração e do trabalho intelectual acadêmico, até interpretações de Kant, Hegel, Freud, Nietzsche, Proust, entre outros. Além disso, são várias também as maneiras como são articulados tais temas, desde considerações históricas que tentam identificar o desenvolvimento dialético de conceitos ao longo de séculos, assim como interpretações de como eles se apresentam na contemporaneidade, até aforismos que são conjuntos de frases sem conexão clara e imediata entre elas.

Dentre as diversas possibilidades de trabalhos de análise que um livro tão rico poderia inspirar, esta interpretação tentará decifrar ou, pelo menos, mais modestamente, tentará cooperar na indicação das vias de decifração daquilo que seria a *forma de escrita* de Adorno nessa obra. Ou seja, o objeto principal deste trabalho poderia ser determinado como a metodologia da *Minima Moralia*, a forma com que as reflexões de seus aforismos são estruturadas.

Ao localizar o problema da decifração da metodologia geral do livro como seu problema central, esta pesquisa não se encontra sozinha: fazem o mesmo Jakob Norberg com seu artigo “Adorno’s Advice: *Minima Moralia* and the Critique of Liberalism” (“O conselho de Adorno: *Minima Moralia* e a crítica do liberalismo”),

assim como Alexander García Düttmann com seu livro *So ist es – ein philosophischer Kommentar zu Adornos Minima Moralia* (*Assim o é: um comentário filosófico da Minima Moralia de Adorno*). Da mesma maneira, Martin Jay dedica a Introdução de seu comentário clássico *As ideias de Adorno* (no original, em inglês, *Adorno*), assim como outras partes do livro, bem como James Gordon Finlayson o seu artigo “Adorno on the Ethical and the Ineffable” (“O ético e o inefável de acordo com Adorno”), ao desafio de entender que tipo de método crítico estaria em movimento no pensamento de Adorno em geral, mas fazendo referência, também, à *Minima Moralia*.

A diversidade de interpretações aí presente sobre o tema aponta como, para além dos consensos estabelecidos, ainda há muito a se clarificar com relação ao tema. Nesse sentido, buscaremos tentar ajudar nessa decifração através do desenvolvimento de uma leitura da *Minima Moralia* como um todo.

Para tanto, no Capítulo 1, vamos apresentar e analisar as interpretações da questão elencadas acima, esperando encontrar no jogo entre elas linhas gerais de consenso e discordância a partir das quais poderemos nos aproximar do problema com mais clareza. É importante apontar, aqui, por um lado, que são poucos os trabalhos que tomam a *Minima Moralia* como objeto principal, como no caso dos textos de Norberg e Düttmann, caracterizando um caminho relativamente menos explorado dentro da obra de Adorno pelos comentários. Por outro lado, porém, ao tentar estruturar um jogo entre perspectivas diferentes que tomam a metodologia adorniana como objeto, buscamos replicar o próprio procedimento da *Minima Moralia*, na medida em que esse pôr em jogo de diferentes conceituações possíveis sobre um mesmo tema, como se verá, é um dos elementos constituintes de seu método de análise.

No Capítulo 2, a partir das análises das linhas de concordância e discordância interpretativas estabelecidas, nos voltaremos mais diretamente para a *Minima Moralia* como um todo. Aqui, buscaremos identificar os problemas interpretativos

indicados no Capítulo 1 na própria estruturação do livro em geral, apresentando também mais concretamente a maneira como nos posicionamos em relação a eles, assim nossa própria compreensão da metodologia da obra estudada. Introduziremos, aqui, as noções de alusão e nuance, bem como de experiência de leitura como chaves de leitura deste trabalho, em torno das quais lidaremos com o conceito adorniano de “totalidade social”.

Com isso, no Capítulo 3, então, partiremos da leitura do todo para a da parte, apresentando uma interpretação do aforismo 110, “Constanze”. A sua escolha dentre os 153 aforismos se justifica, em primeiro lugar, pela importância do conceito de fidelidade com que lida: afinal, a dificuldade interpretativa em jogo, como veremos, é a da interpretação manter-se fiel ao seu objeto, no caso, o próprio livro de Adorno, sendo, por isso, profícuo analisar um aforismo que lida diretamente com o tema. Além disso, em segundo lugar, como buscaremos demonstrar, acreditamos que, nesse aforismo, apresenta-se de maneira mais clara a tensão entre, de um lado, a racionalidade instrumental, que, de acordo com o diagnóstico de Adorno, operaria predominantemente na sociedade moderna, e, de outro, aquela outra, “constelatória”, a partir da qual torna-se possível, no aforismo, representar e criticar a primeira. Por fim, em terceiro lugar, há ainda uma predileção pessoal do autor deste texto pelo tema do aforismo que, já na graduação em filosofia, o levou a perseguir uma pesquisa de iniciação científica sobre a experiência amorosa no pensamento de Platão, em geral, e no *Fedro*, em particular.

No Capítulo 4, enfim, apresentaremos aquilo que na tradição de comentários da obra do pensador alemão designou-se por “problema da normatividade”, vinculando-o especificamente à *Minima Moralia*. Aqui, a partir desse ponto de partida, tentaremos fundamentar a maneira como acreditamos que a elaboração metodológica levada a cabo por Adorno apresenta-se como chave para solução do problema. Com isso, tendo discutido, no Capítulo 2, a obra como um todo e, no Capítulo 3, um aforismo de maneira detalhada, partiremos, enfim, para análise do

título e subtítulo da obra, *Minima Moralia: reflexões a partir da vida danificada*, conectando-os aos conceitos de vida falsa e de vida certa, bem como os de totalidade e aporia.

Citações e tradução

Para a elaboração deste texto nos utilizamos da edição alemã da *Minima Moralia* da Suhrkamp Verlag de 2012, assim como consultamos as traduções brasileira de Gabriel Cohn, publicada pela Editora Beco do Azougue, de 2008, e a americana de E. F. N. Jephcott, pela Verso, de 2006. A *Minima Moralia* será citada com a abreviação *MM* seguida respectivamente das paginações nas versões alemã e brasileira. A tradução do trecho citado tomará por referência sempre a edição brasileira e alterações com relação a ela serão devidamente sinalizadas.

Capítulo 1 – Interpretações da metodologia de Adorno

Este capítulo é dividido em três partes principais: em primeiro lugar, apresentaremos quatro interpretações da metodologia filosófica de Adorno. O artigo de Jakob Norberg, “Adorno’s Advice: *Minima Moralia* and the Critique of Liberalism”, e o livro de Alexander García Düttmann, *So ist es – ein philosophischer Kommentar zu Adornos Minima Moralia*, tratam dessa questão especificamente na *Minima Moralia*, enquanto o artigo de James Gordon Finlayson, “Adorno on the Ethical and the Ineffable”, e o livro de Martin Jay, *As ideias de Adorno* (ou simplesmente *Adorno*, no original), lidam com o problema na obra adorniana em geral, mas fazem referências específicas à *Minima Moralia* também.

A escolha desses textos deve-se à impressão de que eles representam, de maneira geral, as variações de abordagem do nosso problema predominantes no corpo de interpretações do texto de Adorno. É importante apontar, aqui, que não pretendemos avaliar o pressuposto dos dois últimos comentários com relação a uma identidade metodológica da obra de Adorno como um todo. Sua escolha dá-se, sem dúvida, porque avaliamos que aquilo que dizem com relação à questão do método adorniano em geral contribui para o entendimento da *Minima Moralia* especificamente, mas não porque tenhamos uma avaliação do mesmo tipo para a obra do filósofo alemão em geral, cuja elaboração fugiria do escopo deste trabalho.

A seguir, numa segunda parte, vamos relacionar essas interpretações entre si da maneira que acreditamos que Adorno mesmo o faz em seus aforismos com diferentes discursos sobre certa questão: assim como, por exemplo, no aforismo que iremos analisar no capítulo 3, “Constanze”, algumas interpretações da noção de fidelidade são confrontadas entre si, fazendo-se salientar nesse jogo tanto seus méritos quanto suas limitações, buscaremos fazer o mesmo com as interpretações elencadas. Com isso, através das concordâncias e discordâncias entre elas, cremos que será possível indicar tanto seus “momentos de verdade”, para usar uma

expressão de Adorno, quanto, ao mesmo tempo, aquilo que lhes escapa de seu objeto.

Assim, as ideias de momento de verdade, bem como o contrário implicado por ela, um “momento de falsidade”, que aplicaremos sobre os comentadores aqui, condizem com o próprio procedimento do filósofo nos aforismos: por exemplo, ao invés de simplesmente denunciar a noção de fidelidade amorosa, que analisaremos no capítulo 3, como mera invenção burguesa ultrapassada e limitada e, por isso, absolutamente falsa, ou de descartar medos paranoicos como meros delírios, ou, ao contrário, identificar neles simplesmente expressões puramente individuais e subjetivas e, portanto, verdadeiras em si mesmas, para além de qualquer crítica, Adorno busca encontrar neles, na sua falsidade, seu momento de verdade¹. Isso significa que o próprio fracasso, ao invés de absoluto, passa a ser visto como portador potencial de uma verdade a ser decifrada: todo fenômeno social, localizando-se em um espaço sócio-histórico específico, só pode operar e também fracassar de maneiras específicas e, por isso, um fracasso é sócio-historicamente determinado, fracassa-se dentro desse espaço de maneiras definidas.

Para esclarecer melhor, tomemos o exemplo da paranoia e do ataque de pânico, casos aparentemente mais extremos: ao invés de acusá-los de delírios e localizá-los, portanto, num polo oposto ao da verdade, Adorno consegue enxergar nesses fenômenos uma porta de acesso para o modo particular de produção de subjetividades de nosso tempo, hipersensibilizada, hiper-exposta a uma quantidade gigantesca de informações. O medo do pânico, o medo indiferenciado que aponta para todos os lados, mostra ele, indica a sobrecarga de um sujeito por um excesso de estímulos, e, ao identificar o quanto o paranoico, nesse sentido, abre-se para essa realidade, Adorno ao mesmo tempo aponta para a falsidade do comportamento “normal”, anti-delirante, que se torna incapaz de se abrir para esse

¹ O momento de verdade da paranoia é discutido no aforismo 103, “Heideknabe” (“Preveno o pior”).

elemento do real através da administração de sua exaustão e de sua sobrecarga por diversas vias.

É claro, isso não significa, porém, mais uma vez, atribuir verdade a todo fenômeno de maneira relativista: o paranoico, sem dúvida, também falha em transformar essa sua abertura para a realidade em conhecimento crítico sobre ela. No entanto, esse seu fracasso, como mostra a análise fina de Adorno, não é um fracasso em si, mas toma a forma específica de um medo indiferenciado múltiplo que se dá sob as condições específicas da necessidade de processar múltiplos, demasiados estímulos ao mesmo tempo. Ou seja, nessa análise, dito brevemente, a paranoia seria uma forma de fracasso de administrar tal excesso de estímulos que, por isso mesmo, indica a própria sobrecarga de estímulos do sujeito na contemporaneidade, indicação essa que encontra algo de verdadeiro em contraposição à naturalização dessa sobrecarga, por exemplo, através de receituários de sucesso.

É nesse sentido que se pode dizer “momentos” de verdade ou falsidade: na medida em que há posições absolutamente discordantes sobre um mesmo objeto, ao invés de se pôr a decidir entre elas pela “melhor”, Adorno busca abrir-se para elas todas no sentido de que algo de verdadeiro poderá ser encontrado em cada uma delas nessa tensão entre elas, sem que, no entanto, seja necessário, por isso, abdicar-se também de indicar onde elas falham, que possuem algo de falso. Mais ainda: seu momento de verdade é, ao mesmo tempo, seu momento de falsidade, na medida em que é apenas um momento, em que é parcial e que, portanto, deixa de fora algo de seu objeto, permanece fechado para ele nesse sentido.

Com isso, as próprias concordâncias e discordâncias entre os comentadores podem dar indicações, ao mesmo tempo, de onde possuem êxito e de onde não o alcançam. No entanto, no sentido apontado acima, nenhum fracasso deverá ser tomado como absoluto: nos esforçaremos para identificar seu momento de verdade, aquilo que almeja, mas não consegue alcançar plenamente. A última parte

deste capítulo, justamente, com as linhas gerais de concordância e discordância entre as interpretações da metodologia de Adorno, com a indicação de seus momentos de verdade e falsidade, fará um balanço geral das dificuldades que uma interpretação de tal tipo deve enfrentar.

1. Quatro interpretações da metodologia de Adorno

- *O texto como campo de forças – Martin Jay*

Na introdução de *As ideias de Adorno*, Martin Jay, discorrendo sobre as dificuldades de elaborar comentários sobre a obra de Adorno, aborda diretamente a questão de seu modo de escrita:

Adorno, na verdade, levantava sérias suspeitas a todas as tentativas de separar o conteúdo das ideias da forma como estas estão apresentadas. O lado artístico do seu temperamento se indignava com a sugestão de que o pensamento poderia ser reduzido a uma série de proposições inequívocas e diretas, não afetadas pelo modo e pelo contexto de sua expressão (JAY, 1984, p. 14).

Ou seja, com Adorno, uma noção de metodologia como uma ferramenta abstrata, a ser aplicada indiscriminadamente a diversos objetos, passa a ser problemática. Por um lado, sem dúvida, há um modo de abordar as questões que é típico de sua obra, e é disso que se trata o próprio empreendimento das interpretações aqui referidas, assim como desta própria: tentar compreender e decifrar essa abordagem. No entanto, por outro, e aí residem também em parte as dificuldades interpretativas desse empreendimento, e é a isso que Jay aponta referindo-se ao “lado artístico do seu temperamento”: essa metodologia a ser desvendada vale-se de nuances e jogos de sentido que impossibilitam uma reprodução mecânica dos textos do pensador alemão. Nesse sentido, portanto, os conteúdos das ideias dependem de seu modo de apresentação tornando difícil simplesmente exportá-las

sem se atentar para a forma como são estruturadas em cada texto, ou seja, trata-se de pensar conteúdo e forma simultaneamente, imbricados um no outro, sem poderem ser abstratamente separados.

É daí que o problema de decifração da metodologia de Adorno toma corpo:

Há, hoje o sabemos, impulsos inevitáveis na direção da familiarização na leitura de todos os textos; não é possível escapar plenamente à necessidade de levar os textos a fazer sentido para nós. Quando avançamos um passo e tentamos reescrever os textos de outra forma, os efeitos desse processo são intensificados. Tentar reproduzir os argumentos originais de forma totalmente compatível com seu estilo original resulta em algo que se assemelha mais a uma paródia que a um tributo, por melhores que sejam as intenções (Ibid, p. 15).

Por um lado, portanto, os textos nos movem a buscar enquadrar suas reflexões em nossa atualidade enquanto leitores, desdobrá-las para outros problemas e situações; mas, por outro, isso não pode ser feito facilmente, negligenciando-se essa imbricação entre forma e conteúdo do texto adorniano e correndo o risco da simples reprodução mecânica, irrefletida da forma dos textos do filósofo alemão configurar antes uma “paródia”, um falseamento deles, do que um desdobramento.

Nesse sentido, Jay busca localizar a própria dificuldade de lidar com o aspecto metodológico da obra de Adorno no problema, amplamente tematizado nos próprios aforismos da *Minima Moralia*, de que não se consegue encontrar objetividade na interpretação do objeto nem através, de um lado, de uma pura mímica que exige que se deixe de fora a própria particularidade do intérprete, nem através, de outro, do isolamento numa posição “subjetivista” de trazer o texto “para nós”, “facilitando-o”² e ignorando as tensões que perpassam sua leitura, as suas resistências ao leitor. Em outras palavras, o comentador americano estabelece, assim, o problema de como interpretar um texto sendo fiel, ao mesmo tempo, tanto às suas particularidades quanto às do leitor, uma vez que a pura “re-formulação” de

² Cf. JAY, 1984, p. 13.

seus argumentos pode negligenciar aquelas, enquanto a pura paráfrase, estas últimas, perdendo-se de vista as limitações interpretativas tanto daquela forma original quanto desta que agora busca elaborá-la.

Jay localiza o problema da decifração do método adorniano, assim, nessa dificuldade de ser fiel à forma do texto de Adorno sem, no entanto, recorrer à “paráfrase”, a qual, no pior dos cenários, acaba tornando-se “paródia”, na medida em que se torna uma reprodução mecânica de trechos não consciente das questões centrais do pensamento que deram origem a eles. Como incorporar essa metodologia, seu espírito crítico, e desdobrá-la sobre novos objetos de análise, como, no caso, o próprio Adorno e sua metodologia, abrindo-se também, ao mesmo tempo, às próprias condições do mundo contemporâneo? Como compreender os conteúdos de maneira não denotativa, como vinculados antes profundamente a nuances, inversões, jogos e reverberações de sentido, mas, ao mesmo tempo, saber ir além dessas particularidades de cada texto, abrindo-se, assim, para novas e outras nuances, inversões, jogos e reverberações de sentido? Não seria essa abertura que possibilitaria Adorno passar por temas tão variados ao longo da *Minima Moralia* sem desbotá-las, mas antes, ao contrário, ressaltando novas cores e tons em cada um deles?

A solução de Jay para o problema, com as dificuldades apontadas, dá-se, assim, na tentativa de determinar os modos de interpretação característicos de Adorno e aplicá-los sobre sua própria obra. Dessa maneira, os conceitos de constelação e de campo de forças ganham um lugar privilegiado na elaboração de sua interpretação:

(...) assim, embora não possamos ser inteiramente fiéis ao pensamento de Adorno e ao seu modo de apresentação, podemos, não obstante, sugerir parte de sua riqueza mediante a aplicação de duas de suas metáforas favoritas à sua própria carreira intelectual. A primeira das metáforas é a de campo de força (Kraftfeld), termo por meio do qual Adorno se referia à interação relacional de atrações e aversões que constituía a estrutura dinâmica e em transmutação de

um fenômeno complexo. A segunda é a de constelação, um termo astronômico que Adorno tomou emprestado a Benjamin para designar uma agregação justaposta, mais do que integrada de elementos mutáveis que resistem à redução a um denominador comum, a um núcleo essencial ou a um princípio gerador original (Ibid, p. 16).

Ou seja, é através desses dois conceitos que o comentador americano busca identificar o que seria o procedimento adorniano para, então, replicá-lo sobre o próprio Adorno, decorrendo daí duas questões fundamentais a serem apontadas.

Em primeiro lugar, é interessante refletirmos um pouco mais aqui sobre esse dobramento do método de Adorno sobre si mesmo, algo que, como veremos, além de Jay, e também Düttmann, enfatiza. Na verdade, trata-se de uma consequência daquela imbricação entre forma e conteúdo apontada acima: se o poder explicativo e crítico deste, se sua objetividade está vinculada à maneira como é articulado, em meio a várias nuances, no texto original, então, para que ele possa ser replicado num comentário, há que se buscar replicar também as condições em que apareceu originalmente. Buscar encarnar na interpretação de Adorno a própria metodologia deste é, portanto, um intento decorrente da percepção sensível da dependência do conteúdo de sua elaboração formal, e tem-se, aqui, uma das contribuições mais fundamentais de Martin Jay para a resolução do problema da decifração do método de Adorno.

Em segundo lugar, é claro, trata-se de apresentar os conceitos que compõem, segundo Jay, o cerne do proceder adorniano e a maneira como ele os compreende. Um campo de forças, a “interação relacional de atrações e aversões” que constitui a “estrutura dinâmica” de um fenômeno diz respeito às tendências conflitantes, às polaridades que movem tanto a estruturação do fenômeno, quanto, é claro, a reflexão sobre ele, a qual não deixa de ser, também, um fenômeno. O exemplo, aqui, facilitará a compreensão: a constituição de totalidades, à qual Jay se refere ao longo de todo o seu livro, opera em termos de polaridades, no sentido de que, por vezes, ela aparece como violenta e danosa, enquanto, outras, como

necessária e benéfica. Ou, melhor ainda, trata-se de uma polaridade justamente porque, a cada momento, a cada objeto, o sujeito vê-se dividido por essas duas opções, pela constituição ou não de totalidades. Dessa maneira, trata-se de tendências conflitantes que estruturam diferentes fenômenos: mais uma vez, por exemplo, no caso da totalidade, pode-se buscar construí-la ou negá-la falando-se de diferentes objetos, seja da fidelidade amorosa, seja da paranoia, seja de como andamos em carros etc.

Uma constelação, por sua vez, a “agregação justaposta” que resiste à “redução a um denominador comum”, diz respeito a uma análise que é capaz de apresentar e articular diferentes perspectivas sobre um mesmo objeto sem que, no entanto, estabeleça-se alguma como principal ou essencial. Analisando Adorno, dessa maneira, Jay busca elencar algumas de suas facetas, alguns dos eixos orbitais de seu pensamento – no caso, ele enfatiza cinco, a saber, o marxismo, o modernismo estético, o conservadorismo cultural mandarinesco, o impulso judaico e o desconstrucionismo –, tentando articular as relações entre elas sem, no entanto, estabelecer alguma delas como prioritária.

Uma das consequências mais interessantes dessa abordagem é que a própria obra de Adorno, dessa maneira, encarada como um campo de forças ou como expressão de um campo de forças social, pode ser tomada como contraditória e tensa, para além de buscar mantê-la coerente através da hierarquização entre algumas tendências de sua obra e determinar que ele seria, “*na realidade*, um mandarim que se fazia passar por marxista ou simplesmente um desconstrucionista *avant la lettre*”³. Com isso, ele afirma que

(...) devemos, na verdade, de um modo que se conforma mais aos impulsos mais profundos de sua própria abordagem, entendê-lo como o ponto nodal mutável em que se interligam todos esses pólos. Adorno, com frequência, defendeu com clareza o valor do individualismo particularizado, mas foi suficientemente dialético para

³ Ibid, p. 23.

reconhecer que os indivíduos são formados a partir de contextos relacionais justapostos ou mesmo conflitantes. Para revelar da melhor forma possível o fenômeno particular chamado Adorno, devemos, por conseguinte, conceituá-lo de uma maneira que faça o máximo de justiça às tensões não resolvidas do seu pensamento, em lugar de empreender a busca de alguma coerência postíca subjacente a essas tensões (Ibid, p. 23).

Ou seja, uma vez que a própria concepção de campo de forças é a de uma tensão entre forças ou tendências conflitantes, então, a ideia de interpretar um objeto como uno e coerente, não tenso, nesse registro, acaba por cair por terra. E ainda que Jay esteja se referindo, aqui, à obra de Adorno como um todo, uma vez que se trataria de um traço da abordagem metodológica adorniana em geral, é evidente que qualquer objeto analisado dessa maneira passará pelas mesmas consequências: seja a *Minima Moralia*, seja as próprias interpretações dela e da obra de Adorno como um todo.

Com isso, ao invés de buscar sínteses e concordâncias apenas, elegendo partes de fenômenos em favor de outros para garantir sua coerência, a interpretação abre-se para a identificação de contradições e, a partir delas, mais amplamente, de linhas de força que estruturam os fenômenos analisados de maneira mais geral. Temos, com isso, um terceiro traço indicado por Jay da abordagem adorniana.

Portanto, são três os elementos que se destacam na análise do comentador americano com relação ao problema da metodologia de Adorno: (1) a imbricação entre forma e conteúdo e a conseqüente necessidade de a interpretação encarnar a forma do interpretado para manter o poder crítico de seus conteúdos; (2) as noções de constelação e campo de forças como elementos chave do método de Adorno; e (3), ligado ao anterior, a abertura para as contradições de fenômenos analisados como porta de entrada para a sua compreensão mais ampla, ao invés de simplesmente tratá-las como algo absolutamente falso, um erro a ser superado através do mero rearranjo coerente da análise feita.

- *O aforismo e o texto de auto-ajuda – Jakob Norberg*

Jakob Norberg, em seu artigo “Adorno’s Advice: *Minima Moralia* and the Critique of Liberalism”, tratando especificamente da *Minima Moralia*, concentra-se na questão da escolha por Adorno do aforismo para a composição do livro. Nesse sentido, fazendo referência ao relativo sucesso comercial que a obra obteve em sua entrada no mercado alemão em 1951, Norberg vê em seus aforismos um elemento de “aconselhamento” que eles compartilhariam com uma tendência geral das publicações da época na Alemanha:

(...) a ânsia por livros que ofereciam orientação para a interação social, a conduta e questões morais é compreensível frente ao pano de fundo de transformações econômicas e políticas na Alemanha Ocidental em torno daquele tempo, como o achatamento das diferenças de classe devido à prosperidade crescente e à colaboração em longo-prazo entre capital e trabalho, assim como o desejo de superar ou pelo menos encobrir os protocolos do período nazista. A combinação entre ressurgimento econômico e a tentativa de restauração cultural resultou num desejo difundido de controlar os modos de interação social em formação e nesse voltar-se para livros que prometiam aliviar a insegurança sem reintroduzir demandas de lealdade absolutas ou estruturas de comando (NORBERG, 2011, p.399).

Trataremos mais a fundo dessas transformações sociais a que Norberg aqui se refere no começo do próximo capítulo, ao falarmos da Dedicatória da *Minima Moralia*. Nos interessa aqui, particularmente, sua indicação da formação e do sucesso desse tipo de literatura de “aconselhamento” ou, como a conhecemos nos dias atuais, nos lembra o comentador, da literatura de “autoajuda”. O fundamental, aqui, é o apontamento da maneira como, ao mesmo tempo, trata-se de uma tentativa de produzir algum ordenamento das relações sociais, sem que, porém, possa-se recorrer a afirmações universais sobre elas, devido à identificação dessa

generalidade com a violência opressora do regime nazista que caíra fazia ainda pouco tempo.

Nesse sentido, a *Minima Moralia*, de certa maneira, à primeira vista, parece encaixar-se sob essas demandas: ao invés de assumir um formato de um livro sistemático, com teses morais a serem desenvolvidas, muitos de seus aforismos parecem lidar isoladamente com situações cotidianas diversas, ou seja, sem estabelecer claramente uma linha geral de conduta que as amarre num todo: puxar conversa com um desconhecido no transporte público, comprar presentes, as dificuldades do matrimônio, o ambiente do hostel, as viagens de carro no campo etc. Mesmo aqueles que lidam com Kant ou Freud ou Proust apresentam reflexões que, de certa maneira, encerram-se, à primeira vista, no próprio aforismo, sem apontar necessariamente para um grande sistema interpretativo. Justamente, como o próprio Adorno nos lembra em sua Dedicatória a Horkheimer, existe um elemento do aforismo que o assemelha à “conversação” em contraposição à seriedade do grande sistema, das ditas “grandes” ideias⁴.

A literatura de aconselhamento ou de autoajuda, assim, nessa situação fragmentária, sem um regramento que dê uniformidade e direcionamento universal às interações sociais, vê-se obrigada a lidar com essas situações cotidianas isoladamente, buscando prover algum tipo de ordenamento para elas. Os aforismos da *Minima Moralia*, porém, assemelhando-se a esse tipo de literatura, nos lembra Norberg, ao mesmo tempo afastam-se dela e produzem uma tensão nesse meio:

Adorno, no entanto, não acredita na viabilidade do conselho. Qualquer boa sugestão que o leitor possa encontrar na *Minima Moralia* é enquadrada por repetidos, até obsessivos, anúncios do fim da era burguesa assim como da morte do sujeito autodeterminante, o receptor direcionado do conselho. (...) O texto fala sobre assuntos que aparecem no quadro de atenção e de compreensão do indivíduo e, no entanto, consistentemente questiona se este é um campo de ação com sentido. (...) Adorno embrulha um diagnóstico

⁴ Cf MM, p. 14, p. 10.

sócio-teórico numa forma genérica que é minada por esse mesmo diagnóstico. O volume habita e viola as convenções do conselho mediado textualmente a fim de chamar a atenção para, ou melhor, de organizar a experiência da discrepância entre a lógica da sociedade e os recursos cognitivos e pragmáticos do indivíduo. E ele realiza essa operação no campo de um gênero particular por uma razão claramente delineada: a de produzir uma crítica do liberalismo clássico assim como do mundo administrado (Ibid, p. 401).

Ou seja, e aqui encontramos a hipótese chave do comentador, a literatura de aconselhamento constituiria uma forma que, ao mesmo tempo, expressa e produz um estado de coisas, a qual Adorno buscaria torcer e superar através dos seus aforismos. Para compreender essa torção, analisemos primeiramente o funcionamento do aconselhamento de autoajuda naquilo que, segundo Norberg, o tornaria um representante do liberalismo a ser criticado.

Fundamentalmente, trata-se aqui da ênfase dada pelo conselho à importância da perspectiva e da ação individuais com relação ao funcionamento social em geral. O aconselhamento, como indicado acima, busca lidar com a fragmentação social em um mundo sem direcionamentos gerais, mas, ao invés de tematizar criticamente tal fragmentação, ele a toma como algo natural, como um dado: ao tentar oferecer soluções pontuais, ele aceita operar dentro desses mesmos parâmetros, pontuais, sem produzir reflexão sobre eles. O sujeito que aconselha e é aconselhado segue tateando no escuro por soluções a cada situação diária sem nenhuma certeza das consequências de suas ações, mas, ao mesmo tempo, insiste na crença de que tais ações possuem relevância e influência decisivas no todo social. A autoajuda, assim, encapsularia as situações cotidianas em enquadramentos de perspectiva puramente individual, como se os resultados delas dependessem universalmente de uma ação “acertada” de cada um.

Nesse sentido, o conselho pressupõe uma certa igualdade potencial entre os sujeitos, pressupõe que, apesar das diferenças, aquele que precisa de ajuda é tão racional e autônomo quanto aquele que a fornece e que, por isso, necessitaria

apenas da experiência e da informação que o aconselhamento transmitiria. Sua brevidade, suas indicações isoladas para as situações de que fala para além de qualquer perspectiva social mais ampla, mais uma vez, seria sustentada pela crença de que todo indivíduo poderia agir igualmente a partir dele, ignorando-se, ou antes, eliminando-se nesse discurso as especificidades e diversidades das situações de cada um. Em suma, a forma do conselho encarnaria em si a crença de que direcionamentos curtos para a ação na esfera individual possuiriam poder efetivo de produzir mudanças concretas da lógica da vida de cada sujeito. Com isso, ela pressupõe uma forma de “relação do indivíduo com o mundo, modelos de troca entre o eu e o outro, e atribui significado a condições e ações”⁵.

A *Minima Moralia*, então, num primeiro momento, por sua familiaridade com essa forma, por falar sobre “assuntos que aparecem no quadro de atenção e de compreensão do indivíduo” de maneira aparentemente isolada, traz consigo a referência a essa concepção de sujeito e de ação. Adorno, no entanto, segundo Norberg, produz uma torção dessa forma, na medida em que, ao contrário, a todo momento, os conselhos da *Minima Moralia* falham, as alternativas e os argumentos parecem encontrar-se sem saída:

O texto rouba do leitor a crença inerente ao modo de endereçamento do livro de conselhos, a saber, que problemas prementes e questões morais podem ser adequadamente compreendidos e resolvidos dentro da esfera imediata do indivíduo de cognição e influência. Ele o faz por primeiramente apresentar situações que parecem demandar uma resposta apropriada e, então, subverter várias respostas alternativas até que o leitor se veja frente a frente com uma tarefa irresolúvel. Adorno provê uma lista de práticas e posições a serem evitadas sem suplementá-las com um conselho positivo a fim de trazer à tona a discrepância entre problemas socialmente gerados e os recursos terapêuticos à disposição do indivíduo. O indivíduo permanece como o interlocutor dos textos, mas os enunciados, acumulando-se implacavelmente, deixam claro que o espaço para a ação individual significativa diminuiu para nada (Ibid, p. 405).

⁵ NORBERG, 2011, p.404.

Dessa maneira, então, a *Minima Moralia*, e aqui encontramos a tese fundamental do artigo de Norberg, retoma da literatura de conselho a tarefa de lidar com situações problemáticas a partir de uma perspectiva individual, mas, ao contrário de alegar prover soluções para as dificuldades aí encontradas, ela demonstra a insuficiência delas, das soluções socialmente alimentadas e difundidas. O leitor revive, assim, com familiaridade, essa tentativa de superar os problemas de tais situações, mas, ao mesmo tempo, depara-se com o estranhamento de que, aqui, desta vez, os problemas parecem insuperáveis.

Trata-se, no entanto, não da mera resignação do apontamento da falha de todas as opções, mas antes da construção de um conhecimento das condições sociais das ações dos indivíduos: não apenas que elas falham, mas que, antes, a própria premissa do indivíduo despreendido das influências sociais que, por conta própria, num enquadramento individualista, seria capaz de resolver por si só toda e qualquer situação com o devido direcionamento, essa própria premissa é revelada para o leitor na medida em que o aforismo rompe com ela. Ou seja, segundo Norberg, o aforismo de Adorno, através desse jogo de familiaridade e estranhamento, faz com que o leitor perceba o quanto a ênfase individualista do aconselhamento, para além de um dado natural, é por si mesma um elemento social de condicionamento de suas ações, de produção da sua própria individualidade. Ou ainda: o aforismo de Adorno configuraria uma forma diversa daquela do aconselhamento e seria através da primeira que o leitor poderia torna-se consciente da prevalência social da segunda. E, nesse sentido, Adorno realizaria uma crítica do liberalismo tomado como representante dessa perspectiva individualista.

É fundamental indicar, aqui, que Norberg vincula esse tornar-se consciente a uma "experiência da sociedade" que "machuca", que é dolorosa. Essa experiência, por um lado, é individual na medida em que ela é vivenciada pelo leitor em conexão com sua vida: as tentativas de encontrar saídas individualistas para

situações cotidianas específicas fazem parte justamente do seu dia-a-dia e, por isso, seu surgimento para o leitor no aforismo reverbera essa experiência corriqueira. No entanto, por outro, não se trata mais de uma experiência individualista, com o sujeito fechado em si mesmo, uma vez que, ao contrário, ele reconhece o próprio individualismo, articulado por um outro, no caso, o autor, Adorno, como constituinte de uma prática social da qual ele mesmo faz parte:

Adorno afirma que há algo como uma experiência da sociedade, apesar de ser uma que necessariamente machuca. A sociedade aparece para os indivíduos como uma força avassaladora (“overwhelming”), mas elusiva, ou aparece apenas quando eles são defrontados por inúmeros obstáculos e frustrações em suas tentativas de garantir meios de subsistência, sendo forçados a concluir que toda a sua existência está sujeita a automatismos estranhamente punitivos: portas fecham por todas as partes; todas as pessoas que conhecem dizem não (Ibid, p. 408-409).

Há uma diferença, porém, justamente, de como essa experiência operaria no dia-a-dia e no aforismo: a sociedade permanece como “elusiva” e “estranhamente punitiva”, com o bloqueio dos anseios e ações dos indivíduos, na medida em que se permanece naquele modo de operação individualista em que se é incapaz de assumir uma perspectiva social mais ampla para além da própria esfera individual. O mundo é concebido apenas como arena para o cálculo e ação do sujeito que, ao falhar, não possui outro meio de compreender os motivos dessa falha. No aforismo, ao contrário, esse sentimento de incompreensão, de falta de direção, seria transformado na compreensão de como a própria perspectiva individualista enquanto prática social determina os sujeitos e, ao mesmo tempo, esconde-se como algo natural de sua consciência: o indivíduo crê que é ele que falha, não se abrindo para as próprias limitações das condições que lhe são socialmente impostas.

Tais limitações, diz Norberg, são vivenciadas como dor na medida em que significam o impedimento da realização pelos indivíduos de seus anseios, ou antes, na medida em que tais anseios são modelados numa perspectiva individualista que,

cega para suas próprias condições sociais, engana-se sobre suas possibilidades de sucesso. Haveria, no entanto, uma crucial diferença entre aquela experiência da sociedade como elusiva e esta outra em que o sujeito pode compreendê-la, uma vez que no primeiro caso se insiste numa forma falha sem percebê-lo, enquanto no segundo, ao contrário, tal limitação e tal dor são dirigidas de maneira a constituir um conhecimento sobre o mundo.

Por isso, tendo em vista a elaboração desse direcionamento crítico, o comentador enfatiza a “implacabilidade retórica” de Adorno na construção dos aforismos⁶. Ou seja, ele aponta para a habilidade com que o filósofo é capaz de construir esse jogo de familiaridade e estranhamento de maneira a produzir uma experiência nessa leitura que, ao mesmo tempo, é marcada pela violência da exaustão, da sobrecarga da falta de saídas, mas também é capaz de indicar as violências sofridas pelo indivíduo, pelo particular, ao invés de escondê-las como faz o aconselhamento.

Por isso mesmo, o comentador afirma a respeito do livro que se trataria de uma “performance de filosofia social” e que “a crítica delineada é inseparável do seu pôr em prática na escrita, a qual se vale de convenções de gênero (literário) e a situação de interlocução que elas estabelecem”, jogando com elas⁷. Ou seja, retomando a discussão sobre a imbricação radical entre forma e conteúdo, ele aponta para como a consciência e o conhecimento dos limites da perspectiva individualista, que ele identifica como liberal, estão embrenhados numa experiência da sociedade que se torna possível apenas através da habilidade retórica de Adorno, com a qual ele faz o leitor sentir, na leitura, a violência sofrida pelo particular no todo social.

Com isso, elenquemos quatro elementos de análise do artigo de Norberg com relação ao problema da metodologia de Adorno: (1) o aforismo estaria numa relação de familiaridade e estranhamento com uma outra forma socialmente

⁶ Cf. *Ibid*, p. 408-409.

⁷ Cf. *Ibid*, p. 404.

prevalente, a qual se baseia numa perspectiva individualista da ação; (2) é graças a essa relação que a segunda forma apresenta-se para o leitor, que se afasta dela e se torna consciente dela; (3) a configuração do aforismo é capaz de fazer o leitor ter uma “experiência da sociedade”, a qual é violenta, “machuca”, e que é o fundamento do conhecimento social que se produz; (4) a habilidade da construção do texto por Adorno, sua “implacabilidade retórica”, é o que tornaria possível tal experiência.

- *O conceitual e o inefável – James Gordon Finlayson*

O objetivo principal do artigo “Adorno on the Ethical and the Ineffable” de James Finlayson é indicar uma via de solução para o chamado “problema da normatividade” da filosofia de Adorno, com o qual nos ocuparemos mais a fundo no Capítulo 4. Para tanto, sua argumentação busca lidar com a dificuldade de equilibrar, de um lado, a crítica adorniana da sociedade contemporânea como absolutamente “falsa” e, de outro, a proibição em seu pensamento de qualquer transcendência, de qualquer perspectiva que se presuma à parte do mundo que se critica. Ou seja, como seria possível para Adorno dizer que a sociedade como um todo é falsa e má se, ao mesmo tempo, ele proibiria o acesso a uma verdade e a um bem transcendentais? Para dizer-se “falso”, pressupõe-se, há que se opor aí um “verdadeiro”, mas como, se tudo que há na contemporaneidade seria falso e, ao mesmo tempo, não haveria nada para além dela, fora dela?

Para lidar com esse problema, o artigo possui dois movimentos principais: em primeiro lugar, indicar a presença de um bem no pensamento adorniano que, ao mesmo tempo, não contradiga, por um lado, nem a noção de totalidade social, de que a sociedade como um todo é falsa e de que nada lhe escapa, nem, por outro, a demanda por imanência, a demanda de não tentar produzir um bem que seja externo à sociedade imediatamente dada. Com isso, em segundo lugar,

Finlayson tenta indicar a maneira como esse bem seria suficiente para fundamentar a crítica adorniana da sociedade contemporânea e erigir, assim, uma “ética da resistência” a ela.

Neste capítulo, lidaremos apenas com esse primeiro movimento, mas reintroduziremos a questão, assim como essa noção de “ética da resistência” no capítulo 4. É importante indicarmos, aqui, que o artigo lida com uma questão que abarca a obra do pensador alemão como um todo, mas que tem na *Minima Moralia* uma das referências fundamentais: afinal, as noções de “vida falsa” e de “totalidade social” aparecem e reaparecem ao longo de todo o livro.

No centro da argumentação do artigo, encontra-se a ideia de que, para Adorno, todo uso de conceitos implicaria a produção de identidades através da supressão de quaisquer particularidades. Nesse sentido, Finlayson enxerga no pensador alemão a identificação entre conceitualidade e instrumentalidade, racionalidade essa dominaria absolutamente a sociedade contemporânea. Por isso mesmo, não seria possível produzir qualquer crítica concreta através dela: uma crítica conceitual da conceitualidade seria auto-contraditória já que permaneceria presa na mesma lógica criticada. Por isso mesmo, Adorno não poderia fazer uso de um conceito de bem para criticar o mal da contemporaneidade: tal conceito, por ser conceito, já faria parte da instrumentalidade vigente e, assim, já falharia de antemão na realização de uma crítica. Para garantir a possibilidade desta, portanto, faz-se necessário o acesso, reflete Finlayson, a alguma não-conceitualidade que possa ser tensionada contra a conceitualidade a ser criticada.

Aqui, a noção de “constelação” aparece novamente, mas de maneira diversa daquela que Jay a pensa, pois seu valor não estaria propriamente no conhecimento positivo produzido através delas, por mais complexas que elas sejam, mas antes na experiência da falha das tentativas de produzir tal conhecimento, havendo aí uma tensão entre, de um lado, o conceito e, de outro, indicando o seu limite, aquilo que lhe escaparia, e que é aí referido, intuído, mas não representado:

Para Adorno, pensar em constelações é um modo de ver as tensões e as inconsistências geradas pela tentativa de dizer o indizível como caminhos filosoficamente frutíferos de indicar os limites do pensamento representacional (...) Sua preocupação com o inefável é filosoficamente respeitável porque, enquanto é incoerente e auto-minante tentar dizer o que não pode ser dito, não é incoerente nem auto-minante tentar pôr em palavras a experiência de ter mostrado para si algo que emerge da tentativa auto-conscientemente falha de dizer o indizível (...) algo importante e de valor surge da experiência de ter uma intuição (insight) inefável, de ter mostrado para si algo que não pode ser posto em palavras (FINLAYSON, 2002, p.14-15).

Ou seja, Adorno, assim, segundo Finlayson, tomaria os conceitos e os meios textuais socialmente disponíveis e os levaria ao limite, a contradições, indicando suas falhas em conceber o objeto de que falam na medida em que algo lhes escaparia. No entanto, afirma o comentador, essa situação limite, estando vinculada àquilo que escapa ao conceito, caracterizaria uma forma de experiência diversa daquela em que simplesmente se conceitua sem a percepção dos limites desse procedimento. Dessa maneira, se, por um lado, a conceituação insistiria numa completa representação do objeto que jamais alcançaria, Adorno, por outro, consciente dessas limitações, estruturaria seu texto de maneira a explorá-las para produzir uma experiência daquilo que escapa ao conceito, daquilo que não pode ser dito: uma "experiência do inefável", como diz o comentador.

Essa experiência, assim, por um lado, não seria transcendente, não se valeria de nenhum bem externo ao mal do mundo, já que configuraria antes apenas o resultado da elaboração habilidosa e sensível por Adorno em seus textos da conceituação em si, permanecendo, portanto, imanente ao mundo criticado. Por outro, ainda, defende Finlayson, o pensador alemão seria capaz de produzir aí uma diferença, uma experiência do diferente que, por isso, serviria de base para a crítica do mundo. Mais ainda: é apenas uma experiência do diferente na medida em que é uma experiência diferente em si, não-conceitual.

Com isso, o comentador indica que, se o pensamento de Adorno puder resistir às críticas de falta de normatividade, isto é, de um bem a partir do qual se possa condenar o mal, isso só poderia se dar através dessa experiência do inefável, a qual, sendo imanente, resultando das torções da instrumentalidade dominante do mundo, deve caracterizar, também, um bem. Isso seria possível, justamente, por seu caráter não-conceitual: se todo conceito elimina particularidades do objeto para facilitar sua organização, manipulação e a obtenção de fins, se todo conceito é, enfim, expressão da racionalidade instrumental e a experiência aí vinculada mira sempre para além dela mesma, para o uso futuro do objeto, tal experiência do inefável, ao contrário, estaria fechada em si mesma, não serviria, instrumentalmente, para nada, tratando-se apenas de um ser levado, de um ser mostrado a algo que escapa ao conceito. Esse caráter de imersão dessa forma de experiência garantiria a ela um bem que se oporia ao mal de contínua emergência da instrumentalidade do conceito e seria através da produção dessa experiência no leitor, através da elaboração astuta de seus textos, que Adorno produziria resistência à dominação total da conceitualidade⁸.

Portanto, gostaríamos de sublinhar, aqui, três elementos relativos à metodologia adorniana que consideramos fundamentais na contribuição de Finlayson: as noções de (1) uma produção de uma situação limite através da construção habilidosa do texto que dá espaço, ao invés de esconder, para aquilo que escapa à conceitualidade e, com isso, torna possível perceber a limitação da racionalidade instrumental; de (2) uma autoconsciência sobre a conceitualidade como uma forma de racionalidade e experiência, produzida através do atrito com aquilo que escapa a ela, um resíduo não-conceitual do processo conceitual, por isso, um "inefável"; e de (3) que essa experiência, tensionando a estruturação violenta da outra, seria um bem imerso em si mesmo, não instrumental, portanto.

⁸ Cf. FINLAYSON, 2002, p. 15-18.

- *O pensamento como execução – Alexander García Düttmann*

O livro *So ist es – ein philosophischer Kommentar zu Adornos Minima Moralia* é o único livro de comentário, segundo o levantamento bibliográfico desta pesquisa, que tem a *Minima Moralia* como objeto principal e que busca, com isso, desenvolver uma análise da obra como um todo para além da leitura de um ou outro aforismo. Para dar conta dessa tarefa, ele determina como seu problema principal, justamente, a decifração da metodologia de Adorno aí desenvolvida, a qual abarcaria todos os 153 aforismos para além da diversidade entre eles.

Sua principal chave de leitura gira em torno da noção de uma gestualidade do texto de Adorno, a qual ele denomina “so ist es”, ou seja, “assim o é” ou “assim é”. Com ela Düttmann busca enfatizar a importância da forma do texto, da concatenação das frases e da escolha das palavras, de maneira que o poder crítico e cognitivo dos aforismos não possa ser simplesmente reproduzido ou transportado para uma argumentação convencional:

A filosofia converge nas *Minima Moralia* com a arte, porque sua compreensão não é a mesma que aquela de um argumento, mas sim aquela de um gesto. Por isso, não se pode falar sem limites de um conteúdo moral-filosófico que através da interpretação possa ser separado desse gesto: não é indiferente ao moral ou ao ético que ele seja comunicado como gesto, havendo aí uma crítica à filosofia moral, uma demonstração de seus limites e de suas limitações (Düttmann, 2004, p.12).

Ou seja, essa gestualidade representaria uma crítica ao procedimento da filosofia moral e do pensamento, em geral, que busca estabelecer princípios abstratos a serem aplicados às situações do dia-a-dia indiferentemente da maneira particular como tais situações acontecem: com quem, quando, onde etc. Ao contrário, ela indicaria o caráter de acontecimento de cada texto com sua complexidade de nuances e reverberações de sentido, de maneira que seus conteúdos não possam

ser separados da experiência de sua leitura e das especificidades desta. Nesse sentido, buscando dar participação às particularidades de cada acontecimento de leitura, ao mesmo tempo, indica-se o quanto a filosofia moral só pode estabelecer princípios gerais e abstratos na medida em que ignora as particularidades de tais acontecimentos.

No entanto, isso não significa que tal gestualidade abra mão da aspiração à universalidade, ao diagnóstico de uma totalidade. Efetivamente, Düttmann nos lembra, a todo momento, que se trata de uma crítica à sociedade contemporânea que se formula através do diagnóstico adorniano da chamada “totalidade social”, isto é, de uma hegemonia da racionalidade instrumental que se difunde através de todos os processos sociais. Ou seja, não se trataria, aqui, com essa gestualidade, de uma forma de particularismo que abriria mão de uma referência a qualquer noção de totalidade, mas antes, de uma maneira diversa de estabelecê-la, uma vez que, para tanto, não se suprima, mas antes se valha de particularidades. A referência, portanto, a uma totalidade social e a busca pela superação de sua violência, de sua repressão das particularidades, é fundamental para a compreensão dessa gestualidade: sua constituição se daria num jogo de superação de uma forma socialmente dominante por outra crítica a ela, por outra que consiga superá-la especificamente onde ela falha.

Nesse sentido, para indicar esse jogo sutil entre duas formas, o comentador alemão resgata uma passagem da *Dialética Negativa*, em que Adorno afirma que “na sociedade total tudo está igualmente próximo do ponto do meio”⁹, e a coloca em paralelo com a frase do aforismo 44 da *Minima Moralia* “num texto filosófico todas as sentenças deveriam estar à mesma distância do centro”¹⁰. À princípio, numa primeira leitura, as duas frases parecem indicar uma familiaridade: a falta de hierarquia, seja no texto, seja na sociedade, na medida em que tudo, “à mesma distância do centro”, parece possuir alguma equivalência, alguma igualdade. A

⁹ Cf. DÜTTMANN, 2004, p. 48. A citação refere-se à edição alemã da *Dialética Negativa*, p. 265.

¹⁰ *MM*, 2012, p. 79, 2008 p. 66.

compreensão da maneira como tal “texto filosófico” difere-se e critica tal “sociedade total” residiria, assim, numa série de nuances na maneira como o primeiro é construído, que escapam à mera indicação denotativa, que residiriam na experiência de sua leitura.

Essa oposição entre duas formas de elaboração de totalidades condensa-se bem na citação que Düttmann faz do compositor Dieter Schnebel:

A formulação corriqueira da linguagem progride de frase em frase, expressa, assim, a cadeia de pensamentos ou traça uma coisa. Compor procede de maneira menos linear: significa formular diferentes processos e colocá-los em relação. É claro que também aqui constrói-se continuidades e o progresso lógico é importante. Mas, fora isso, a composição trabalha com variações e contrastes, minimamente com rearranjos (encurtamentos, alongamentos), que levam a direções múltiplas. O decisivo, porém, é o elemento temporal: que processos começam e apontam para futuros ou lembram passados; dessa maneira, no desenvolvimento de uma composição, uma rede de relações surge, na qual elementos passados ganham novos aspectos e pressentimentos de elementos futuros se instalam (Ibid, p. 16).

A diferença do “elemento temporal”, aqui, diz respeito à maneira como a parte se relaciona com o todo de formas diversas em cada caso. A progressão “linear” indica como cada passo funciona como um meio lógico até um fim, como seu sentido se dá apenas nesse elemento de passagem até essa conclusão: o momento se refere sempre, assim, ao fim a se chegar. No caso do gesto do aforismo, porém, cada elemento localiza-se numa “rede de relações”, ou seja, num todo, sem que, porém, com isso, ele deixe de representar um momento específico e particular dessa totalidade com as reverberações específicas que provoca nela. Permanece, aqui, uma noção de totalidade, na medida em que o sentido de cada elemento não é fechado em si mesmo, puro e isolado, mas antes refere-se a um todo; no entanto, ao mesmo tempo, cada elemento manteria uma especificidade nesse todo, uma maneira particular como afeta os outros e a “rede de relações” em geral e, por isso,

seu momento, ao invés de apenas apontar para frente, teria sentido nele mesmo e em si mesmo também.

O “assim o é” do aforismo, justamente, encarna essa temporalidade diversa na medida em que um todo é estabelecido *nele*, em sua particularidade: afinal, “assim o é” porque a perspectiva sobre o objeto de que se fala teria, segundo Düttmann, seu sentido plenamente estabelecido, com todas as opções dadas e, com isso, há também uma referência à forma social geral que as determina como as opções possíveis; porém, trata-se *desta* perspectiva especificamente, a maneira como ela expressa tal totalidade *à sua maneira*. Esse “assim o é”, com isso, para além de preparar o leitor para próximos passos argumentativos, fecha-se em si mesmo como um gesto feito e resolvido, ao mesmo tempo, porém, que essa mesma gestualidade, essa mesma forma, reaparece em outros “assim o é” em outros aforismos sobre outros temas.

Para Düttmann, assim, as elaborações textuais de Adorno, com essa rede de referências e sentidos, imbricados na carne do texto, caracterizam algo absolutamente diverso da processualidade da argumentação, estando ligada, portanto, a uma *experiência* diversa, a essa experiência gestual que extrapola a própria discussão e o debate como eles são habitualmente concebidos:

Um aforismo tem sucesso quando o leitor é incapaz de adicionar algo ao assim-o-é. Não lhe ocorre nenhuma formulação melhor. O inesperado do aforismo converge imediatamente com sua compreensão, o profundo com o superficial, de maneira que o leitor só pode se relacionar com ele de maneira a confirmá-lo. O aforismo que tem sucesso não se consegue interpretar, assim como a piada, sobre a qual se ri. Sobre o aforismo que tem sucesso não se consegue discutir, ele produz a concordância de antemão, a qual uma discussão buscaria. Uma piada só se permite recontar, um aforismo só se pode repetir (Ibid, p. 38).

Ou seja, ao contrário do argumento lógico-propositivo, em que cada passo se relaciona a um fim conclusivo, de maneira que diferentes momentos do argumento

possam ser analisados separadamente entre si e tornados mais claros, mais elaborados etc, a gestualidade do aforismo, a interdependência de cada uma de suas frases entre si, no acontecimento do texto, faz com que separá-las umas das outras implique retirar delas seu próprio sentido. A temporalidade do aforismo, compara Düttmann, seria a mesma da piada, na medida em que o jogo nuançado entre as palavras é determinante para o seu sentido como um todo e o de cada uma delas enquanto parte do aforismo ou da piada. É, com isso, um *acontecimento* justamente porque apenas em sua totalidade, em seu jogo interno, aforismo e piada podem funcionar. A discussão, ao contrário, segundo Düttmann, é justamente um sinal de que não se conseguiu produzir tal acontecimento e, com ele, o estabelecimento de uma totalidade que gera concordância: se o aforismo ou a piada produzem debate é porque não foram capazes de produzir tal gestualidade para seu interlocutor.

É nesse sentido que Düttmann vê na *Minima Moralia* a determinação do pensamento como *execução* ou *realização* (*Vollzug*): existiria algo na maneira como o aforismo é executado, como ele *acontece*, que seria decisivo para seu sucesso crítico. O pensamento seria execução, com o aforismo, na medida em que se suspenderia aquela separação entre teoria e prática, entre a determinação de como agir e a ação propriamente dita: o aforismo seria uma forma de executar o pensamento no sentido de que a reflexão já caracterizaria em si uma forma de ação, a qual seria diferente e crítica, justamente, dessa separação instrumental entre o pensar para o agir depois. O aforismo, enquanto acontecimento, enquanto pensamento executado, estaria fechado em si mesmo, resolvido, ao contrário da processualidade instrumental que sempre aponta para frente.

Com isso, o comentador alemão defronta-se com a conclusão interpretativa de que se o conteúdo é inexoravelmente imbricado na forma como é realizado num texto, então, sua interpretação, para ser capaz de salvaguardá-lo, deve também reproduzir sua forma. Por isso, não apenas ele preocupa-se amplamente em

determinar os elementos da elaboração formal do livro, como a “velocidade supersônica”, com a qual as suas genealogias “aceleram para frente e para trás”¹¹ e os efeitos de reverberação temática entre os aforismos, assim como a relação de surpresa e expansão de sentidos entre título e texto¹², não apenas ele se preocupa em identificá-las, mas também incorporá-las em sua própria interpretação: esta busca ser “aforística” não apenas por valer-se de textos curtos sobre diferentes questões da obra analisada, mas também por tentar reproduzir em sua própria argumentação aquela “velocidade supersônica”, aquele jogo de reverberações, aquele jogo de surpresas e expansões.

Portanto, gostaríamos de elencar três elementos da leitura de Düttmann que consideramos fundamentais: a atenção para (1) a imbricação entre forma e conteúdo na indicação de uma gestualidade do aforismo e da noção de pensamento como execução; para (2) a diferença de temporalidade dessa gestualidade para com a instrumentalidade da totalidade social; e para (3) a necessidade de a interpretação da *Minima Moralia* buscar encarnar a própria forma do livro para ser capaz de apresentar e explicar seus conteúdos.

2. Considerações sobre os comentários

Retomemos, então, os elementos que elencamos de cada intérprete com relação ao nosso problema de decifração da metodologia adorniana:

a. De Martin Jay:

1. a imbricação radical entre forma e conteúdo nos textos de Adorno e a consequência da necessidade de uma interpretação deles encarnar a sua forma para manter o poder crítico de seus conteúdos;

¹¹ DÜTTMANN, 2004, p. 30.

¹² Ibid, p. 28-29.

2. as noções de constelação e campo de forças como base do método de Adorno;
3. a abertura para as contradições de fenômenos analisados como porta de entrada para a sua compreensão mais ampla, ao invés de simplesmente tratá-las como algo absolutamente falso, um erro a ser superado através do mero rearranjo coerente da análise feita;

b. De Jakob Norberg:

4. uma relação de familiaridade e estranhamento entre o aforismo e uma outra forma socialmente prevalente, a qual se baseia numa perspectiva individualista da ação;
5. a indicação de que é graças a essa relação que a segunda forma, socialmente prevalente, apresenta-se para o leitor, que se afasta dela e se torna consciente dela;
6. a configuração do aforismo como sendo capaz de fazer o leitor ter uma "experiência da sociedade", a qual é violenta, "machuca", e que é o fundamento do conhecimento social que se produz;
7. a habilidade da construção do texto por Adorno, sua "implacabilidade retórica", como aquilo que tornaria possível tal experiência;

c. De James Finlayson:

8. a produção de uma situação limite através da construção habilidosa do texto que levaria a conceitualidade a falhar, a chegar a contradições e situações limite, sem saída;
9. a autoconsciência sobre uma forma de experiência, conceitual, produzida através da perspectiva de uma outra forma de experiência, não-conceitual;

10. essa experiência, tensionando a estruturação violenta da outra, seria um bem imerso em si mesmo, não instrumental;

d. De Alexander García Düttmann:

10.a imbricação entre forma e conteúdo como parte de uma gestualidade do aforismo e da noção de pensamento como execução;

11.a diferença de temporalidades dessa gestualidade para com a instrumentalidade da totalidade social;

12.a necessidade de a interpretação da *Minima Moralia* buscar encarnar a própria forma do livro para ser capaz de apresentar e explicar seus conteúdos.

Esses 12 elementos indicam traços da metodologia adorniana, algo que as quatro interpretações acima buscaram decifrar. Tentaremos, a seguir, organizá-los de maneira a ressaltar linhas de concordância e discordância entre eles e, com isso, a estabelecer três questões interpretativas gerais a partir das quais possamos identificar, através de seus pontos de encontro e diferenças, seus momentos de verdade e seus limites. São elas: conhecimento x negatividade, afastamento x encarnação da forma do objeto, e objetividade x subjetividade. Tais tensionamentos, englobando e ordenando os 12 elementos indicados, servirão, acreditamos, de porta de entrada para a leitura da *Minima Moralia* que apresentaremos a partir do capítulo 2.

- *Conhecimento e negatividade*

Uma questão recorrente nas quatro interpretações, elaborada com diferenças em cada uma, é a da tensão entre duas formas e a noção de que uma torna-se acessível, revela-se para o sujeito através da outra. Seja a coerência hierárquica

oposta à constelação em Martin Jay, o conceito instrumental ao não-conceitual em Finlayson, o individualismo à perspectiva social em Norberg ou a argumentação linear ao gesto em Düttmann, trata-se, em todos os casos, na decifração da metodologia de Adorno, de indicar a diferença desta para com uma forma socialmente prevalente e de apontar como é graças a ela e a essa diferença que o leitor pode ser levado a se afastar de tal prevalência e pensá-la.

Em todos os casos, também há uma concordância – ademais, difundida para além destes quatro comentários na interpretação de Adorno em geral – de que essa forma socialmente prevalente se caracteriza pela repressão das particularidades do objeto em favor de uma universalidade que o torne manipulável, administrável. Hierárquica, instrumental, individualista e linear, todas essas caracterizações apresentadas acima são variações de perspectiva sobre tal forma, indicando diferentes momentos seus, justamente, numa constelação, mas todas possuem em comum o apontamento de seu caráter repressivo para com as nuances e as diferenças, assim como da busca por Adorno de uma forma que a critique e a supere nessa limitação específica.

As diferenças das interpretações, por sua vez, resultam, acreditamos, da ênfase sobre momentos diferentes dessa tensão entre duas formas, expressando aspectos da metodologia da *Minima Moralia* que, isolados, representam apenas momentos de verdade sobre ela. Busquemos, agora, salientar tais momentos como meio de indicar mais claramente o sentido das ênfases dadas por cada intérprete.

Por um lado, existe o estabelecimento de um conhecimento sobre o mundo, sobre sua estruturação e a maneira como os fenômenos sociais expressam e reproduzem tal estrutura. Por exemplo, no caso de Norberg, a maneira como o discurso individualista do aconselhamento, ao mesmo tempo, expressa e gera condições sociais de produção de individualidade, ou, no caso de Jay, a maneira como a hierarquização de aspectos do objeto em favor de uma coerência no discurso sobre ele acaba por distorcer seu caráter complexo e contraditório.

Por outro, no entanto, há também a indicação de uma negatividade radical embrenhada na metodologia a ser decifrada, de uma forma de experiência diversa daquela resultante da instrumentalidade ou do individualismo. A radicalidade da elaboração formal por Adorno e seus efeitos no leitor, portanto, constituem também parte fundamental da experiência de leitura em jogo. O caso mais extremo dessa indicação, acreditamos, é o de Finlayson, com a ideia de uma experiência do inefável que seria radicalmente oposta àquela conceitual.

Qual o sentido dessa diferença de ênfase que resulta em concepções diversas da metodologia investigada? Como conciliar um conhecimento das particularidades do mundo e, ao mesmo tempo, uma experiência limite que resume tudo, justamente, a instanciações de uma falha inevitável do conceito? Confrontemos as duas posições para compreender melhor essa diferença entre elas.

Partamos da concordância sobre a demanda embrenhada na metodologia analisada por respeito pelas particularidades dos objetos, ou seja, pela superação da redução deles a meras instanciações de universalidades. Se o conhecimento produzido pelos aforismos da *Minima Moralia* só é possível, pois neles o leitor é conduzido por uma forma diversa da habitual, então, tratar desse conhecimento, falar dele, só seria possível a partir da perspectiva regida por tal forma diversa, a qual seria capaz de produzir um conhecimento objetivo sem sacrificar particularidades e nuances. Em outras palavras, nos deparamos, aqui, novamente, com outra concordância geral sobre o nosso problema, ou seja, o da imbricação radical entre forma e conteúdo.

Dessa maneira, quem buscar reapresentar os conhecimentos produzidos por um livro como a *Minima Moralia* corre o risco, como Jay mesmo o indicou, de deformá-los, caso não consiga reproduzir os efeitos de sua apresentação, o seu acontecimento original no texto. Nesse sentido, há também o risco aí, perdendo-se as nuances da elaboração formal de Adorno, de acabar por recorrer ao uso do conceito que não aquele de Adorno, aquele que, no fim, é incapaz de respeitar as

particularidades daquilo que analisa. Com isso, acreditamos, é a essa radicalidade dessa elaboração feita pelo filósofo, dessa tensão entre duas formas, que Finlayson tenta manter-se fiel através de sua ênfase na limitação das conceitualizações e nessa experiência dita “inefável”.

No entanto, por outro lado, a ênfase na radicalidade dessa experiência da leitura do livro, como, no caso, numa experiência do inefável em geral, da mesma maneira, corre o risco de não dar conta da demanda por respeito pelas particularidades na medida em que cada objeto, para além de suas nuances, torna-se apenas arena onde o conceito acaba por falhar *da mesma maneira*. Tratar-se-ia, sempre, ao que parece, de uma experiência de limitação, de um não conseguir, de uma falha, de maneira que não fica claro como se poderia resgatar as particularidades perdidas: fidelidade, paranoia ou hospedagem em hostel, todos esses objetos e suas diferenças seriam engolidos e resumidos num limite, numa falha.

Dessa maneira, acreditamos, encontra-se, aqui, não simplesmente a dificuldade de encontrar um equilíbrio entre conhecimento e negatividade, mas antes a sua imbricação absoluta: é graças à radicalidade da forma de Adorno que a forma socialmente prevalente bem como sua expressão particular em cada fenômeno pode ser conhecida, mas, justamente, isso só é possível na medida em que haveria aí uma experiência radicalmente diversa da habitual, aberta às nuances do mundo. O conteúdo desse conhecimento do mundo, dessa maneira, só subsistiria em seu acontecimento nessa forma de experiência diversa, e a dificuldade de reproduzir esse fenômeno acaba por levar os intérpretes a enfatizar um dos dois lados, conhecimento ou negatividade radical.

A primeira questão interpretativa geral que identificamos a partir dos comentários elegidos, portanto, é esta entre conhecimento e negatividade. O jogo entre duas formas de cognição e de experiência aí implicado, em que uma forma torna outra acessível para consciência na medida em que caracteriza também uma

experiência diversa daquela que esta última habitualmente produz, esse jogo caracteriza um primeiro elemento que as interpretações buscam decifrar e reproduzir, acreditamos, da metodologia de Adorno.

- *Interpretação: afastamento e encarnação*

Uma outra questão que parece emergir dos comentários acima diz respeito aos momentos de afastamento e de imersão da interpretação. Por um lado, há uma concordância, como apontado na seção acima, em torno da ideia de que a forma metodológica que Adorno emprega é acompanhada de uma forma de experiência específica, a qual se distingue de uma outra socialmente prevalente e que torna esta acessível para o leitor. Da mesma maneira, mais uma vez, concorda-se que esse “tornar acessível”, o conhecimento aí produzido, encontra-se inexoravelmente vinculado a essa experiência, de maneira que é apenas através dela que ele pode ser alcançado. Por outro, no entanto, a diversidade das interpretações aponta para as dificuldades para além desse ponto de partida de concordância.

De um lado, tem-se, talvez, a busca por incorporar ou encarnar na própria interpretação o objeto de que se fala, de maneira a manter-se “fiel” a ele. Trata-se, mais uma vez, de tentar não sacrificar nada dele, de preservar a completude da experiência dele. A interpretação de Alexander Düttmann, por exemplo, justamente, como indicado acima, move-se no sentido não apenas de identificar, mas acima de tudo de também encarnar em si mesma os traços “aforísticos” da *Minima Moralia*, sua “gestualidade”. Ela enfatiza, portanto, o quanto a elaboração formal é decisiva para a obra e o quanto não basta simplesmente indicá-la, mas faz-se necessário reproduzi-la, realizá-la novamente para que aquela experiência original de leitura, sua gestualidade, possa manter-se viva.

De outro, no entanto, há também a necessidade de enfatizar o momento de distância com relação ao livro, o quanto ele quebra com nossas expectativas e, por

isso mesmo, aí mesmo, encontra seu poder crítico. Como nos lembrou Norberg acima, a *Minima Moralia* "dói", escapa de nós, nos atrai e depois inverte as coisas por completo, não sendo imediatamente claro como essas manobras se dão – não é por isso, justamente, que ele enfatiza a habilidade retórica de Adorno? Da mesma maneira, Jay nos recorda do risco de tentar anular essa distância entre livro e leitor, ou, pelo menos o quanto essa relação não é nada simples e óbvia, incorrendo-se no risco, aí, de parafrasear e parodiar a obra original ao invés de manter-se fiel a ela.

Como, então, por um lado, manter-se fiel ao livro sem reproduzir um aspecto que lhe é tão fundamental como sua elaboração formal, sem a qual a força crítica de seus conteúdos se dissiparia, sem a qual aquele gesto que estabelece um conhecimento completo, sem sacrifícios do mundo, não pode se completar? Mas como, então, por outro, manter-se fiel ao livro esquecendo-se de seu momento de fricção com o leitor, com seu caráter inusitado, não habitual, sem o qual, da mesma maneira, aquele jogo de denúncia entre formas, uma corriqueira e outra crítica, não poderia se desenvolver? E, ainda mais, lembrando a indicação de Jay, como ignorar que essa mesma fricção aumenta mais ainda se lembrarmos que essa elaboração formal, esse jogo de nuances e reverberações de sentidos, estão altamente imbricados num tempo e num local histórico, na Alemanha pós-guerra, ao qual não pertencemos exatamente?

Dessa maneira, em ambos os casos, a opção por uma das duas soluções parece atrelada ao sacrifício de algum elemento da experiência de leitura, seja no caso daquela mais "contida" ou "resignada", que se conforma a indicar sem ser capaz de reproduzir a força crítica dessa experiência, seja no caso da tentativa mais experimental de reproduzi-la, incorrendo no risco, no entanto, no caso de não consegui-lo, de produzir um texto truncado e pouco claro, que imita o texto original fechando a tensão entre leitor e livro. Indica-se, assim uma questão interpretativa geral entre, de um lado, um proceder interpretativo que abre mão de tentar reproduzir os efeitos "retóricos" de Adorno com sua elaboração formal em favor de

respeitar o afastamento entre leitor e livro, enquanto, de outro, um proceder que tenta encarnar e manter vivos os efeitos de tal elaboração sob o risco de tornar-se apenas uma imitação que perde o momento de atrito entre leitor e livro.

- *Objetividade e subjetividade*

Por fim, uma outra questão interpretativa que parece emergir dos elementos elencados acima é aquela entre objetividade e subjetividade. Mais uma vez, identifica-se a concordância geral de que o proceder de Adorno move-se na direção de uma crítica a uma objetividade que se estabeleça a partir do apagamento das particularidades do objeto, ou melhor, a uma objetividade que, para além de efetivamente representar uma abertura ao objeto analisado, seria antes um recortar de seus elementos e um eleger de alguns em favor de outros para o estabelecimento de uma universalidade conceitual que enseje sua manipulação. Concorda-se, assim, que, em tal objetividade instrumental, trata-se de uma forma de abordagem do objeto, que lhe dá, justamente, uma forma específica, a qual envolve a repressão de nuances particulares. E, com isso, concorda-se que o enquadramento do objeto numa perspectiva de manipulação instrumental significa também o enquadramento do próprio sujeito que o manipula nessa mesma estrutura, reprimindo sua experiência subjetiva do objeto¹³.

Como nos lembra Norberg com seu artigo, por exemplo, a *Minima Moralia* parece localizar-se num jogo de proximidade e afastamento com a forma do conselho e a noção de individualidade articulada por ela. Como apontamos, segundo ele, por um lado, ela reencena uma perspectiva individualista, uma

¹³ A opção pelo uso da expressão “repressão de nuances” pode causar estranhamento no leitor, uma vez que habitualmente, no âmbito do pensamento adorniano, tendo em vista a importância de Freud para ele, costuma-se falar muito mais em termos de uma “repressão do corpo” ou “repressão do somático”. Optamos, aqui, por “repressão de nuances” justamente porque tomamos como porta de entrada interpretativa da *Minima Moralia* a elaboração do discurso, sua forma ou metodologia, mas buscaremos indicar no próximo capítulo a relação entre tal repressão de nuances e a repressão corporal, ao discutirmos a perspectiva adorniana sobre o momento corporal do conceito.

vivência individualista do mundo, mas ao mesmo tempo, no entanto, rompe com ela, apontando para um conhecimento das condições sociais de produção e de ação do indivíduo, de maneira que o próprio individualismo possa ser percebido como um enquadramento não apenas do mundo, que é reduzido a um espaço a ser manipulado pela ação individual, mas também do sujeito, que se enxerga apenas como produtor ativo de ações calculadas. Nesse sentido, portanto, com a crítica de Adorno não se trata de uma simples reprovação da perspectiva individual, mas antes de sua re-significação: ela é movida para fora, volta-se para a maneira como o mundo a produz e condiciona, mas ainda assim permanece, ao mesmo tempo, uma perspectiva que parte do indivíduo, dessa experiência individual de falha de suas ações.

A particularidade que se busca retomar do objeto, aqui, nesse sentido, encontra-se com a subjetividade do indivíduo, que também se tenta salvar, e é por isso que Norberg fala em uma “experiência subjetiva” da sociedade: de um conhecimento sobre a objetividade do mundo que, no entanto, precisa também da subjetividade dessa experiência, parte dela, da dor envolvida na limitação das ações de cada indivíduo. A pergunta sobre a relação entre objetividade e particularidade é, assim, portanto, também sobre aquela entre objetividade e subjetividade, sobre a relação entre as duas na constituição de um conhecimento crítico.

Dessa maneira, se, por um lado, a elaboração formal de Adorno é capaz de levar o leitor a uma forma de experiência capaz de acionar e articular sua sensibilidade, sua vivência dolorosa das tendências sociais, uma interpretação da *Minima Moralia* que abra mão de reproduzir tal experiência estaria abrindo mão, também, de um momento constituinte da objetividade do livro. Se o jogo de nuances e reverberações de sentido é vivenciado pelo leitor-indivíduo remetendo-o à sua experiência subjetiva do mundo, então, esta faz parte da própria forma de acesso às tendências objetivas do mundo e, por isso, cortá-las significaria apagar

também esse próprio acesso, a maneira como ele ocorre, uma vez que ele não seria dissociável da maneira como ocorre.

Mais uma vez, a construção do comentário de Düttmann, buscando reproduzir a elaboração formal de Adorno, indica também a busca por preservar esse elemento que se esconde em cada frase, não denotativo, mas que lhe dá sentido na medida em que move e comove o leitor. A gestualidade que chama de “so ist es” depende, justamente, de uma forma de elaboração e de leitura que não é aquela da conexão lógica dos conceitos, mas antes da percepção quase “intuitiva”, não denotativa, do jogo entre as palavras e frases.

No entanto, ao mesmo tempo, por outro, como evitar o risco de não se conseguir produzir os mesmos efeitos do texto de Adorno, de não conseguir articular um texto que acione para cada leitor um elemento subjetivo, o qual, porém, não se fecha em si mesmo e aponta para uma objetividade, a qual lhe torna compreensível para outros indivíduos, outras subjetividades? E mais, falhando-se nessa empreitada, decaindo-se num “subjetivismo”, não se perde também, justamente, aquele momento objetivo do texto de Adorno, que aponta para tendências sociais gerais para além da mera perspectiva individualista? Não se perde o momento em que se percebe que a “intuição” da percepção no jogo entre palavras, para além de um dado puro, reflete antes um condicionamento social da sensibilidade? Não é esse o risco que Jay quer evitar quando, novamente, nos lembra dos perigos da paráfrase que anula o momento de distanciamento e tensão entre livro e leitor?

Com isso, enfim, podemos identificar uma terceira questão interpretativa geral a partir dos comentários elencados, aquela da relação entre objetividade e subjetividade na constituição do conhecimento, aquela da dificuldade, de um lado, em preservar os jogos de sentido e os efeitos subjetivos para o leitor que Adorno promove, que acontecem nos textos através de sua elaboração formal, mas, ao mesmo tempo, de outro, de re-articular a compreensão objetiva do mundo, que se

eleva para além da perspectiva limitada individualista. Trata-se da dificuldade, portanto, de re-significar indivíduo e mundo, subjetividade e objetividade.

3. Conclusões gerais

Com a articulação acima do campo de forças entre interpretações da metodologia de Adorno buscamos expor as dificuldades de falar sobre a experiência de leitura dos aforismos da *Minima Moralia*. Isso não significa, porém, querer separar uma leitura “espontânea” da obra, de um lado, e a dificuldade de se refletir sobre ela: faz parte dessa própria experiência, em seu tensionamento com as formas habituais de reflexão e escrita, chamar a atenção para si mesma e tornar um problema o próprio ler, as próprias condições e práticas de leitura socialmente difundidas. As reverberações dessa leitura na produção de um círculo de comentários que busca lidar com suas especificidades metodológicas ou formais faz parte, assim, das próprias questões críticas que o livro determina e se desdobram a partir dele.

A indicação das linhas interpretativas acima, dessa maneira, tem uma dupla face: por um lado, ela pode representar o apontamento de como as dificuldades indicadas, as questões que elas articulam, estariam possivelmente não apenas tematizadas, mas antes bem resolvidas, se não na obra inteira, mas em muitos dos aforismos da *Minima Moralia*. E, por isso, por outro, essa dicotomia aparentemente insuperável entre conhecimento e negatividade, afastamento e encarnação interpretativas, objetividade e subjetividade seria o sinal, justamente, do não conseguir, ao se falar da leitura do livro, reproduzir o sucesso dos aforismos na superação dessas dificuldades. Mais uma vez, não se trata, aqui, porém, do fracasso absoluto ou de optarmos por alguns elementos de um ou outro comentador de maneira exclusiva; não se trata de resolver suas discordâncias através da escolha de um dos dois lados delas, mas antes de indicar como ambos, em certo sentido,

captam algum elemento do livro de Adorno, possuem um momento de verdade e que, assim, tal discordar se deve não à falsidade absoluta de uma das posições, mas antes à sua incompletude, ao ser apenas um *momento* de verdade.

Além disso, a mera escolha de algumas posições dentre as várias disponíveis acima poderia passar também a falsa impressão da certeza, por parte desta interpretação, sobre a solução para as dificuldades apontadas. Gostaríamos, antes, de tomar a via mais modesta de Jay em sua introdução ao seu livro que, sendo sincero sobre os obstáculos de elaborar uma tal interpretação, nos lembra do valor da contribuição da indicação e elaboração dos caminhos para ela. Ou, como apontamos acima, da indicação das vias de decifração da metodologia de Adorno, para além da ideia de uma decifração resolvida que a escolha sem mais de algumas posições poderia indicar. Trata-se, porém, sem dúvida, também, é claro, de iluminar um pouco mais essa via e, portanto, de também apontar as limitações das interpretações elencadas, as quais mais facilmente pode-se determinar justamente nesse jogo entre elas.

A partir do que estabelecemos acima, a partir da premissa de que Adorno, com sua elaboração formal, possui sucesso onde os comentadores falham, podemos indicar, em linhas gerais, o que buscar em nossa interpretação: uma forma de elaboração do texto embrenhada numa forma específica de experiência, as quais, em sua diversidade específica para com uma forma socialmente prevalente e em tensão com ela, são capazes de revelá-la para o leitor; que, por isso, ao ler *nessa* forma, o leitor molda-se a nela e, assim, afasta-se daquela outra, socialmente dominante; e que, por fim, objetividade e subjetividade aparecem aqui numa relação diversa daquela em que se encontram na instrumentalidade, numa experiência subjetiva da objetividade social, na qual a experiência da dor sofrida joga um papel decisivo para a determinação da violência na contemporaneidade.

No próximo capítulo, vamos buscar começar a delinear nossa interpretação da *Minima Moralia* a partir desses pontos, indicando como estariam presentes na

estruturação da obra como um todo. Nesse movimento, ao mesmo tempo, nos aproximaremos e afastaremos dos comentadores, esclarecendo um pouco melhor o campo de forças acima, e tentaremos estabelecer as linhas gerais do que acreditamos ser a metodologia dos aforismos da obra de Adorno.

Capítulo 2 – Nuance e sofrimento

As questões interpretativas gerais estabelecidas no capítulo anterior nos ajudarão a organizar a partir deste de maneira mais clara nossa leitura da metodologia da *Minima Moralia*. Aqui, trataremos da obra como um todo, investigando a relação da estrutura geral do livro e dos aforismos com os problemas estabelecidos pelos comentadores acima. Para tanto, iniciaremos com uma apresentação geral da noção de Adorno de *totalidade social* de maneira a apontar como ela designaria uma forma social predominante. A partir daí, buscaremos investigar a estruturação, no livro, daquela tensão entre duas formas, objetivando compreender a elaboração específica do aforismo na obra em sua contraposição crítica a essa forma social predominante.

Com isso, desvelaremos progressivamente as diferenças entre as formas instrumental e aforística no que toca a relação entre universal e particular. Nesse sentido, argumentaremos que a estruturação do aforismo seria capaz de articular para o leitor uma experiência da totalidade social, a qual estaria embrenhada em seu acontecimento com uma nova relação entre objetividade e subjetividade e entre racionalidade e sofrimento.

1) A totalidade social

Já em sua Dedicatória a Max Horkheimer – parte da *Minima Moralia* que antecede os aforismos e, de certa maneira, serve de uma introdução a eles – Adorno elabora um diagnóstico da contemporaneidade que marcará o restante da obra e cuja compreensão, portanto, é decisiva para a interpretação desta. Tal diagnóstico baseia-se numa noção à qual o filósofo alemão refere-se ao longo do livro através de vários nomes diferentes, os quais, porém, possuem em comum a referência a uma ideia de totalidade, de completude, de universalidade. Seja a

“vida falsa” que, em sua completa dominação, impediria qualquer presunção de possibilidade de realização nas condições atuais de uma vida certa, como no aforismo 18 “Asyl für Obdachlose” (“Asilo para Desamparados” na tradução de Cohn ou, literalmente, “Asilo para sem-teto”, *MM*, 42, 34) em sua famosa passagem “não há vida certa na falsa”, seja no próprio aforismo “Constanze”, que analisaremos no próximo capítulo, quando se fala em uma “falsidade universal” (*MM*, 195, 167), mantém-se continuamente ao longo do livro essa referência a um todo dominante. Nesse sentido, nos valeremos de um dos termos usados por Adorno, talvez o mais conhecido e certamente um dos mais utilizados pelos comentadores, inclusive aqueles do capítulo anterior, o de “totalidade social”. Busquemos, então, identificar melhor o que seria tal totalidade.

Já no primeiro parágrafo de sua Dedicatória, Adorno afirma que

A triste ciência da qual ofereço algo ao meu amigo concerne a um domínio que por tempos imemoriais contou como específico da filosofia, mas que desde a transformação desta em método foi relegado ao menosprezo intelectual, ao arbítrio sentencioso e, finalmente, ao esquecimento: a doutrina da vida certa. Aquilo que os filósofos outrora entendiam por “vida”, reduzido à esfera privada e depois só à do consumo, vê-se arrastado, sem autonomia e sem substância própria, como apêndice do processo de produção material. Quem quiser ter a experiência da verdade da vida imediata, precisa pesquisar sua configuração alienada, as potências objetivas que determinam até no mais recôndito a existência individual (*MM*, 13,9, trad. alterada).

Encontramos nessa passagem o apontamento de um processo histórico em que o espaço social e uma certa noção de vida mutuamente atrelados entre si, relativos à ideia de uma vida “certa”¹⁴, foram sendo gradativamente erodidos e dando lugar progressivamente a uma outra estruturação social designada aí pelas relações de

¹⁴ Como aponta Gabriel Cohn no posfácio de sua tradução, o termo alemão original “richtig”, aqui em “richtiges Leben”, não pode ser simplesmente traduzido nem por “reto”, como em “vida reta”, nem por “boa”, em “vida boa”, na medida em que ambos os casos, aludindo, na primeira opção, ao pensamento de “imperativos morais últimos” como o de Kant, enquanto, na segunda, à “ética da excelência da virtude” como a de Aristóteles, em ambos os casos perde-se algo do sentido de “richtig”. A solução do tradutor por “certa”, equilibrando-se entre as duas opções, nos parece muito feliz e, assim, a seguiremos neste trabalho.

produção e consumo. Não nos ocuparemos aqui com a genealogia feita por Adorno desse processo – objeto também de aforismos como “Zur Dialektik des Takts” (“Para a dialética da civilidade” ou “Sobre a dialética do tato” *MM*, 38, 32) e “Goldprobe” (“Prova do ouro” *MM*, 173, 149) –, uma vez que isso nos desviaria da investigação que estamos empreendendo. Basta-nos apontar, por hora, que esse tom de formação e transformação histórica faz-se presente em toda a *Minima Moralia*, de maneira que a dita totalidade social, evidentemente, para além de uma designação de alguma entidade trans-histórica, é pensada antes como o resultado de uma série de processos históricos para cuja significação também a obra de Adorno busca cooperar¹⁵.

Fundamental, aqui, assim, é notar o ponto em que nos encontramos nesse movimento histórico: em nosso tempo, ao contrário de outros, em que o espaço social seria definido pelo confronto entre esferas sociais com estruturas diversas, tratar-se-ia, segundo Adorno, da regência absoluta de uma forma social, da qual nada escaparia, uma vez que até o mais “recôndito” da “existência individual” estaria determinado por ela. Ou seja, se, num tempo anterior, uma oposição entre as ditas esferas pública e privada ainda marcava uma oposição entre duas esferas sociais antagônicas, com uma provendo solo firme para a crítica da outra, e, com isso, ainda era possível para Nietzsche falar de uma “ciência feliz” ou “alegre”, de uma *Gaia ciência*, Adorno, ao contrário, fala, em contraposição, de uma “ciência melancólica”. Exploraremos ao longo deste capítulo as noções atreladas a esse termo, indicando aqui já uma primeira, vinculada à de totalidade social: a reflexão

¹⁵ Série de processos históricos que, negando qualquer ideia de uma estrutura histórica transcendente, ao mesmo tempo, no entanto, não podem ser reduzidos a uma progressão “empírica” do tempo, na medida em que as genealogias de Adorno remetem antes a um processo dialético cujo âmbito confunde-se com a própria história do pensamento ocidental, como testemunha em especial a *Dialética do Esclarecimento* e encarna famosamente a passagem de seu Prefácio “A unidade permanece o lema de Parmênides a Russell” (*DA*, p. 14). Tal discussão concatena-se, ainda, com a questão do estatuto de uma ontologia negativa em Adorno, como o articula Vladimir Safatle em seu artigo “Espelhos sem imagens: *mimesis* e reconhecimento em Lacan e Adorno”. Tal complexidade da discussão, justamente, nos afastaria das preocupações imediatas deste trabalho. Por isso, nos aproximaremos apenas tangencialmente dela ao longo deste trabalho.

moral, aqui, mostra-se melancólica, justamente, pela monstruosidade, pelo gigantismo, pela prevalência absoluta de uma forma social, não havendo espaço social que lhe seja imediatamente antagônico e que possa prover uma base sólida a partir da qual tal totalidade possa ser contraposta.

Dessa forma, os sentimentos de onipotência da totalidade social e seu correlato de impotência dos indivíduos regidos por ela permanecem presentes ao longo de todo o livro. A diversidade temática da obra e a variedade de conceitos e perspectivas sobre cada questão em cada aforismo, essa multiplicidade atesta uma busca por encontrar um lugar para apoiar os pés, algo que sirva de sustentação para que se possa confrontar as tais “potências objetivas” que a tudo determinam e controlam. E, no entanto, melancolicamente, de acordo com o apontamento de Jakob Norberg acima, a cada vez, a cada tentativa, esses portos seguros parecem escapar, deixando o leitor aparentemente sem ter onde se apoiar.

Mesmo os espaços que muitas vezes são afirmados com uma certa “insistência utópica” como “refúgios”, para usar os termos de Jay Bernstein, como as relações amorosas e nossos lares, nas torções dos aforismos eles parecem perder tal potencial transformador utópico e acabam apresentando-se como cúmplices do “sistema”¹⁶. A variedade de temas e abordagens, com isso, a experiência do leitor de percorrer tantos espaços e tantas tentativas e, continuamente, presenciar uma vez após a outra as opções de fuga sucumbirem com a prevalência daquilo de que se quer escapar, essa experiência é construída ao longo da leitura como um vivenciar concreto da totalidade social enquanto uma totalidade da qual nada escapa. Para além de seu mero apontamento, a sequência de aforismos constitui um re-vivenciar condensado dessa onipotência.

Justamente, a produção de uma consciência concreta da dita totalidade social encontra-se como uma das tarefas centrais do livro:

¹⁶ Cf. Bernstein, p.44-45, 2001.

Quem fala imediatamente do imediato assemelha-se àqueles escrevinhadores de romances que adornam suas marionetes com imitações baratas da paixão de tempos idos e põem em ação pessoas que não passam de acessórios da maquinaria como se elas ainda pudessem agir como sujeitos, e como se algo dependesse de sua ação. O olhar sobre a vida transferiu-se para a ideologia, a qual esconde que não há mais vida. (...) A própria mudança das relações de produção depende em grande medida daquilo que ocorre na "esfera do consumo", mera forma de reflexão da produção e caricatura da vida verdadeira: na consciência e inconsciência dos indivíduos. É somente graças à contraposição à produção, como aquilo ainda não capturado inteiramente pela ordem, que os homens podem produzir uma outra, mais humana (MM, 13-14, 9-10, tradução alterada).

O olhar sobre a vida transferiu-se para a ideologia e esconde que não há mais vida, ou, seguindo os apontamentos acima, esconde que vivemos sob uma totalidade social, a qual impede a realização de qualquer outra forma de vida que não aquela mesma que ela determina. O paralelo entre aqueles que falam "imediatamente do imediato" e aqueles que representam paixões puras e ações individuais efetivas se dá justamente no sentido de indicar o quanto suas aspirações buscam imaginar paixões e ações diversas daquelas imediatamente dadas, mas acabam por se enganar com isso justamente porque não haveria, segundo Adorno, nenhuma base ou espaço social imediatamente dado a partir do qual elas pudessem ser imaginadas diferentemente. O sujeito buscaria fugir, assim, da totalidade social imaginando rotas de fuga como se "algo dependesse de sua ação", mas exatamente por isso fecha-se para o caráter total da totalidade, para o fato de que não haveria para onde fugir.

Isso não significa, é claro, que Adorno se tornará com isso um defensor na *Minima Moralia* de uma valorização dos tempos idos ou coisa do tipo, muito pelo contrário. A produção de consciência dessa totalidade, da qual dependeria sua superação e o estabelecimento de uma "ordem" mais humana, encontra-se nas possibilidades específicas de resistência, de "contraposição" a ela aqui e agora, na

insistência naquilo que ainda não fora “capturado inteiramente” por ela¹⁷. Aqui, por isso, torna-se fundamental compreender de que maneira específica operaria tal esconder, tal não-consciência da totalidade, da não-vida, da ineficiência da ação.

O foco dado por Norberg para as torções realizadas por Adorno sobre a perspectiva individual, ou antes, sobre uma perspectiva individualista, nos parece acertar a questão em cheio. Afinal, naquele sentido apontado no capítulo anterior de levar a sério aquilo que se denuncia, de buscar compreender o campo de forças de seu funcionamento, Adorno não constrói uma mera demonstração da ineficiência, da impotência da perspectiva individualista. Muito pelo contrário: ao estabelecer problemas e apresentar tentativas de resolução a partir de tal perspectiva, ele busca trazer para a construção do aforismo essa experiência individualista, que é revivida de maneira condensada. E ainda assim tal perspectiva permanece falsa no sentido de que ela é incapaz de produzir uma consciência concreta sobre o mundo, pois antes o “esconde”.

Aqui, temos um jogo irônico entre a “verdade da vida *imediata*” da primeira citação e a falsidade de quem “fala imediatamente do imediato” desta segunda: a vida imediata, tal qual como ela é, não é possível de se conhecer imediatamente, justamente, pois não há uma via de acesso imediato a ela, um modo de conhecimento dado que o faça possível. Muito pelo contrário, as opções disponíveis aparecem como falsas, não havendo nenhuma imediata a partir da qual o indivíduo possa agir. O acesso à vida imediata demanda, antes, reelaborações das vias de conhecimento dadas, ou seja, algo não imediatamente dado.

2) A forma da totalidade social

¹⁷ Se há algo que ainda escapa à totalidade social, então, seria ela ainda assim uma totalidade? Trataremos dessa questão mais à frente neste capítulo e nos subsequentes, na medida em que tal (aparente) contradição articula o problema das condições e possibilidades de uma crítica de tal totalidade.

Para tanto, faz parte do movimento crítico da *Minima Moralia* que nos voltemos para as vias de conhecimento imediatamente dadas, para a forma como normalmente concebemos o mundo e nossas ações, algo a ser revivido pelo leitor nos aforismos. Em primeiro lugar, seguindo as indicações acima, devemos neutralizar de antemão a ideia de uma oposição imediata entre sociedade enquanto totalidade social e indivíduo. Na medida em que não há espaço social que não coincida com o da totalidade social, toda individualidade é formada dentre dos parâmetros desta: para além da concepção liberal de sociedade como conglomerado resultante da ação individual, concepção esta que pressupõe uma particularidade de cada um deles que não coincide imediatamente com tendências sociais gerais, Adorno afirma que “a sociedade é essencialmente a substância do indivíduo” (MM, 16, 11). Ou, em outras palavras, não existiria numa dita esfera individual uma forma alternativa imediatamente disponível que pudesse concorrer com uma outra, de uma esfera pública, diversa dela: a totalidade social significa, justamente, que a formação das individualidades segue uma mesma forma geral que outros processos concebidos em outros tempos como exclusivos à esfera pública.

Assim como aquele jogo entre onipotência e impotência apontado acima, o caráter burocrático da vida de cada indivíduo, mesmo nos elementos mais “recônditos” desta, é outra porta de entrada para a compreensão da formação dos aforismos. A perspectiva individualista, tentando organizar a experiência diária através dos mais diversos conceitos, parece continuamente repetir um mesmo processo, uma mesma forma de construção de conceitos, repetindo também o fracasso em cada tentativa. E essa tendência repetitiva, em sua repetitividade, é justamente o que forma o sujeito, o que faz dele o que ele é: é isso que ele *imediatamente* faz, é assim que ele *imediatamente* age, pois ele formou-se nessa forma, dessa forma. E é nesse sentido que ele é socialmente formado, razão pela qual a totalidade social é a sua “substância” mesma.

E o que caracterizaria essa forma socialmente prevalente e que formaria cada indivíduo? Tomemos dois aforismos para nos ajudar aqui, primeiro o 50, "Lücken" ("Lacunas") e, depois, o 90, "Taubstummenanstalt" ("Asilo de surdos-mudos").

Em "Lacunas", que fecha a primeira parte do livro, Adorno aborda a dualidade entre, de um lado, o conhecimento como procedimento puramente lógico, e, de outro, como acesso imediato a essências. O aforismo parte das exigências difundidas de "honestidade" e "transparência" intelectuais, no sentido da demanda de se expor "explicitamente todos os passos que levaram ao enunciado, habilitando assim todo leitor a refazer o processo e mesmo (...) duplicá-lo". O pressuposto fundamental aí envolvido é o de que todo conhecimento operaria através da concatenação lógica de passos e que, portanto, os próprios objetos de que se fala podem ser concebidos como conjunções ou expressões desses passos. No entanto, Adorno aponta para os elementos não explícitos do saber, "o conhecimento se dá, na realidade, num feixe de preconceitos, intuições, inerções, autocorreções, antecipações e exageros, em suma, na experiência compacta, fundada, mas de modo algum transparente em todos os pontos". Nesse sentido, também o objeto de que se fala não poderia ser tão simplesmente enquadrado num procedimento passo a passo. No fim, o que Adorno indica, aqui, é o quanto tal concepção logicista de conhecimento produz um falseamento de seus objetos, cujo conhecimento "transparente" é estabelecido às custas daquilo que é opaco, que não é traduzível denotativamente e que, portanto, acaba por ser reprimido nesse modo de cognição.

No entanto, o seu puro contrário, a tentativa de superar todo processo, toda mediação, a tentativa de atingir ou acessar o objeto sem mais, imediatamente, também se mostra problemática. Isso porque, mais uma vez, o "falar imediatamente do imediato", não deixar de ser, justamente, uma via socialmente estabelecida, imediatamente dada, pertencente à totalidade social, sendo seu sentido apenas o da negação daquele passo a passo lógico acima. No fim, a ideia da apresentação

imediate de essências, apesar de sua negação aparente do logicismo da transparência denotativa acima, encontra-se com ele justamente na pressuposição de que a verdade é transparente, imediatamente dada e simples e clara. Ela retira sua força da negação do trabalho progressivo e processual de explicitações, querendo atingir um todo num só movimento, mas deixa também de lado o opaco em toda a sua complexidade de ligações, reverberações e torções.

Essa simplificação, essa busca pelo simples como correlato ou indicativo do saber verdadeiro, na medida em que se estabelece apenas através do deixar de lado, do reprimir daquela complexidade não denotativa que subsiste inexplorada sob a face explícita do saber, aparece, então, sempre acompanhada de uma falta, de uma insuficiência. A afirmação do acesso simples a essências “sempre fica em dívida”, diz Adorno, assim como a explicitação lógica parece sem fim, sempre incompleta, justamente porque, ao entrar em ação, para entrar em ação, enquadra seu objeto num procedimento que o mutila, deixando de lado tudo que não é denotativo. Corre-se através de uma completude, de um conhecimento completo de um objeto através de um meio que, de antemão, pressupõe que uma parte dele deve ficar de fora, que ele deve ficar, portanto, incompleto.

Interessantemente, no fim do aforismo, Adorno se refere à angústia do aluno de escola que falta à aula de matemática pelo prazer de dormir mais pela manhã, à angústia de perder uma parte das demonstrações infinitas. Uma angústia que só tem sentido, justamente, inserida numa vida que, já ao longo da infância, nos marca com a contínua incompletude da experiência, já que nos imporia um modo de organização do mundo que, tentando torná-lo simples, mutila-o. Tal angústia, que poderia ser vista como sem sentido, na medida em que bastaria consultar o conteúdo da aula perdida mais tarde, tem sentido justamente quando vista como fazendo parte de uma vivência em que a todo momento sente-se que algo escapa pelas mãos e que não é possível recuperá-lo, em que se acostuma com a síntese infinita do mundo como modo de existir e que, por isso, toda parte perdida desse

conjunto infinito de partes representaria uma parte perdida para sempre, um passo mais longe do fim da síntese – do descanso, do “fazer nada” do famoso aforismo 100, “Sur l’eau”.

A referência às angústias da vida escolar nos transportam para o outro aforismo, o 90, em que Adorno fala da nossa relação com a fala e seu processo de aprendizado na escola na infância. Aqui, com “escolas que adestram as pessoas na fala como nos primeiros socorros” têm-se a inversão de que o processo de aprendizado da fala é, ao mesmo tempo, também um de mutismo, de tornar-se mudo. As crianças são submetidas a um processo de “adaptação”, de repetição de conteúdos e formas de expressão pré-determinadas sem ter qualquer experiência aí de uma ligação concreta entre a construção das frases e o que se quer dizer, e seu objeto: apenas reproduz-se mecanicamente o que se apontou que se deve aprender, como e o que se deve falar.

Não se trata, porém, de um processo completamente sem chão, sem conteúdo, mas antes de um conteúdo, mais uma vez, deformado, escondido: progressivamente encarna-se o desejo de ser considerado bem “educado”, de corresponder ao que é exigido em termos de expressão, que se saiba reproduzir corretamente “conforme as exigências mais atuais (...) em cada instante o que é adequado”. Para além de qualquer reflexão sobre a relação entre forma de fala e objeto de que se fala, aprende-se a se esperar que a adequação à expressão implique a premiação, o reconhecimento do outro, o alívio de ter acertado a resposta.

No entanto, é claro, isso permanece, mais uma vez, “escondido”, uma vez que, oficialmente, trata-se de aprender a dita “verdade”, e não a mera reprodução controlada de conteúdos e formas de expressão vinculada à aprovação ou reprovação dos superiores avaliadores. Com isso, segue Adorno no aforismo, tratando da conversa em geral, a fala adquire um caráter tenso, em que se fala esperando tal reconhecimento alheio, tal correspondência ao “adequado”:

permanece aí sempre uma tensão sobre as possibilidades de aprovação ou reprovação do outro. Expectativas de aprovação ou reprovação estas que, dada a negligência construída entre fala e verdade, expressão e objeto, não possui nenhum chão, nenhum fundamento, nenhuma orientação a não ser a repetição mecânica das expressões e conteúdos que se aprendeu desde a infância como eficazes na produção de reconhecimento por aquele com quem se fala, o interlocutor. Assim, diz Adorno, “No sistema abarcador de tudo, a fala se converte em ventriloquia. Cada um é o seu ventríloquo”¹⁸, na medida em que cada um vigia-se e controla-se para reproduzir mecanicamente as mesmas falas e mesmas conversas continuamente, sem abrir-se para a reflexão sobre a relação entre tais modos de fala e sua distância e aproximação para com o objeto de que pretensamente falam, para a reflexão sobre sua real concretude.

Repete-se, aqui, novamente, o elemento de insuficiência que presenciamos no outro aforismo. Se ali, em “Lacunas”, a explicitação absoluta do pensamento permanece sempre insuficiente, presa numa progressão infinita, e isso é vivenciado como “angústia”, aqui também, há uma “sombra do medo” que “cai de modo funesto sobre a fala que ainda resta”, há um pânico que se estabelece no silêncio imprevisto entre as falas rigidamente orquestradas, como se essas lacunas, esses silêncios lembrassem os interlocutores da insuficiência do que dizem, da relação alienada de suas palavras para com os assuntos discutidos, que, no fundo, não são verdadeiramente discutidos, servindo apenas de material para re-encenação e reafirmação daquele aprendizado de expressões e da expectativa de que, no fim, acabado o processo adequadamente, possa-se acreditar que a tarefa foi bem realizada e a aprovação será outorgada ou, pelo menos, a reprovação evitada.

Fundamental, aqui, acreditamos, é justamente o apontamento dessa concretude deformada que dá sustentação a um modo de conhecimento que, ao

¹⁸ Nesta tradução, adicionamos ao termo “abarcador” os termos “de tudo”, pois no original alemão “allumgreifend” esse “all” denota totalidade. Temos aqui outro termo para totalidade social, “sistema abarcador de tudo”, “allumgreifendes System”.

contrário, aparece como completamente distanciado de seu objeto: a expectativa de aprovação e reprovação pelo outro. É esse jogo latente entre interlocutores que Adorno indica ser o sustentáculo de um conhecimento que, examinado de perto, nada efetivamente revela de seu objeto. E a “angústia” e o “medo” e o “pânico” permanecem inevitavelmente, pois, mais uma vez, a explicitação e a síntese nunca chegam ao fim: pode ser que, nesta situação, neste dia, com estes interlocutores, neste espaço, neste clima, neste estado, não haja correspondência, a replicação dos mecanismos aprendidos de conversa falhe e instaure-se uma desordem que torne o indivíduo vulnerável, incapaz de controlar o que o cerca. Não por acaso, avança Adorno, as palavras “desencantadas” tornam-se “mágicas”, isto é, místicas no sentido de que seus efeitos e funcionamento permanecem desconhecidos, escondidos para o sujeito, e também “puros meios de poder”, com o desaparecimento do “debate” em favor da “palavra de ordem”.

Temos, assim, alguns traços da forma predominante como modo de conhecimento da totalidade social: o estabelecimento de conceitos de modo “claro”, transparente, cuja concatenação se dê de maneira linear, lógica, assim como seu aprendizado, encarnação e reprodução mecânicas, sustentadas pela expectativa de aprovação ou reprovação alheias. Da mesma maneira, mostra-se o quanto tal forma é insuficiente, produzindo um conhecimento às custas de um enquadramento específico do objeto, que reprime aquilo que nele lhe escapa e produz, com isso, uma figura desfigurada, abstrata, deslocada dele. E tal insuficiência expressa-se na experiência individual através de angústia, medo, pânico, para nos mantermos nos exemplos dos aforismos referidos, como expressões de uma consciência latente dessa insuficiência mesma, da limitação do conhecimento estabelecido.

Tendo em mãos esses primeiros delineamentos da forma socialmente prevalente, daquela que dá formação aos indivíduos na totalidade social, sendo sua

“substância”, daquilo que lhes define, partamos para aquela outra, crítica a ela, em elaboração por Adorno nos aforismos da *Minima Moralia*.

3) A totalidade social e o aforismo

Ao longo do livro, são pouquíssimas as vezes em que Adorno fala diretamente do aforismo como forma. O caso mais importante encontra-se em sua “Dedicatória”, onde ele, citando a *Fenomenologia do espírito*, afirma que

Hegel não cumpre em relação ao sujeito a exigência que no mais defende ardorosamente: a de ficar na coisa, evitando “ir sempre para além dela” ao invés de “penetrar em seu conteúdo imanente”. Desaparecendo hoje o sujeito, tem peso para os aforismos que se deva “considerar aquilo que desaparece como o essencial”. Em oposição ao procedimento de Hegel e igualmente em consequência de seu pensamento, eles insistem na negatividade: “A vida do espírito obtém sua verdade apenas na medida em que ele se encontra ele próprio no dilaceramento absoluto. Ele não é esse poder enquanto positivo, que negligencia a negação, como quando dizemos de algo que é nulo ou falso, e então, tendo dado cabo disso, nos dirigimos para alguma outra coisa; ao contrário, ele é esse poder apenas na medida em que ele encara o negativo face a face, em que permanece nele (MM, 14-15, 10-11, tradução alterada)¹⁹.

Temos, aqui, uma oposição entre dois procedimentos, de um lado, aquele que, ao invés de “permanecer” na coisa, vai para “além dela”, que “negligencia a negação”, que, fundamentalmente, organiza a negação em termos de uma classificação de algo como “nulo ou falso” ou verdadeiro, enquanto, de outro lado, aparece aquele que “fica na coisa”, que penetra seu “conteúdo imanente” na medida em que se concentra naquilo que desaparece, no “dilaceramento

¹⁹ Não entraremos, aqui, numa discussão direta sobre a *Fenomenologia do espírito* para nos mantermos focados na *Minima Moralia*. É importante apontar, porém, que Hegel é também objeto de alguns aforismos, especialmente da primeira parte do livro. Mais ainda, Adorno, no aforismo 44, “Für Nach-Sokratiker” (“Para pós-socráticos”) diz reconhecer no filósofo alemão a mesma intenção de, através da elaboração formal do texto, construir um pensamento como execução, isto é, completo em si mesmo em sua apresentação textual, para além de indicações instrumentais de etapas posteriores a se cumprir. Voltaremos a essa questão ainda neste capítulo no âmbito da *Minima Moralia*.

absoluto”, em que permanece no “negativo”. Como entender essa oposição construída por Adorno?

Partamos do primeiro lado da oposição relacionando-o com o que apresentamos acima sobre a totalidade social e os princípios de clareza, simplicidade, transparência. Para tanto, acreditamos que os aforismos cuja estruturação se dá mais evidentemente na oposição explícita de perspectivas e conceituações alternativas de um mesmo objeto, como no caso anterior de “Lacunas” e no que analisaremos no próximo capítulo “Constanze”, são de especial ajuda para a compreensão desta questão. Analisemos, então, a estrutura dessa oposição de posições concorrentes sobre um mesmo objeto.

De que maneira a classificação de algo como falso significa o não permanecer nela? O que possibilita esse elemento distanciado e burocrático da classificação, de maneira que, com ela terminada, pode-se partir “para alguma outra coisa”? Aqui, acreditamos que aqueles princípios de transparência e simplicidade vinculam-se às pretensões de universalidade e abstração de um conhecimento instrumental: trata-se de uma noção de universalidade que se estabelece às custas das particularidades dos objetos em favor daquilo que, em abstração dessas particularidades, poderia ser dito classificatoriamente sobre todos eles. Sua transparência, a possibilidade da reprodução de todos os passos de sua constituição, refere-se à anulação de toda nuance que individualizaria o objeto e, assim, o tornaria alegadamente avesso a um conceito universal. Da mesma maneira, sua simplicidade favorece a síntese rápida, sem demora, daquilo que se fala, a classificação de um objeto de acordo com um conceito universal.

Para tanto, o estabelecimento positivo de um conceito dá-se através, ao mesmo tempo, da determinação de seu oposto, de seu negativo: em “Lacunas”, por exemplo, o princípio de transparência, enquanto referência do verdadeiro, estabelece-se através do apontamento da não explicitação como aquilo que é falso, da mesma maneira, ao contrário, que a afirmação de conhecimentos de essências

afirma-se como verdadeira através da negação da síntese sem fim da explicitação. Em ambos os casos, elege-se um elemento como vinculado ao verdadeiro e, com isso, no mesmo movimento, seu contrário é identificado como falso. E a simplicidade dessa determinação, o enquadramento da discussão nos meros termos elegidos dessa oposição, possibilita o simples “dizer falso” e partir “para alguma outra coisa”.

Em outras palavras, esse jogo oposicional, na medida em que uma perspectiva simplifica-se na oposição a uma outra através de um critério selecionado, simplifica também o objeto de que se fala: na medida que sua conceituação é enquadrada nesse jogo de oposição mesmo, tudo aquilo que escapa ao critério escolhido, transparência ou essência imediata, por exemplo, é deixado de lado. Nesse sentido, não há como permanecer no objeto: o próprio movimento de conceituação é burocrático no sentido de que toda relação possível com ele já é reduzida de antemão à classificação determinada pela oposição entre dois conceitos dados, a um mero conferir se, de acordo com tais critérios pré-estabelecidos, há correspondência ou não, se algo é “verdadeiro” ou “falso”.

Fundamental, aqui, é que os pólos da oposição são antagônicos absolutos: A e não-A, transparente e não-transparente, imediato e não-imediato, de maneira que essa separação simples e precisa impele aquele que a faz a estabelecer a classificação e prosseguir, uma vez que não há nada mais a ser dito dentro desse enquadramento. Não apenas o objeto conceituado, mas também aquele que conceitua é submetido à essa regra da simplicidade: o mundo classificado pressupõe um sujeito classificador que deve prosseguir na determinação binária de adequação ou não ao conceito estabelecido como verdadeiro.

E, na medida em que apenas se classifica, em que não se dá sentido à oposição, ao porquê de haver partes do mundo que contradigam o conceito, que, por exemplo, afirmam a essência imediata ao invés de se submeterem à demanda da explicitação contínua, na medida em que não há esse sentido, o desenrolar do

dia-a-dia, dos fenômenos que vão aparecendo permanecem nesse classificar: o sujeito deve processar continuamente cada momento, situação, palavra, espaço etc de acordo com aquela classificação, deve determinar de acordo com ela se o que vai lhe aparecendo é verdadeiro ou falso, numa síntese sem fim. Ou seja, na medida em que a oposição é absoluta, em que cliva o mundo entre verdadeiro ou falso no sentido de uma correspondência ou não a conceitos pré-determinados, o que resta ao sujeito é apenas continuar tal clivagem, tal contínua separação, sem descanso. Não é possível abrir-se para o mundo e buscar entender suas tensões, o porquê de jamais ele se submeter em absoluto ao dito conceito verdadeiro, não é possível permanecer em sua negatividade, pois, de antemão, ela já foi submetida à classificação geral de "falsa" e, com isso, dispensada e reprimida.

O aforismo, ao contrário, apresenta tais oposições, mas localiza-se numa perspectiva retirada delas, isto é, não se conforma à exigência de universalidade absoluta de cada pólo. Não se trata de reiterar e endossar algum dos lados e reforçar o antagonismo da oposição, mas antes, ao contrário, de dissolvê-lo no sentido de determinar uma identidade onde antes alegadamente haveria apenas diferença. Como apontamos acima, no caso de "Lacunas", para além da disputa entre a imediação da afirmação de uma essência e a transparência de uma explicitação contínua, havia aí, justamente, a identidade da submissão, em ambos os casos, das nuances do objeto conceituado em favor de uma perspectiva simples sobre ele. Exatamente por não abordar a oposição como absoluta, mas antes como expressões diversas de um mesmo fundamento, como variações de uma mesma forma de conhecimento, pode-se abrir justamente para essa identidade e para as torções de sentido envolvidas e nuances escondidas, para aquilo que deve ser reprimido para que os conceitos se estabeleçam como simples e transparentes.

Ainda em "Lacunas", com a indicação daquela insuficiência das perspectivas concorrentes e da conseqüente angústia envolvida, Adorno nos lembra que a afirmação imediata de essências, para além de encerrar aquele trabalho contínuo da

explicitação dos conceitos, ao contrário, deve ser continuamente reafirmada justamente porque ela também só se estabelece às custas da repressão, por exemplo, do desejo de que as coisas tornem-se transparentes, visíveis, num mundo que, como indicado acima, esconde-se da consciência do sujeito. Mais uma vez, “falar imediatamente do imediato” só pode suceder com a ocultação do quanto a vida sob a totalidade social é opaca, não acessível, oculta através de uma ideia abstrata, que a nega, de transparência, acessibilidade e clareza. Por isso mesmo, ao invés de cessar o trabalho de síntese sem fim ao qual se opõe, tal “falar do imediato” obriga-se a continuamente repor-se, asseverar-se sem fim sempre em dívida para com aquilo que teve de ocultar, a saber, o quão não imediatamente se apresenta a vida, o quanto se escondem as forças que a determinam.

Da mesma maneira, ao contrário, a explicitação sem fim, como indicado, também acaba por operar através da ocultação do desejo pelo repouso, defendido por seu pólo concorrente. Com a transparência da construção do conhecimento espera-se, justamente, a produção de transparência no mundo, de clareza nas indicações de como ele deve ser e, por isso, o fim da explicitação, do trabalho sem fim em busca de uma correspondência clara; mas, ao afirmá-la “imediatamente” como explicitação lógica, como se a opacidade do mundo fosse devida a uma má organização do discurso que fala sobre ele, reforça-se um procedimento já socialmente compartilhado e dominante que, no fim das contas, só funciona através da ocultação de tudo aquilo que não pode ser explicitado e, por isso, mantendo-se a insuficiência de tal conhecimento, mantém-se também a contínua necessidade de mais explicitações. Mais uma vez, portanto, o conceito falha em dar conta da missão para a qual foi concebido.

No fim, a demanda por transparência esquece-se que compartilha com sua concorrente o desejo pelo fim do trabalho, pelo fim da síntese, pelo descanso e pela pausa da classificação, enquanto a demanda por imediação esquece-se que compartilha com sua concorrente o desejo por transparência, por clareza, por

simplificação de um mundo opaco, obscuro, intricado. A oposição absoluta entre elas acaba por ocultar tais identidades e, com elas, a possibilidade de acesso à estrutura social mesma que se quer superar, à “verdade imediata” do mundo que produz trabalho sem fim e obscuridade.

Nesse sentido, pode-se falar de uma construção *dialética* do aforismo, torcendo-se e revertendo-se as perspectivas entre si, possibilitando-se perceber a maneira como ambas pressupunham estarem retirando-se do mundo para criticá-lo – identificando-o como opaco e demandando transparência ou identificando-o como trabalho sem fim e demandando repouso –, mas, no fundo, estavam apenas replicando concepções de transparência e repouso socialmente já compartilhadas, imediatamente dadas e, portanto, pertencentes ao mundo que queriam criticar. Falavam “imediatamente do imediato”, de uma solução dada e perfeitamente disponível para a correção do mundo, sem perceber o quanto ela já fazia parte dele, inviabilizando qualquer crítica real através dela.

Com isso, na medida em que, para além dessa oposição tida antes como absoluta, o aforismo revela uma nova identidade entre seus pólos, uma nova negação pode ser determinada acompanhando-a: torna-se possível o estabelecimento da forma social prevalente como aquela de oposições absolutas com a determinação transparente e explícita de conceitos avessos entre si e a redução do mundo ao conceito criticado, para que ele possa ser criticado, torna-se possível tal estabelecimento, justamente, porque o leitor afasta-se da lógica daquilo que passa a ver, dessa forma que agora passa a pensar. Este leitor, acostumado a emaranhar-se “por dentro” nessas oposições, demandado a tomar posição, a eleger para si uma saída, através da leitura do aforismo, não precisa mais fazê-lo, afastando-se dessa estrutura mesma que normalmente habita internamente e, identificando-a, ao mesmo tempo, *nega-a*, afasta-se dela.

4) O aforismo e a nuance

Investiguemos mais a fundo, agora, então, a maneira como o aforismo tornaria isso possível. Para tanto, partamos de observações de Gabriel Cohn retiradas de seu posfácio à sua tradução da *Minima Moralia*:

(...) os textos de *Minima Moralia* são construídos de tal modo que a alusão lhes é vital. A forma de exposição é intrinsecamente alusiva. Qualquer explicação externa corta as reverberações significativas, as ressonâncias sem as quais esses textos perdem sua característica mais marcante: a de desafiar a leitura linear, literal. Eles estabelecem uma cumplicidade com o leitor pelos entendimentos tácitos, pela atmosfera criada no jogo das alusões. Mas o fazem para cortá-la, mediante a revelação de uma "moral da história" numa conclusão não linear nem edificante que na realidade não conclui nada, mas reitera o problema de fundo, da vida danificada. A marca desses textos é a sutileza, a construção de uma malha fina de significados que resistem a qualquer leitura exaustiva ou sistemática (MM, p. 248 da tradução brasileira).

Há dois elementos nessa passagem que julgamos fundamentais para a compreensão do funcionamento do aforismo da *Minima Moralia*²⁰. Em primeiro lugar, há a questão da maneira como a alusão é constitutiva de sua construção. Aqui, a oposição àquela transparência da explicitação apresentada acima é clara: ao contrário de buscar podar sua conceituação através de uma rede de conceitos com sentidos unívocos, o aforismo vale-se da referência nuançada, de "reverberações significativas", de "ressonâncias", de "entendimentos tácitos", de uma "atmosfera" de "jogo de alusões" com a construção sutil de uma "malha fina de significados".

Assim, Adorno, ao invés de tentar depurar cada palavra de suas nuances de sentido, esperando com isso estabelecer uma transparência no discurso que permitisse, a partir dele, tentar produzir transparência no mundo, ao invés disso,

²⁰ Além desses dois elementos que exploraremos, é interessante notar a presença aqui também, em sua discussão sobre a tradução do livro em geral e o recurso ou não a notas explicativas em particular, a indicação por Cohn daquela mesma dificuldade apontada no capítulo anterior sobre o falar sobre a *Minima Moralia*, sobre a questão de como interpretar e discorrer sobre um livro cuja elaboração formal é tão decisiva, sobre como manter o poder expressivo da experiência de leitura que lhe é inerente. Tal problema, sem dúvida, é ainda mais caro para o tradutor, e cabe indicar que Cohn também o coloca em seu texto.

suas construções são capazes de manter tais nuances. Mais do que isso, são capazes de jogar com elas, produzindo relações de sentidos não “lineares”, não unívocas, mas antes abertas às ressonâncias que cada palavra produz na outra, que cada frase reverbera nas outras.

Agora, se, por um lado, como indicamos acima, a abordagem das oposições absolutas enquadra não apenas o objeto que busca conceituar, mas também, ao mesmo tempo, o sujeito que opera com ela, que se torna capaz apenas de classificar, por outro lado, ao contrário, um tal procedimento no aforismo também significa uma outra formação do sujeito que passa a pensar a partir dele. A leitura guia o leitor astutamente para dar-lhe uma outra forma, de maneira que ele se torne capaz de caminhar por entre esses jogos de nuances e reverberações de sentido sem perder-se.

E, aqui, chegamos ao segundo ponto fundamental da passagem de Cohn: ao contrário do que o princípio da explicitação absoluta determina, a saber, que sem a transparência de sentidos unívocos o discurso se reverte em caos, não havendo conhecimento de fato de seu objeto, ao contrário disso, o aforismo, que se abstém de tal princípio, não se reverte em desordem e arbitrariedade. Ele pode não ser claro num sentido de encadeamento lógico linear, mas não deixa de ter um outro tipo de clareza, um outro tipo de encadeamento e operação das palavras que é também compreensível, ainda que talvez estranho, para o leitor. E ao contrário do que a afirmação imediata de essências poderia esperar, a presença desse encadeamento, desse trabalho das palavras não implica numa explicitação sem fim, ao contrário, parece fechar uma “moral da história” que, à despeito de não encerrar classificatoriamente um objeto, é capaz, no entanto, de reiterar o “problema de fundo”, é capaz de fazer ver a “vida danificada”. Ou seja, é capaz de revelar naquilo de que se fala, nas poucas linhas do aforismo, um pano de fundo, uma objetividade que dá sentido ao objeto particular de que se fala, com toda a riqueza de sentidos

envolvida, que se faz presente justamente porque aludida ao invés de alegadamente explicitada.

Há, no aforismo, então, sem dúvida, encadeamento de palavras e pensamentos, mas ele não se reverte naquela explicitação sem fim: ao contrário, a leitura de cada texto carrega uma “moral da história” no sentido de que a compreensão de uma objetividade geral é formada, terminada, completada, sem haver aí aquela insuficiência que demanda mais e mais explicitações, mais e mais passos. Ao mesmo tempo, há, também, um fim do trabalho, um descanso na medida que a explicitação pode parar, mas isso não é conquistado através de simplificações do objeto através de abstrações e indicações de pretensas essências, com a suspensão de qualquer encadeamento de pensamento: ao contrário, tal objetividade vem à tona através de um encadear de palavras alusivo, que não é aleatório, ainda que não seja logicamente linear. É a esse “fechamento” do aforismo em si mesmo que Garcia Düttmann refere-se, acreditamos, como indicado no capítulo anterior, com sua comparação entre o aforismo e a piada, com a ideia de que ambos se fecham em si mesmos, como se não houvesse nada mais a se dizer, sem que para tanto abra-se mão da elaboração do discurso: muito pelo contrário, suas reverberações e torções de sentido são o que lhe dão força.

Retomemos aqui o argumento fundamental do comentário de Norberg: o leitor, nos aforismos da *Minima Moralia*, reviveria a experiência do aconselhamento, da determinação de vias simples de ação para cada situação, mas, ao contrário de vê-la reafirmada, ele a veria desmoronar, mostrar-se inócua, com todas as ditas opções de ação falharem. E, com isso, poderia tornar-se consciente do quanto o próprio discurso individualista da determinação rápida de ações para cada situação, no fundo, faz parte justamente do problema, condicionando-o a buscá-las através da repressão de um conhecimento social mais profundo.

Gostaríamos de reler a noção daquilo que Norberg chama de aconselhamento com esta ideia de uma forma das oposições absolutas. Isto não

porque recusemos de alguma maneira esse elemento de sua interpretação, mas antes porque esse movimento nos ajudará mais em nossa leitura da *Minima Moralia* tendo em vista o que chamamos de sua metodologia. O texto de Norberg preocupa-se com o ambiente literário alemão sobre o qual Adorno busca agir, enquanto nós gostaríamos de nos aprofundar sobre a própria estrutura do aforismo a partir de uma perspectiva metodológica – ainda que, como já é possível perceber, a própria noção de metodologia ou método deva ser ressignificada através de Adorno. No fundo, trata-se de assumir uma outra perspectiva sobre a *Minima Moralia* dentro, porém, da construção de uma constelação de perspectivas sobre ela, buscando revelar outros detalhes que aqueles já enfatizados por Norberg.

Podemos dizer, então, que o leitor, dessa maneira, é levado a re-vivenciar a construção dessas oposições absolutas através de sua leitura. Um problema é explícita ou implicitamente apresentado – a transparência do conhecimento, a objetividade da fala e seu aprendizado na infância, a relação entre paranoia e delírio e as noções de verdade e falsidade, como se manter fiel aos próprios sentimentos etc – e, com isso, o leitor é convidado a buscar soluções para ele. Na verdade, esse processo é quase automático: a apresentação de um problema implica a reação mecânica do leitor de iniciar a produção de oposições absolutas, que é justamente o que se espera na medida em que se fala de uma totalidade social, de indivíduos treinados desde cedo para reproduzirem essa forma de organizar-se para organizar o mundo.

Dada essa partida, o que se segue, no entanto, é, ao contrário, estranho para o leitor. Ao invés de reforçar as oposições e, com isso, reproduzir tal forma e assegurar ao leitor que deve continuar operando a partir dela, Adorno procede de forma diversa. A ligação entre as frases, a passagem de uma para a outra, não é de maneira alguma linear, produzindo-se uma tensão com a ideia de que a univocidade de sentido das palavras usadas seria o que garantiria a passagem passo a passo clara do pensamento. Ao contrário, essa passagem parece, em oposição a esse

proceder linear antecipado e esperado pelo leitor, rápida, “supersônica”, para usar o termo de Düttmann. Adorno, ao invés de isolar e selecionar sentidos para a produção de oposições límpidas, ao contrário, os acumula, tece ressonâncias, incentiva reverberações, brinca com expectativas, torce familiaridades. E, com isso, aquele caráter absoluto da oposição desfaz-se na medida em que vão aparecendo as identidades entre as perspectivas alegadamente opostas sobre problema apresentado.

Agora, na medida em que isso é possível graças àqueles “entendimentos tácitos”, àquela “cumplicidade” com o leitor de que fala Cohn, na medida em que a construção do aforismo antecipa a cada passo o que o leitor mecanicamente faria e, com isso, torce tal tendência, esse movimento acaba por retirar o leitor de seu isolamento, de seu “individualismo”. Isso porque ele, movendo-se por um texto cujo movimento é construído através de entendimentos tácitos dados e compartilhados de antemão, através de nuances sutis de sentidos, movendo-se por esse texto ele pode reconhecer justamente o quanto ele mesmo se localiza também nessa rede pré-estabelecida de sentidos, o quanto suas ações e pensamentos são pré-formados, o quanto de seu comportamento, para além de ser espontâneo, tende antes a ser mecânico. Mas justamente por isso acontece aqui algo de novo, não mecânico: esse voltar-se para o próprio localizar-se no mundo, para a própria pré-formação no mundo²¹.

O leitor re-vivencia a experiência de estabelecer oposições absolutas, de ter de se enquadrar nessa forma e reprimir complexidades em favor da pretensa limpidez de um conceito a partir do qual deveria agir sempre da mesma maneira, mas, aqui, tais complexidades ressurgem, e, com isso, lembram o leitor de sua supressão anterior. Estabelece-se, assim, um vivenciar diverso daquele em que há

²¹ Ou como o coloca Ricardo Musse em seu artigo “Experiência individual e objetividade em *Minima Moralia*”, referindo-se à abordagem de Adorno com relação ao seu lugar de exilado nos EUA: “Em vez de se deter na descrição de idiossincrasias, de especificidades irreduzíveis, o que Adorno salienta na condição de banido é apenas a condensação que o torna uma figura exemplar da “vida mutilada”” (cf. Musse, 2011, p. 171).

tal supressão e, com isso, constrói-se um tensionamento entre, de um lado, aquilo que normalmente e mecanicamente se vive e, de outro, isso que se está vivendo agora na leitura do aforismo.

Se a totalidade social representa a prevalência de uma forma, digamos aquela do estabelecimento de oposições absolutas burocráticas e classificatórias, as quais operariam através da repressão das nuances e complexidades de sentido em favor de redes de conceitos de significados unívocos, e se essa prevalência representa, justamente, a formação de individualidades burocráticas, alheias às nuances dos objetos e de si mesmas, então, o aforismo, na constituição de sua análise e crítica social, busca produzir o contrário, isto é, uma forma que dê espaço a tais complexidades de sentido dos sujeitos e objetos sem que, por isso, abra-se mão da produção de um conhecimento social objetivo. Ou antes, é justamente porque o aforismo dá espaço a tais nuances sutis de sentido no discurso que é possível a constituição de um saber objetivo sobre o mundo, na medida em que são exatamente elas que são forçadas a desaparecer na constituição deste enquanto uma totalidade social.

5) Totalidade social e sofrimento

A partir daqui gostaríamos de retomar aquela noção de “experiência subjetiva” da sociedade indicada por Jakob Norberg, a qual, ademais, é apresentada por Adorno mesmo já na “Dedicatória” da *Minima Moralia*, com a afirmação de que a “análise social” levada a cabo através dos aforismos retiraria sua força da “experiência individual” em tempos, justamente, de sua “dissolução” (cf. *MM*, 16, 11-12). Dissolução essa que nos remete ao elemento de “dor”, como indicado pelo comentador americano, constituinte dessa experiência da sociedade mesma. Em que sentido podemos pensar a vida sob a totalidade social como uma

vida “danificada”, como uma vida de sofrimento, ou, para usar as referências dos aforismos feitas até aqui, uma vida de “angústia”, “medo”, “pânico” e “paranoia”?

Sem dúvida, o primeiro elemento que vem à tona frente a essa pergunta é aquele que referimos através do termo “repressão”. Retomemos aqui o aforismo 46, “Zur Moral des Denkens” (“Para a moral do pensar” na tradução de Cohn ou “Sobre a moral do pensar”). O texto começa, naquele sentido da indicação de uma oposição de opções ou posições, com a discussão da valoração ou não da ingenuidade ou da esperteza. A oposição, em reverberação de outras como as referidas acima, encontra-se naquela polaridade entre, de um lado, uma espontaneidade que pretensamente opõe-se ao trabalho contínuo do conhecimento, uma pretensa imediação contra a mediação sem fim, e, de outra, uma mediação que não se deixa enganar seja por sua “afinidade com as ordenações práticas da vida” no caso do dito pragmático que nega a teoria como ingênua seja, ao contrário, no caso do proceder “teoricamente responsável”, naquele sentido presente no princípio da explicitação apresentado acima. Trata-se de uma oposição, assim, entre a ingenuidade e um pragmatismo.

Encontramos aqui uma passagem que condensa muito do que dissemos até agora e abre os caminhos para os próximos passos na consideração da experiência individual e do sofrimento contemporâneo, em que Adorno se refere ao

seguir em frente sem poder demorar-se, nesse tácito reconhecimento da primazia do geral sobre o particular em que consiste não só o engodo do idealismo que hipostasia os conceitos como também sua desumanidade, a qual tão logo tenha capturado o particular já o reduz a ponto de passagem e finalmente se ajusta rápido demais para aturar o sofrimento e a dor em favor da reconciliação que só se apresenta na reflexão (MM, 69, 82, tradução alterada).

Mais uma vez, nos deparamos com a aquela dissociação discutida acima entre, de um lado, aquele proceder que opera burocraticamente, que reduz as particularidades a critérios de classificação, a um “ponto de passagem”, e seu

contrário, apenas referido em oposição, aquele que poderia “demorar-se” em seu objeto. Mas há uma expansão, aqui, do que apresentamos anteriormente na medida em que esse primeiro proceder, essa forma que reduz o particular à mera instanciação do universal, que o “captura”, é vinculada a uma aceitação do sofrimento em favor de uma abstração.

Essa vinculação pode ser remetida à discussão que fizemos sobre o aforismo 90 e a questão do aprendizado da fala. Ali, a repetição mecânica de conteúdos e modos de expressão, a encarnação desse procedimento, a formação de sujeitos que repetem essa mesma forma, estava vinculada tanto ao distanciamento entre a fala e o objeto de que se fala quanto à expectativa de aprovação e o medo de reprovação enquanto compensações por esse mesmo distanciamento. Nesse sentido, podemos compreender a afirmação de uma “reconciliação” entre universal e particular “que só se apresenta na reflexão” justamente como outra expressão desse processo em que se acredita que o conceito claro, unívoco e simples pode expressar completamente os objetos de que fala, mas que tal crença só é possível exatamente através do apagamento no objeto de tudo aquilo que escapa a tal forma de conceitualidade. Exatamente por isso que tal “reconciliação” pode ser dita forçada, ou seja, vinculada a um “sofrimento”, a uma “dor” a qual se deve “aturar”.

Examinemos um pouco melhor a relação delineada entre particular e universal nessa forma socialmente prevalente que produz tal sofrimento, agora, sob aquela perspectiva de sua encarnação individual, de sua formação de subjetividades. Como expusemos acima, Adorno nos lembra como modos de conhecimento, em geral, e como essa forma de conhecimento regente na totalidade social, em particular, não são meras ferramentas epistemológicas utilizadas indiferentemente pelo sujeito que produz conhecimento. Ao contrário, não apenas o objeto é formado, mas também o sujeito que versa sobre ele, como nos indicaram os aforismos referidos: um conhecimento que busca explicitação

absoluta de cada passo do pensamento obriga o sujeito a torna-se, ele mesmo, um sujeito transparente através da submissão de tudo aquilo que nele não pode ser tornado transparente por esse enquadramento, assim como a criança que aprende mecanicamente modos de expressão e conteúdos deve reprimir nela mesma tudo aquilo que fuja dessas construções que lhe são impostas na escola. Aquela insuficiência do conhecimento, não por acaso, vivencia-se como “angústia”, “medo”, “pânico”, “paranoia”, “sofrimento”, “dor”: é uma insuficiência também do sujeito, como se aquelas promessas de aprovação, no fundo, não fossem suficientes para compensar o sacrifício de se ajustar a processos abstratos, sem conexão com a realidade concreta daqueles que se ajustam.

Aqui, tendo em vista essa forma de sofrimento, com a formação de sujeitos que se ajustam a processos que lhe são completamente alheios, devemos nos voltar para uma noção à qual, assim como à de totalidade social e a tantas outras, Adorno se refere através de diferentes nomes dependendo do contexto discutido pelo aforismo. Fala-se de “espontaneidade”, “ingenuidade”, “pureza”, “sensibilidade”, entre outros, com as tentativas, ainda que falhas, analisadas pelos aforismos de produzir algum conceito que se oponha à mediação, ao trabalho, à mecanicidade. Em todos os casos, trata-se de uma tentativa de referência a um elemento qualitativo que escapa às determinações ditas quantitativas, dos sentidos unívocos e claros dos conceitos “transparentes”. Elegeremos, aqui, dentre esses nomes, o de “corpo”, pois acreditamos que ele apreende boa parte desses sentidos intencionados em sua alegada contraposição à consciência que operaria com conceitos.

Dito isso, podemos indicar outro elemento de repetição, de objetividade, de identidade que marca a leitura da *Minima Moralia*, passando por tantos temas e perspectivas, a saber, o do disciplinamento do corpo. Mais uma vez, uma forma de conhecimento não implica apenas o enquadramento do objeto nela mesma, mas também do sujeito que a aplica. São inúmeras as referências ao processo de

formação do sujeito por essa forma, que não se resumem àquela já indicada do aprendizado de modos de expressão na escola. Muito pelo contrário, tal encarnação dessa forma dá-se por toda parte e, por isso mesmo, pode-se dizer que se trata da forma prevalente na dita totalidade social. Trata-se de um processo em que o sujeito se vê obrigado a continuamente disciplinar-se de maneira a corresponder a modelos de comportamento que, como no caso do aprendizado da fala, lhe são completamente abstratos, que não possuem nenhuma conexão com aquilo que ele imediatamente vive e tem experiência.

Assim, no passeio de carro pela estrada cimentada em meio à vegetação no aforismo 28, "Paysage", o corpo aprende a manter-se sentado e a meramente observar a natureza que passa à sua frente. Toda a gama de relações corporais possíveis – o tocar, o andar, o sentir o cheiro, o ouvir os sons – são deixadas de lado em favor de um observar sentado que, por fim, é ele mesmo esvaziado pela velocidade do carro, não permitindo ao olhar imergir naquilo que é olhado para além do estabelecimento de pequenos quadros que vão passando pela janela: "Pois o que o olhar apressado só viu no carro ele não pode reter e desaparece, sem deixar traços, assim como seus próprios traços o deixam".

Experiência essa que se repete na pressa das cidades e na organização da locomoção em que se desaprende a andar, como reflete o aforismo 102, "Immer langsam voran" ("Devagar e sempre"). Aquela insuficiência da explicitação que faz com que esta se repita sem fim é reverberada aqui pela pressa e pela correria do dia-a-dia, em que se "corre atrás do ônibus" sem "descanso" como se corria, ironiza Adorno, de animais selvagens no passado: o trânsito pela cidade não permite relaxamento, exigindo que o sujeito esteja sempre focado em descolar-se adequada e rapidamente e, para tanto, impedindo que qualquer outra curiosidade corporal o desvie de sua meta. Tal exigência fatigante daria sustentação, justamente, ao "culto das velocidades técnicas", "na medida em que desvia do próprio corpo" o terror da corrida, na medida em que se espera de tal velocidade

dar conta da pressa exigida, mas, por isso mesmo, ao mesmo tempo, o corpo reduz-se a mero meio de locomoção que, no limite, é ineficaz, insuficiente frente à máquina veloz.

Igualmente, assim como o dito "tempo livre" que, como Adorno diz no aforismo 91, "Vândalos", com a "pressa, nervosismo e instabilidade", em que "todos têm que se dedicar a algo o tempo todo", "exige ser gasto até o fim (...) planejado como empreendimento, preenchido com visitas a todos os eventos possíveis ou pelo menos com deslocamentos em velocidade máxima", assim como o dito tempo livre, até o sono deve ser planejado e disciplinado, com as horas de descanso revertidas em "reserva da noite", como reflete o aforismo 105, "Só quinze minutinhos". Aqui, espera-se que o corpo simplesmente desligue, tal qual, novamente, uma máquina, para se repor as energias para o dia seguinte e, também, se esquecer das "horas vazias". No entanto, esse processo carrega a marca de tudo aquilo que é posto de lado para que o sujeito se adéque, para que ele se torne mais uma instância de um universal encarnado no ornamento social e, nessa mesma medida, tornado igual a qualquer outro, sem qualquer real individualidade, torne-se descartável. Por isso, nessa inquietação, o corpo não dorme e o sujeito é obrigado a vivenciar na insônia o próprio esvaziamento de sua vida, o "temor de que os dias estejam contados, de que a duração da própria vida esteja subordinada à estatística". "Tal medo é registrado pelo corpo na fuga das horas", nessa corrida sem fim em que ele deve ser disciplinado para ser mais eficiente, sem que, porém, mais uma vez, jamais se consiga atingir o que se quer: "o tempo voa", conclui Adorno.

A beleza, nesse contexto, como elabora do aforismo 109, "L'inutile beauté" ("Vã beleza") é fetichizada como o potencial de um corpo perfeito, mas não um que o seja na medida em que, por exemplo, desembrulhe naquele que o vê qualquer tipo abertura ou curiosidade corporal para além da mecanicidade aprendida; ao contrário, o corpo belo é fetichizado como perfeito no sentido de ser idealmente

mais próximo, nessa perfeição, do ideal de um corpo que equipara-se à máquina, que se disciplina perfeitamente. Nesse sentido, projeta-se nele uma ilusão de um "privilegio da possibilidade ilimitada", ou seja, a ideia de um corpo infinitamente capaz, infinitamente disciplinado, capaz de dar conta das demandas infinitas e sem fim da existência sob a totalidade social.

O corpo é também no aforismo 36, "A saúde para a morte", um objeto a ser disciplinado que, no entanto, nos detalhes, nas nuances de expressão, revela a violência dessa disciplina e o esvaziamento da vida vivida dessa forma. "Os desempenhos libidinais que são exigidos do indivíduo de conduta sadia em corpo e alma são de tal ordem que só podem ser realizadas às custas das mais profundas mutilações", com a constante demonstração de "alegria", "sociabilidade" e "senso prático bem resolvido" (MM, 65, 54). Tais traços, no entanto, que se aprende que se deve reproduzir mecanicamente desde a infância sem que se tenha concretamente vivenciado algo que lhes corresponda, sendo artificiais, abstratos, portanto, aparentam-se nessa mecanicidade antes a um "cadáver" do que a um vivente de fato: "falta pouco para vermos naqueles que se comprazem em provar sua ágil vivacidade e exuberante força cadáveres preparados (...) no fundamento da saúde dominante está a morte" (MM, 66, 55), está uma "vida que não vive", como diz a passagem de Ferdinand Kürnberger selecionada por Adorno como epígrafe da primeira parte do livro. Assim como os modos de expressão e conteúdo aprendidos do aforismo 90, aqui, de tal sujeito fala-se que "todos os seus movimentos assemelham-se a movimentos reflexos de seres cujos corações pararam" (Ibid), justamente, repetitivos, sem qualquer vida, pois sem qualquer ligação à uma vivência concreta dos indivíduos que os reproduzem, ao contrário, mecanicamente. O corpo, aqui, mais uma vez, insuficiente, porém, dá sinais da violência que sofre, da insuficiência da vida vivida, como quando "o infeliz franzir do cenho como

testemunha do mais terrível e há muito esquecido esforço (...) em que um gesto desamparado” revela “como perturbação o traço da vida desaparecida”²².

O corpo apresenta-se, assim, como um objeto a ser disciplinado, a ser formado no sentido de se adequar à reprodução mecânica de comportamentos, modos de expressão, modos de locomoção, modos de habitação etc. Para tanto, toda a multiplicidade e complexidade de elementos que são vinculados a ele, as cores, os cheiros, as texturas, todas as variações particulares dos espaços por que se passa, tudo isso deve ser deixado de lado e apenas uma parte deve ser processada através de conceitos que determinam o caminho certo por onde se anda, a repetição sem detalhes da paisagem que se vê, a organização dita adequada da fala etc. Em suma, e aqui indicamos uma tese cara para nossa leitura, tal multiplicidade e as sensações corporais vinculadas a ela, não possuem lugar na determinação do conceito e no encadeamento do pensamento. Ao contrário, como indicado, a repetição mecânica de comportamentos forma o indivíduo, justamente, para a continuidade de sua repetição, sem que, no entanto, eles possuam alguma ligação com a vivência subjetiva de cada indivíduo, sem que este possa compreendê-los conectando-os à sua dita “experiência subjetiva”. Buscaremos indicar, então, a seguir, como o aforismo, ao contrário, ao invés de reafirmar tal formação, tal enquadramento, abre-se para aquelas “perturbações” do corpo que indicam o “traço da vida desaparecida”.

Antes de analisarmos a maneira como o aforismo lida com tal disciplinamento, há que se afastar um possível ruído na construção que se fez acima. Não se trata, nesse processo de formação do corpo para a sua adequação a

²² Este aforismo, como o indica o termo “desempenhos libidinais” acima, encontra-se entre aqueles que tratam diretamente ou fazem uso de conceitos psicanalíticos. Não nos desdobraremos aqui sobre a apreciação da psicanálise na *Minima Moralia*, pois, como nos casos já citados sobre Nietzsche e Hegel, assim como nos dos vários outros importantes autores que são abordados na obra, isso nos desviaria da linha que traçamos para esta interpretação, na medida em que se trata de uma discussão rica e complexa. Para uma indicação sobre a apreciação especialmente de Freud por Adorno, cf. o artigo de Vladimir Safatle, “Freud em Frankfurt: a função da psicanálise no pensamento de Theodor Adorno”, ao qual nos referiremos mais à frente.

processos abstratos, exatamente de um ascetismo que enxergue o prazer, por exemplo, como um mal a ser combatido. Ao contrário, como nos lembra Silvana de Souza Ramos na conclusão de *A prosa de Dora*,

A dominação da natureza, da qual participam esses instintos e paixões, reverte-se contra o próprio homem sob a forma da dominação do corpo. Surge, então, no universo da cultura, o corpo mutilado, renegado, e, ao mesmo tempo, desejado – o amor-ódio pelo corpo (RAMOS, 2013, p. 296).

Retomando a argumentação da *Dialética do Esclarecimento*, naquele sentido indicado de como o enquadramento do objeto sob uma forma implica também o enquadramento do sujeito e, como vimos agora, de seu próprio corpo, ela nos indica como se, por um lado, o corpo é “renegado” e “mutilado” justamente devido aquilo e naquilo que não diz respeito à sua adequação aos processos que o sujeito é levado a reproduzir, por outro, isso não significa que nos encontremos numa negação do prazer, do desejo em si. Ao contrário, aquela potência indicada acima que o corpo busca atingir, a “possibilidade infinita”, é também a potência de um prazer cada vez maior, ou antes, de antemão infinito.

O tema da “abundância” aparece mais de uma vez ao longo da *Minima Moralia* (como nos aforismos 18, sobre a moradia, e 21, sobre a troca de presentes), de maneira que não se trata, aqui, da mera proibição da busca pelo prazer, mas antes da exigência de que ele seja sempre o máximo possível. A vida daquela explicitação absoluta do conceito e, portanto, do mundo de que se fala, seria justamente a da busca pela produção de um mundo transparente, sem oposições, que, portanto, possibilitasse um prazer sem limitações. No entanto, justamente na medida em que tal explicitação não acaba, tal prazer deve continuamente ser postergado, deve-se continuamente esperar sua realizar para quando a explicitação acabar, o que nunca chega. Dessa maneira, aquela “perturbação” ligada à disciplina do corpo seria devida à não realização de um prazer prometido não porque simplesmente proibido, mas antes porque nunca são encontradas as condições para

que ele possa realizar-se enquanto um prazer infinito. A finitude do corpo, aqui, mais uma vez, apresenta-se como falha frente à infinitude dos processos e, portanto, não bastaria à crítica fazer algum tipo de defesa do prazer por si: ela precisaria, antes, dar-lhe concretude, desvinculando-o do processo sem fim do dia-a-dia e devolvendo-lhe à própria finitude não como limitação, mas antes, como algo positivo²³.

6) O aforismo, o sofrimento e o prazer

Desde o capítulo anterior até nossa apresentação da noção de totalidade social, nos referimos à “repressão de nuances” ou de “complexidades de sentido” no discurso ou no conhecimento, enquanto, agora, inserindo esta outra noção de corpo, somos levados a falar na “repressão do corporal” ou do elemento corporal que foge ao seu disciplinamento apresentado acima. Trata-se de suas facetas de uma mesma questão e é através de sua articulação que indicaremos como acreditamos que o aforismo articula sofrimento, experiência subjetiva social e prazer de maneira crítica à totalidade social e sua forma predominante.

Argumentamos acima que a incapacidade do discurso, da fala, do conhecimento de expressar nuances significa sua incapacidade de representar o objeto senão através da sua redução a instâncias unívocas de conceitos transparentes. Agora, se lembrarmos como, para tanto, o próprio sujeito deve formar-se nesse mesmo sentido, o quanto ele mesmo deve deixar de lado tudo aquilo de sua vivência que não se encaixe nesse modelo, então, podemos identificar como a perda das nuances no discurso está intimamente imbricada no mesmo movimento de repressão da multiplicidade corporal do sujeito. Se a fala do

²³ O processo em que se passa da proibição do prazer frente a obrigações sociais para a sua permissão sob a condição de sua realização em potência máxima seria outra faceta daquele processo histórico indicado acima de dissolução da oposição entre esfera privada e esfera pública, produzindo-se aí, também, outras condições para a crítica social. Cf. o já referido artigo de Vladimir Safatle, “Freud em Frankfurt” para uma leitura adorniana em termos psicanalíticos desse processo e de suas consequências para a elaboração de uma crítica.

aforismo 90 é mecanizada para a repetição de fórmulas pré-definidas, resultando em sua uniformização, para tanto é necessário que a cadência da fala, a modulação da voz, e a altura do som emitido, por exemplo, sejam disciplinados. Da mesma maneira, se os indivíduos devem apresentar-se continuamente como alegres, energizados e produtivos, como nos fala o aforismo 36, ali mesmo Adorno aponta para os rostos enrijecidos e os movimentos corporais plastificados que, em suas palavras mesmas, parecem antes de seres mortos, reflexos mecânicos apenas.

Dessa maneira, se o aforismo opera, como nos lembra Cohn acima, através de jogos, alusões e reverberações de sentido, se ele recusa o passo a passo linear com conceitos ditos “transparentes”, se, por isso, para Düttmann, possuiria uma “velocidade supersônica”, toda essa elaboração formal específica busca atingir uma forma de expressão que consiga articular, ao invés de reprimir, aquele elemento corporal que resiste à conceitualidade unívoca. A sutileza da construção textual de Adorno é justamente a marca de sua busca por essa nuance, por aquilo que não cabe nas determinações lineares dos conceitos, a qual parte de e elabora pré-“entendimentos tácitos” que só podem ser trabalhados assim, por alusões, inversões, torções que os articulam sem, no entanto, determinarem-nos “transparentemente”.

A alusão, aqui, não significa, porém, falta de clareza, obscuridade, como poderia fazer crer o primado da explicitação. Ao contrário, com a construção de cada aforismo e de um livro de aforismos, Adorno busca, ao nosso ver, outorgar a essas operações de sentido não explícitas o caráter de produtoras legítimas de conhecimento. Isso só é possível por essa aposta mesma nessa forma de expressividade que ele tenta construir: ao valer-se continuamente da alusão, como indicado acima, Adorno convida o leitor e o forma ao reconhecimento tácito de uma identidade social que permeia tanto o leitor quanto o livro e seu autor.

Agora, tais pré-entendimentos tácitos, tal identidade social que permeia autor e leitor, sobre a qual se move o aforismo, constitui também uma identidade

de uma forma de sofrimento social. De que maneira é possível a um sujeito, como Adorno, identificar uma pequena variação no rosto de outra pessoa como uma "perturbação", no sentido dela revelar uma coisa tão grande como o "traço de uma vida desaparecida"? Como é possível que essa pequena variação possa ser lida como uma nuance na continuidade mecânica desse rosto por trás da qual uma grande repressão está em jogo? De que maneira a leitura sutil de Adorno torna essa pequena falha da mecanicidade do rosto uma pequena fresta através da qual uma "vida" que "não vive" pode ser vista?

A nuance, assim, esse momento em que uma pequena variação do rosto deixa de ser apenas uma mera "variação no rosto" para encarnar um momento em que se pode vislumbrar a constituição de uma vida e, ao mesmo tempo, o sofrimento que ela produz e o desejo de que tal vida deixe de ser, de que haja outra vida; a nuance enquanto expressão dessa tensão entre uma vida violenta que é e o desejo de que seu sofrimento deixe de ser, enquanto expressão desses dois espaços opostos, mas que subsistem conjuntamente nesse pequena variação do rosto; a nuance seria justamente o momento em que a vida tal qual ela é pode ser tensionada e isso só seria possível, pois aí o sofrimento rompe aquele véu da ideologia e pode-se, por um momento, almejar atingir a "verdade da vida imediata" através da torção de sentido mediada pelo filósofo alemão.

Dessa maneira, podemos dizer que se a *Minima Moralia* é um livro de alusões, inversões, torções de sentido, se é um livro, portanto, nuançado na medida em que os sentidos das palavras se cruzam e se embaralham, isso se dá porque Adorno buscaria aí uma forma de expressão em que aquela corporalidade reprimida, em que o sofrimento e o desejo de sua superação e, ainda, possivelmente, o prazer façam parte do encadeamento do pensamento, ao invés de serem extirpados de antemão. O sentido da sequência das frases, de sua elaboração específica, assim, não seria explicitável: as soluções de cada passo dado só seriam justificáveis como soluções em que o corpo pôde participar na construção

da expressão, em que uma formulação é aceita ou não por produzir dor ou não, na medida em que consegue ou não desvencilhar-se daquela forma dominante na totalidade social.

Retomemos, na última seção deste capítulo as questões interpretativas elencadas com a ajuda de comentadores no capítulo anterior para, ao mesmo tempo, esclarecer a complexidade desse proceder de Adorno – e as dificuldades que produz para a nossa interpretação.

7) O aforismo e sua interpretação

Uma das questões interpretativas elaboradas era aquela do tensionamento entre duas formas, uma socialmente prevalente e uma outra cuja formulação lhe seria crítica. A principal dificuldade aí era a de conseguir manter-se fiel, na interpretação, ao mesmo tempo, tanto ao momento positivo do aforismo, isto é, a determinação de uma objetividade social que passa a se conhecer, quanto ao seu momento negativo, isto é, ao afastamento radical a partir do qual tal objetividade é determinada. Eram dois momentos, como apontamos, mutuamente imbricados: apenas através do negativo era possível afastar-se e determinar o positivo; enquanto apenas através da determinação do positivo enquanto uma identidade objetiva completa era possível afastar-se dela.

Pois bem, o elemento nuançado do aforismo, sua expressividade alusiva, ao nosso ver, seria justamente a expressão, na elaboração do texto, dessa tensão entre duas formas, entre uma positividade e uma negatividade mutuamente determinantes. Buscaremos identificar isso mais claramente no próximo capítulo, analisando as torções de sentido num aforismo em particular, mas o ponto aqui é justamente como os movimentos do texto dependem, para manter seu pleno sentido, de uma adesão do leitor a essa dinâmica interna de alusões e de abertura corporal às construções das frases. A experiência de leitura é absolutamente diversa

se o leitor adere ou não a tal dinâmica: caso o faça, os conteúdos veiculados, mediados numa construção que articula a experiência corporal do leitor e a elabora, são vivenciados justamente nessa articulação, a qual, porém, não se faz explícita; de maneira que, para a leitura que não o faça, tais conteúdos não serão os mesmos e a dinâmica própria ao aforismo terá falhado.

Trata-se, sem dúvida, de uma posição interpretativa problemática, na medida em que remete a uma experiência de leitura cuja compreensão só poderá ser dada àquele que a vivenciar também. Problemática, mas, sem dúvida, compartilhada em suas dificuldades com os outros comentadores elencados: não seria a esse tensionamento, que ocorre na leitura, com a articulação, ao mesmo tempo, de uma positividade e de uma negatividade que resiste a ela, que Düttmann se refere com a fórmula "assim é" ou com sua comparação entre o aforismo e a piada, da qual ou se ri ou não se ri? Não seria à radicalidade dessa experiência que Finlayson tenta manter-se fiel ao falar de uma experiência do "inefável"? Não seria por isso que Norberg fala de uma "performance de filosofia", embrenhada nas torções que Adorno faz de uma forma socialmente compartilhada? E não seria à dificuldade de manter-se fiel a esse acontecimento de filosofia, a essa "execução", para usar o termo de Düttmann, que Jay se refere ao falar de um sentimento de perda na interpretação com relação ao original? E ainda, para além dessa parte da recepção de Adorno que identifica seu poder crítico e luta para tentar compreendê-lo e desdobrá-lo, não seria esse o motivo de leituras que o reduzem, curiosamente, a um romântico nostálgico ou a um pessimista resignado; não seria porque, para essa parte de sua recepção, a elaboração do aforismo não foi capaz de fazê-la aderir a esse movimento nuançado-corporal sem o qual os conteúdos veiculados reduzem-se a uma positividade sem uma negatividade que lhe acompanha como uma

sombra e, assim, torna-se uma coisa diferente daquela que o leitor que adere a tal movimento vivencia em sua leitura?²⁴

Retomemos uma outra questão, aquela sobre uma renovação da relação entre objetividade e subjetividade. Tratava-se da dificuldade de reproduzir, naquilo que Norberg chamou de “experiência subjetiva da sociedade”, justamente, essa relação específica entre objetividade e subjetividade que o aforismo elaboraria.

O convite de Adorno à alusão, na medida em que é também um convite à participação da corporalidade do leitor no encadeamento do texto, acreditamos, seria capaz de articular subjetividade e objetividade de maneira que uma dependa da outra para sua constituição ao mesmo tempo em que uma resista à outra, naquela mesma tensão entre positividade e negatividade indicada acima. Se o sofrimento do leitor participa na construção do aforismo, isso se dá num movimento duplo: de um lado, a apresentação de opções e posições opostas faz o leitor re-vivenciar essa forma, a qual lhe dá forma todos os dias; mas, ao mesmo tempo, de outro, o aforismo move-se como se cada posição pudesse ser compreendida de antemão junto ao leitor como insuficiente, move-se sem que se precise explicitar uma justificativa lógica para isso, justamente porque esta é aludida num “entendimento tácito” de que nessa posição ainda há dor, ainda permanece a forma que produz a dor que se quer superar.

Dessa maneira, com o sofrimento mediando os passos do aforismo, ao mesmo tempo, estabelece-se um duplo entendimento compartilhado, pois *que* esta posição ainda machuca, *que* ainda aqui há dor, e *que* o aforismo entenda isso e compartilhe esse entendimento prévio com o leitor; isso só é possível na medida em que isso que causa dor seja compreendido e vivenciado da mesma maneira pelo autor do aforismo e pela leitura, constituindo uma objetividade não explicitada. Ao mesmo tempo, porém, a dor do leitor é, ainda que imbricada numa forma

²⁴ No próximo capítulo, trabalharemos com uma dessas leituras que vêm Adorno como um romântico nostálgico, a de Clemens Porschlegel. Para um exemplo dessas outras que o vêm como um pessimista resignado – e também nostálgico e ainda tecnofóbico –, cf. o artigo “L’étique d’Adorno”, de Jean Grondin.

socialmente compartilhada de dor, uma dor *sua*, vivenciada em sua esfera subjetiva de experiência, a qual é reverberada nos movimentos do aforismo e chamada a participar em sua constituição.

Com isso, tem-se uma experiência subjetiva de uma objetividade na medida em que é apenas através do reconhecimento não explícito da permanência de uma dor, isto é, de uma repetição, de uma identidade, que se pode referir à objetividade de uma forma socialmente compartilhada que produz uma forma de sofrimento específica. Tal reconhecimento dessa permanência conclama o leitor a senti-la, a abrir-se para essa dor, pois tal permanência, tal identidade é antes *sentida* em sua repetição no aforismo do que univocamente conceituada. Na medida que se trata de uma dor, porém, o sujeito só reconhece tal objetividade que a causa e lhe dá forma justamente na medida em que resiste a ela, na medida em que ela lhe causa essa dor, a qual ele quer superar. Justamente por isso, a nuance e o corpo e sua dor, como indicamos, representam esse momento dialético de uma identidade que só subsiste através de uma diferença, de uma unidade que só subsiste através de uma dualidade: de uma tensão entre duas formas, em que a dor determina aquilo que há e o que não se quer que seja, uma vida e a resistência a ela²⁵.

Mais uma vez, tal rearticulação dessa relação entre subjetividade e objetividade só pode ocorrer onde o aforismo tem sucesso em reformar o leitor, em seduzi-lo para que sua corporalidade possa participar de seu encadeamento de pensamento. Sem isso, aquilo que se diz e se aponta como uma totalidade social aparece como um conceito abstrato, não vivenciado pelo sujeito e, por isso, apenas uma repetição daquelas conceituações distanciadas de sua experiência concreta. E,

²⁵ Nesse sentido, como indica Safatle em seu artigo "Freud em Frankfurt", o proceder de Adorno não é nem aquele da demolição completa do sujeito, nem de sua reafirmação forçada, como na dita psicologia do Eu. Trata-se antes de um descentramento do sujeito que, por isso mesmo, articula-se com outro tipo de subjetividade, crítica daquele sujeito ativo e constituinte. Em outras palavras, como o diz Ramos, "compreender sujeito encarnado significa encontrar, no coração mesmo da subjetividade, uma abertura ao não idêntico, uma espécie de despossessão, de vitória sobre a identidade, que lhe permita reorientar sua relação com os objetos e com os impulsos" (Ramos, 2013, p. 311).

mais uma vez, a interpretação defronta-se com a dificuldade de reproduzir tal fenômeno: não seria ela que faz os comentadores escolherem entre, de um lado, a tentativa de reproduzir essa forma aforística com o risco não conseguirem articulá-la tão bem quanto Adorno e, com isso, tornarem seus textos obscuros, com alusões abstratas, e, de outro, aquela de se contentar a se referir à radicalidade dessa reforma da relação entre objetividade e subjetividade, sem buscar reproduzi-la?

Por fim, com a última questão interpretativa, havia a dificuldade de ser capaz de falar do objeto como um todo, de ser fiel à sua objetividade completa, mas também, ao mesmo tempo, de manter distância dele, não se confundir com ele.

O caráter nuançado dos aforismos, como indicado acima, não seria justamente a perfeita realização dessa demanda? O aforismo, ao reapresentar oposições absolutas sobre objetos, não faz também o leitor revivenciar a experiência de construir tais oposições, de maneira que, justamente porque aludida, esta presente-se por completo no aforismo e seja possível, assim, falar-se de uma "totalidade social" vivenciada diariamente e revivenciada na leitura do aforismo?

E, ainda assim, como na pequena variação do rosto em que Adorno lê uma "perturbação", uma nuance que indica uma tensão e um sofrimento, a própria constituição do aforismo não operaria através de uma forma diversa, que produz uma tensão com aquela socialmente prevalente, de maneira que o leitor a revivencie e a conecte com sua experiência particular ao mesmo tempo em que se afasta dela, vivenciando-a agora de modo inédito, sendo capaz de, pela primeira vez, pensá-la justamente porque, no aforismo, pensa de modo diferente? Não seria esse um feito do aforismo da *Minima Moralia*, com um revivenciar de uma vida corriqueira vivenciado ainda assim de forma diversa? Em outras palavras, não estaria o mundo inteiro, enquanto totalidade social, através do revivenciar de sua forma, dentro de cada aforismo, ao mesmo tempo, porém, que este não se reduza àquele, mas antes possibilite um afastamento dele?

E, da mesma maneira, como lidar com tal feito na interpretação deste? Como falar do livro de Adorno da mesma maneira que Adorno fala de seus objetos? Como referir à experiência de sua leitura como um todo e, ao mesmo tempo, renová-la e desdobrá-la? Como fazê-lo sem simplesmente produzir “paráfrases”, como diz Jay, ou imitar sua forma de maneira às vezes infeliz, produzindo passagens obscuras, como, por vezes, parece fazer Düttmann?

Se, como diz Cohn, discutindo sua preferência para a tradução do subtítulo do livro por “reflexões a partir da vida danificada” ao invés de “sobre a vida danificada”, “uma coisa é tomar a vida danificada como objeto de estudo, e refletir sobre ela. Outra coisa é tomá-la como a referência vivida, a condição substancial que dá o enquadramento no qual a reflexão se move”²⁶, a dificuldade fundamental da interpretação é a mesma dos aforismos que se interpreta: interpretar a partir deles, da experiência vivida de sua leitura, com a busca por uma forma que seja capaz de prover essa rearticulação de negatividade e positividade, sujeito e objeto, indivíduo e sociedade, corpo e conceito, interpretado e interpretação, de maneira que ambos os pólos tornem-se mutuamente determinantes exatamente na medida em que se repelem.

Com este capítulo, buscamos elucidar um pouco melhor como nos parece que o aforismo persegue tal objetivo através da constituição de uma nova forma de expressão que, ao invés de reprimir nuances e corporalidade, seja antes o espaço de sua articulação. Da mesma maneira, seguimos indicando as dificuldades dessa tarefa, assim como de comentar seu empreendimento: mais uma vez, com Jay, ficaremos felizes se cooperarmos, aqui, para o esclarecimento das vias dessa interpretação, não buscando esgotá-la, como nossa apreciação das dificuldades dessa tarefa indica. No capítulo que segue, examinaremos o aforismo 110, “Constanze” em detalhes, no sentido de tornar ainda mais claros os passos que demos até aqui e as questões interpretativas gerais indicadas.

²⁶ Cohn, 2008, p. 250.

Capítulo 3 – “Constanze”

Neste capítulo, analisaremos o texto 110, “Constanze”, de maneira a deixar mais clara a interpretação do aforismo que iniciamos no capítulo anterior. Para tanto, partiremos de duas leituras deste aforismo específico, uma de Clemens Porschlegel e outra de Jay Bernstein, para, então, apresentarmos a nossa, ligada à argumentação que fizemos até aqui, a partir das dificuldades que percebemos que os dois comentadores encontraram. Por fim, retomaremos mais uma vez as questões interpretativas gerais do Capítulo 1 relacionando-as à nossa posição específica de que haveria possivelmente uma experiência na leitura do aforismo diferente e crítica daquela socialmente predominante.

Reproduzimos abaixo o aforismo inteiro de maneira a facilitar o acompanhamento de nossa argumentação:

Constança - Em toda parte a sociedade burguesa insiste no esforço da vontade; apenas o amor deve ser espontâneo, sentimento puramente em si mesmo. Na nostalgia disso, que remete à dispensa do trabalho, a ideia burguesa de amor transcende a sociedade burguesa. Mas ao erigir sem mais a verdade em meio à falsidade universal, ela inverte aquela nessa. Não simplesmente porque o puro sentimento, na medida em que ainda é possível no sistema economicamente determinado, por isso mesmo se converte socialmente em álibi para o império do interesse e dá testemunho de uma humanidade inexistente. Mas porque a própria espontaneidade do amor, mesmo quando não é agenciada desde o começo para fins práticos, coopera com aquela totalidade assim que se estabelece como princípio. Se na sociedade o amor deve conceber uma outra melhor, então, não o poderá fazê-lo como enclave pacífico, mas antes apenas como resistência consciente. Isso, no entanto, exige justamente aquele momento de julgamento que os burgueses, para os quais o amor jamais é natural o bastante, proíbem para este. Amar significa ser capaz de não deixar o imediato definhar pela pressão onipresente da mediação, da economia, e nessa fidelidade esse imediato torna-se mediado em si mesmo, contrapressão obstinada. Só ama quem tem a força de se agarrar firmemente no amor. Quando a vantagem social, sublimada, preforma até mesmo o impulso sexual e faz aparecer

espontaneamente como atraente ora esta pessoa ora aquela outra de acordo com mil tonalidades chanceladas pela ordem, então, opõe-se a isso a afeição que uma vez se teve na medida em que ela persiste onde a gravidade da sociedade não quer, frente a todas intrigas, as quais a sociedade regularmente põe a seu serviço. É o teste do sentimento, se ele consegue ir para além de si mesmo através da duração, mesmo que como obsessão. Aquele amor, porém, que sob a aparência da espontaneidade irrefletida, orgulhoso de sua suposta sinceridade, entrega-se inteiramente ao que acredita ser a voz do coração, e foge tão logo não a ouça mais, é nessa independência soberana, justamente, a ferramenta da sociedade. Passivo sem sabê-lo, ele vai registrando os números da roleta dos interesses. Ao trair a quem ama, ele trai a si mesmo. O comando à fidelidade que a sociedade emite é meio para a ausência de liberdade, mas apenas através da fidelidade que a liberdade alcança a insubordinação contra o comando da sociedade.

1) Adorno como um romântico

O comentário de Clemens Porschlegel sobre “Constanze” pertence ao livro *Minima Moralia: neu gelesen* (*Minima Moralia: lida de maneira nova*), organizado por Andreas Bernard e Ulrich Raulff como um conjunto de comentários sobre alguns aforismos da obra de Adorno, cujo tamanho não costuma exceder o destes. A contribuição de Porschlegel, assim como as outras, não possuem título próprio, sendo apenas introduzidas logo após a apresentação do texto integral do respectivo aforismo.

A ideia central do comentador é, basicamente, a de que a concepção de Adorno de amor e de fidelidade nesse aforismo seria “romântica”, no sentido ruim de idealizadora e desligada da dita realidade. Para ele, em “Constanze”, Adorno teria em mente

O par amoroso como célula revolucionária calma, cercado pelos blocos de concreto do “sistema economicamente determinado”, inabalável, agarrando-se firmemente e com reflexão dialética ao “sentimento puro”, antecipando a “sociedade melhor”; o amor como nostalgia insaciável pela “dispensa do trabalho”, ou seja, por férias duradouras numa ilha (PORNCHLEGEL, 2003, p. 99).

Concepções estas do par amoroso e do amor que o comentador equipara àquelas do “mais belo século XIX” e que, nesse sentido, seriam ingênuas e devidamente criticadas desde o começo do século XX. Para ele, estaria nas “linhas sentimentais sobre o amor” a razão para o sucesso comercial da *Minima Moralia* na época de sua publicação na Alemanha (relembrando, em 1951), num conservadorismo em contraposição aos movimentos sociais da época, marcados pela pauta da exigência de direitos políticos.

Nesse sentido, Adorno valorizaria tardiamente (“post festum”) um ideal amoroso calcado na oposição entre a intimidade da esfera privada e as “relações burguesas” da esfera pública, distorcendo, com isso, o que seria de fato “resistência consciente” com a defesa de um retorno forçado a esse passado superado. Porschlegel, no entanto, afirma ainda que mesmo na própria época de sua elaboração, tal ideal romântico do par amoroso já era criticado por ninguém menos que Hegel e cita, como referência, uma passagem das *Vorlesungen zur Ästhetik* (Curso sobre estética) deste sobre os “heróis” dos “mais novos romances”:

Com os seus objetivos subjetivos de amor (...) ou com seus ideais de melhoramento do mundo (...) eles se encontram do lado oposto à prosa da realidade (...) Com isso elevam seus desejos e exigências, pois cada um encontra para si um mundo completamente impertinente, o qual ele precisa combater, porque ele não cede às suas paixões, ao contrário usa como obstáculo a elas a vontade de um pai, uma tia, relações burguesas etc. (...) Então, é necessário, fazer um buraco nessa ordem das coisas, mudar o mundo (...), ou ao menos desafiá-lo separando para si um céu na Terra: encontrar a menina que é como ela deve ser e resistir às desproporções²⁷.

Que os objetivos de tal herói sejam “subjetivos” e, nesse sentido, “opostos à prosa da realidade” indica que a perspectiva que eleva o par romântico a um elemento de resistência social engana-se justamente na medida em que sua própria concepção

²⁷ Porschlegel não dá a referência da passagem, mas ela se encontra na Parte II, Seção 3, Capítulo 3-2, item c, “Das Romanhafte”.

de tal sociabilidade é distorcida, presa a impressões individuais. Da mesma maneira, o próprio par romântico é fetichizado, tratando-se de uma “menina” (“Mädchen”) “como ela deve ser”, como uma individualidade que seria abstratamente a completa oposição do social. O tom crítico chega à ironia com a passagem do “pai” e da “tia” para as ditas “relações burguesas”, como se o herói romântico fosse apenas um adulto que continuaria preso a fantasias adolescentes. Tendo em vista essa passagem de Hegel, Porschlegel afirma que “Adorno não diz nada diferente” disso, ainda segurando-se firmemente em seus “objetivos subjetivos” e transformando a “tia” sem mais em um “sistema sem humanidade”.

Com isso, faltaria a Adorno a “denúncia da alienação”, a “crítica da manipulação sistemática”, e ainda que ele, concede o comentador, fale da “pré- formação” dos “impulsos sexuais”, ainda assim faltaria o apontamento de alternativas. Por fim, Porschlegel diz que a ideia de superar as relações sociais através da “recomendação da fidelidade” seria “tão charmosa como inocente”, pois “nem a alienação nem a pré- formação parariam com isso, nem mesmo aquelas da fidelidade”.

Busquemos entender mais a fundo essa crítica do comentador, de maneira a compreender o fundamento dessa atribuição de um caráter “inocente”, ingênuo a Adorno, tal qual fosse ele um romântico clássico que já Hegel criticava. Tal ingenuidade, acreditamos, estaria justamente na construção de uma oposição entre dois mundos, ou ainda, para usar a linguagem que empregamos até aqui, de uma tensão entre duas formas, a qual se daria em abstrato, sem ser capaz de efetivamente produzir conhecimento sobre o mundo que se quer criticar e superar e, por isso mesmo, de elaborar uma forma que lhe seja de fato oposta. Não por acaso, Porschlegel faz um uso irônico da figura da revolta do adolescente: ele veria em Adorno um desconforto com relação ao mundo que ainda permaneceria em estado generalizado e generalista, querendo confrontar a tudo e a todos sem

conseguir, porém, tomar consciência concreta do que seria esse mundo e o que, com isso, o incomoda e a maneira como tal elemento poderia ser mudado.

Trata-se, em outras palavras, de afirmar que Adorno seria um irracionalista: sua concepção de amor, articulada no aforismo através do conceito de fidelidade, seria estabelecida numa oposição abstrata ao mundo, tomado por isso num sentido geral de maneira que não possa ser entendido, pensado, e, com isso, efetivamente criticado. Ele produziria uma oposição entre mundo e par amoroso como pólos absolutamente antagônicos, como mutuamente negativos, e, justamente por isso, seria incapaz de compreender tanto o mundo quanto o par amoroso. O par amoroso seria elevado, assim, a uma negatividade absoluta, como aquele único refúgio que escapa à maldade do mundo e, por isso mesmo, torna-se impossível falar dele e pensar nele: ele fugiria a qualquer discurso racional, marcado pelas ditas “relações burguesas”.

E, é claro, tal irracionalismo seria ingênuo ou “inocente” justamente na medida em que pressuporia uma separação absoluta do par amoroso do mundo, quando, na verdade, ele seria inevitavelmente formado por este: para Porschlegel, seria como se a indicação da “pré-formação dos impulsos sexuais” por Adorno não fosse completamente compreendida e reconhecida pelo pensador alemão, que ainda insistiria numa esfera da realidade que fugiria a tal determinação. E, por isso mesmo, o comentador afirma que haveria uma insuficiência crítica em Adorno, demandando a “denúncia da alienação”, a “crítica da manipulação sistemática” (PORSCHLEGEL, 2003, p. 100).

Nosso objetivo ao adicionar o comentário de Porschlegel aqui, é claro, não é o de subscrever sua interpretação, como os capítulos anteriores já dão indicação. Trata-se antes de apontar como se, por um lado, ela destoa amplamente tanto da nossa quanto das leituras dos outros comentadores elencados até aqui, por outro, ela não se encontra sozinha e é, ao contrário, uma expressão do dito “problema da

normatividade da filosofia de Adorno”, já referido quando introduzimos o comentário de Finlayson no capítulo 1.

Mais uma vez, lidaremos com ele diretamente no próximo e último capítulo, mas cabe aqui mais um adiantamento da discussão: o que move a crítica de Pornschlegel assim como de outros críticos de Adorno nessa esfera, é a tese de que o filósofo entraria em contradição consigo mesmo ao afirmar, por um lado, uma totalidade social da qual nada escapa, mas, por outro, ao mesmo tempo, denunciá-la como um mal ou como uma formação social má. Isso porque para que ele fosse capaz de valorizá-la como má, seria necessário uma noção de bem que fosse oposta à de mal aí aplicada, noção de bem essa que seria justamente proibida pela própria tese da totalidade social, ou seja, de que nada escaparia a ela e de que, portanto, todo pensamento aí formulado já estaria maculado pelo mal que se quer criticar.

A ideia de que Adorno seria um irracionalista se daria, justamente, por causa dessa contradição: ele faria algo que seu próprio pensamento proibiria, recorrendo a ideais de bem, como o do amor fiel aqui, de maneira escusa, sem reconhecê-lo. Para seus críticos, a própria crítica de um mal demanda uma noção de bem contraposta a ele, mas Adorno, ao fechar-se para tal necessidade, estaria constantemente referindo-se a um bem sem pensá-lo, de maneira abstrata, e, portanto, fetichizada. Sua escrita, assim, incluindo aí o que muitos consideram um estilo obscuro, estaria baseada nesse mascarar dessa contradição de seu pensamento, com resoluções forçadas, quase mágicas, e, por isso, irracionalistas²⁸.

²⁸ A lista de leituras de Adorno que vão nessa direção, de maneiras diversas, é considerável. A crítica mais famosa é a de Habermas, da qual Finlayson faz uma boa apresentação e reconstrução geral em seu artigo. Jean Grondin, em seu artigo “L’éthique d’Adorno”, tratando da relação do pensador alemão com o avanço tecnológico, atribui a Adorno uma super-valorização do passado devida a uma tecnofobia, ou seja, uma fetichização irracionalista de tal passado como referência de resistência a tal desenvolvimento técnico contemporâneo. Martin Jay, na “Introdução” de seu *As ideais de Adorno*, faz uma apresentação dessa mesma via crítica a Adorno como uma leitura do filósofo em termos de um conservadorismo mandarinesco – via essa que Jay, adequadamente a nosso ver, critica por seu caráter reducionista. Por fim, é construtivo conferir a posição da professora Eva Geulen em seu artigo “No Happiness without Fetishism – *Minima Moralia* as *Ars Armandi*”, publicado no livro *Feminist Interpretations of Theodor Adorno*, uma vez que ela, por um lado, concorda com a crítica de que Adorno, em aforismos como “Constanze” e outros, seria um romântico inocente, enquanto, por

Por hora, nos interessa apenas indicarmos o escopo da crítica de Porschlegel, para que possamos apreciá-la no âmbito da nossa discussão sobre as dificuldades interpretativas do aforismo da *Minima Moralia*. Lidaremos com essa questão, expondo nossa discordância com essa leitura, assim como uma apreciação dos motivos que, a nosso ver, levam a ela, após a apresentação da leitura de Jay Bernstein do aforismo "Constanze", a qual busca também lidar com esses problemas, posicionando-se, porém, em desacordo com as críticas a Adorno.

2) A deformação da esfera privada enquanto "refúgio"

A leitura de Jay Bernstein do aforismo "Constanze" encontra-se no segundo capítulo, dedicado à *Minima Moralia*, de seu longo livro sobre o pensamento moral do filósofo alemão Adorno – *Disenchantment and Ethics*. A principal linha de desenvolvimento de Bernstein na obra é a de localizar Adorno como herdeiro das reflexões de Nietzsche e, especialmente, de Weber, buscando indicar como o frankfurtiano teria absorvido o conceito de "desencantamento do mundo" do sociólogo e como a noção de totalidade social poderia ser lida a partir de tal absorção²⁹. Retomando a noção weberiana de "vocação" como expressão de uma forma de racionalidade inerente à esfera privada em oposição à lógica da esfera pública, incluindo aí a científica, Bernstein afirma, assim, que:

dentro do panorama weberiano, existe uma separação sistemática entre as normas racionais e universalistas de uma prática racionalizada, de um lado, e a motivação concreta, única, específica do agente para perseguir tal prática, de outro. / (...) É importante ter

outro, no entanto, procura encontrar na *Minima Moralia* mesmo elementos de uma complexa e nada inocente teoria do amor e da sexualidade própria a Adorno.

²⁹ Há que se valorizar também o esforço do comentador por estabelecer um diálogo entre Adorno e outros pensadores morais mais contemporâneos como John McDowell, Alasdair MacIntyre e Bernard Williams, o que torna seu comentário uma boa interpretação não apenas do frankfurtiano, mas também, indiretamente, do contexto contemporâneo das discussões morais em língua inglesa.

em mente a forma do problema: o que a razão se tornou pode (...) eliminar a possibilidade de uma *razão prática* em si: nós temos uma razão, mas ela não é prática; nós temos uma prática, mas ela não é racional. Enxergar a questão dessa maneira certamente daria força à trajetória geral da análise nietzscheana-weberiana da modernidade (BERNSTEIN, 2001, p. 10-11/p. 22-23).

Ou seja, para Bernstein, Adorno localiza-se numa tradição que identifica uma separação radical entre a lógica das práticas sociais públicas e aquela da esfera privada e da motivação dos agentes. Por um lado, se parte do mundo se desencantou à medida que sua organização se tornou mais instrumental e burocrática, "racionalizada" e, assim, indiferente à experiência subjetiva do mundo, por outro, a ideia de "vocação" buscaria expressar a possibilidade de um agente operar dentro de tais processos a partir de uma motivação individual. Sem dúvida, não se trataria de um casamento perfeito, já que o que moveria o agente seria diverso da própria lógica geral daquilo que ele faz, havendo aí uma tensão entre motivação individual e processo social público, mas a "vocação" representaria justamente esse momento de engrenagem de duas esferas sociais diversas.

Adorno daria sequência à "trajetória" dessa "análise da modernidade" a partir de um outro contexto, em que tal engrenagem tornou-se tão mais difícil quanto menos espaço subsiste para a formação de fato de individualidades e, portanto, de motivações subjetivas. Nesse sentido, a própria noção de uma "razão prática" entra em crise, na medida em que se torna mais difícil a concatenação entre os momentos das práticas racionalizadas, do universal, e do desejo e da motivação para ação de cada sujeito.

Teríamos, então, um contexto em que o tênue equilíbrio entre esferas sociais distintas com formas diversas teria deixado de existir. Não seria mais possível, assim, falar de uma esfera privada efetivamente autônoma da pública de maneira que ela pudesse dar subsistência a um tipo específico de individualidade que daria

subsistência a motivações efetivamente individuais. É nesse sentido, que indica também a maneira como Bernstein entende o diagnóstico adorniano da totalidade social, que o comentador buscará entender a construção da noção de fidelidade em "Constanze".

Tendo em vista esse contexto nada alentador, Bernstein enxerga no aforismo uma exposição das dificuldades de estabelecer-se com firmeza uma noção de fidelidade crítica à sociedade contemporânea. Curiosamente, não apenas a leitura do americano destoa amplamente daquela de Porschlegel, mas indica como Adorno seria crítico exatamente da posição que este comentador atribui a ele. Primeiramente, ele estabelece que o objetivo desse tipo de procedimento seria o de

localizar os rudimentos categóricos da verdadeira moral nas práticas da vida privada, como se nessa esfera segura e protegida aquilo que antes constituiu a moralidade em si vivesse uma sombria vida após a morte, afirmativa, mas vagamente projetando o que a moralidade poderia ser, o que uma vida moral poderia significar (Ibid, p. 46).

Assim, seria o caso da afirmação da sobrevivência da autonomia da esfera privada, ainda que parcamente, com relação à esfera pública na contemporaneidade. Tal perspectiva, afirma Bernstein, apoia-se na crença de que a vivência privada, onde a princípio, ao contrário da pública, ainda haveria laços de afeto, é o que daria sustentação concreta a uma moralidade que transcenderia a lógica instrumental dos fins em favor do reconhecimento e da preocupação com o outro. E, por isso, ela carregaria em si a possibilidade de uma outra moralidade, crítica àquela regente na vida pública. Nesse sentido, esse tipo de posição defenderia que, por exemplo, agir contrariamente ao interesse próprio, que apareceria como "difícil e sem sentido"

fora da esfera privada, "parece acontecer quase naturalmente e espontaneamente" dentro dela³⁰.

No entanto, nos lembra Bernstein, na mesma medida em que se esquece como mesmo tais comportamentos não têm nada de "espontâneo", sendo antes aprendidos, esquece-se justamente o quanto a própria esfera privada é social, isto é, ela carrega uma forma socialmente compartilhada que lhe dá ordenamento. É exatamente essa a crítica que Porschlegel enxerga nesse tipo de posição: ao buscar na esfera privada uma oposição absoluta à pública, deixa-se de refletir sua própria formação, o quanto, portanto, ela não tem nada de espontânea. Apesar da concordância crítica com relação a essa posição entre os comentaristas, Bernstein discorda do alemão no sentido de que Adorno seria partidário dela. Ao contrário, sua leitura de "Constanze" buscará indicar que o filósofo alemão "é menos que otimista sobre a possibilidade de encontrar modelos de uma vida moral não deformada na esfera íntima" (Ibid, p. 48).

Para o comentarista americano, ainda que a noção de totalidade social não implique a completa impossibilidade de momentos "humanos", como ele diz, na vida dos sujeitos, isto é, momentos que escapam à lógica social geral, é exatamente pela raridade desses momentos que eles se tornam "refúgios", o que acaba por deformá-los. Nesse sentido, para Bernstein, a complexidade da posição de Adorno se dá justamente nessa tensão entre a existência de momentos "humanos" e sua imediata deformação por converterem-se em refúgios: o mal da totalidade social não estaria no completo impedimento de qualquer tipo de prazer ou felicidade, mas antes na sua capacidade monstruosa de imediatamente devorá-los assim que eles acontecem. Entendamos como o comentarista vê essa tensão no aforismo.

Em primeiro lugar, para ele, Adorno enxerga na "insistência burguesa" na espontaneidade do amor não uma pura ilusão a ser criticada e abandonada, mas antes, como mencionamos acima, um esforço de ordenamento das coisas que, se

³⁰ Cf. Ibid, p. 47.

não é completamente verdadeiro, possuiria, no entanto, um momento de verdade. Essa ideia de espontaneidade não seria gratuita, pura ilusão, mas antes corresponderia a alguma verdade do fenômeno de que se fala. Nesse sentido, Bernstein afirma que:

Para nós, o caráter involuntário do amor modela uma passividade ética, a sensação de que nossas respostas aos outros pode ser despertada por eles, e que seu ser único, insubstituível é suficiente para engendrar uma resposta totalmente particular de nós. A passividade captura um aspecto de objetividade ética na medida que ela sinaliza uma fidelidade ao *objeto* como oposta às necessidades, anseios e desejos do Eu ou a alguma norma ideal extrínseca; então, é uma fidelidade que vem não de nós, mas das reivindicações do outro. Em sua imediação e sentimento, o amor apresenta objetividade ética - nossa preocupação pelo bem-estar, pelos interesses e florescer do amado - como subjetividade aumentada, nossa mais profunda preocupação como fluindo da puro "isto" ("thisness") do amado. Para Adorno, esse é o momento de verdade ética na ideia burguesa de amor (Ibid, p. 49).

Ou seja, para Adorno, de acordo com Bernstein, se é possível falar de algum tipo de valor da experiência amorosa, ela não seria de forma alguma romântica ou irracionalista, como que desconectada do mundo a que se opõe; muito pelo contrário, o sentido de seu valor se dá justamente na maneira como torce a lógica desse mundo, na medida em que sua "imediação" representaria não uma pureza abstrata, mas antes algum tipo de superação de uma formação individualista do sujeito, concentrada nas "necessidades, anseios e desejos do Eu", a partir de uma "norma ideal extrínseca". Em outras palavras, uma indicação decisiva da leitura de Bernstein, e aqui em consonância com o que elaboramos anteriormente em termos de um tensionamento crítico entre duas formas, é a de que o acontecimento, ainda que raro, daquilo que ele chama de momentos "humanos" e, no caso, do apaixonar-se, só pode sê-lo, só é vivenciado como algo bom, porque é capaz de concretamente torcer uma estruturação socialmente compartilhada da organização da experiência.

Ou seja, Adorno enxergaria a noção de fidelidade burguesa como sustentada por uma experiência cuja forma difere concretamente daquela da totalidade social, isto é, supera as limitações específicas a ela. Nesse sentido, trata-se de uma experiência, diz Bernstein, em que o objeto, ou o "outro", não é reduzido à instanciação de um universal, ao contrário, apresenta-se como "único" e "insubstituível". Ele deixa de ser um material passivo e inerte a ser reduzido e manipulado instrumentalmente, passando a ter "reivindicações" próprias e produzindo, ao contrário, um estado de passividade naquele que se apaixona. Aquela estado em que o sujeito se vê sempre impelido a continuamente classificar o mundo, a subsumir todo objeto a classificações gerais, é suspenso e, com isso, com a suspensão dessa atividade classificadora, instaura-se um tipo de passividade no sujeito, como se algo agisse sobre ele, escapando dessas classificações pré-estabelecidas.

Com isso, segundo Bernstein, para Adorno, nesse momento, a relação do sujeito para com o objeto transforma-se na medida em que ela passa a ser pautada por essa abertura a ele, impossível antes quando ela se encontrava fechada numa estrutura classificatória já dada. Assim, haveria aí uma "objetividade ética" no sentido de que essa abertura caracterizaria uma "fidelidade" de fato ao objeto, que, anteriormente, se escondia por detrás de conceitos instrumentais. Abertura essa que, ao contrário da repressão da subjetividade do indivíduo demandada pela lógica instrumental, representa também uma "subjetividade aumentada", uma atividade que, "involuntária", encontra-se com uma passividade, sendo-se fiel na medida em que se encontra aberta ao objeto.

Este seria o "momento de verdade" da fidelidade burguesa, aquilo que ela busca salvaguardar, reproduzir e desdobrar. No entanto, ela não seria capaz de dar conta dessa tarefa, de maneira que, para Bernstein, não apenas Adorno não romantizaria a experiência amorosa na medida em que ele a concebe concretamente em sua tensão com uma forma social predominante, mas também,

então, em que enxerga os efeitos que tal predominância possuem para tal experiência: ela se torna um refúgio, o que não a deixaria intacta.

Dessa maneira, para o comentador, a construção do aforismo se dá na tensão entre, de um lado, a tentativa de manter viva essa "objetividade ética" ligada à experiência amorosa e, de outro, as pressões sociais que a levariam a desaparecer. Estas apareceriam, aqui, como aquela "pré-formação dos impulsos sexuais", isto é, como a formação do sujeito no sentido de passar rapidamente por cada objeto, sem ser capaz de permanecer nele. Essa tensão tornaria aquela experiência amorosa de abertura ao objeto um refúgio na medida em que seu caráter involuntário poderia perder-se numa outra forma de involuntariedade, aquela em que o sujeito é simplesmente determinado de certa forma a se fechar para o objeto:

A fidelidade é a vontade consciente da relação involuntária, mesmo quando ela deixa de ser involuntária. Amor sem fidelidade torna-se um jogo de puro acaso: "Passivo sem sabê-lo, ele vai registrando os números da roleta dos interesses". Uma passividade pura ou como princípio tornaria o amor não-ético, com as demandas ou reivindicações do sentimento, através exatamente de sua aleatoriedade, minando as demandas do objeto que se revelam através dele. / [...] A vontade da fidelidade contradiz explicitamente o bem presumido da involuntariedade do amor; mas esse bem é traído ainda mais pela falta de uma vontade. Não há caminho direto aqui" (Ibid, p. 49/51)

Ou seja, na medida em que tal experiência de uma abertura ao objeto torna-se tão rara sob a totalidade social, de maneira a não possuir, como indicamos acima, uma sustentação social imediata, um espaço que partilhe com ela uma mesma forma e possa, assim, reforçá-la, tal experiência torna-se um refúgio, um momento ao qual o sujeito tenta agarrar-se para salvaguardá-lo. Em outras palavras, ela se torna um refúgio justamente porque tão rara, porque diversa da forma de experiência que

tendencialmente acontece sob a totalidade social. No momento de sua ocorrência, frente à sua raridade, o sujeito passa a desejar sua repetição, seu desdobramento, sua reprodução, ao mesmo tempo que pressente sua perda, que ela será uma diferença rapidamente dissolvida no curso comum do dia-a-dia.

É esse esforço quase desesperado - e Bernstein nota esse desespero na indicação de Adorno de sua reversão extrema em obsessão - que daria sustentação ao conceito burguês de fidelidade. Ele representaria a busca por repetir aquela abertura ao objeto da experiência de apaixonar-se e, nesse sentido, determina a insistência do indivíduo num mesmo par romântico. De acordo com o comentador, Adorno veria aí, nessa tentativa de reproduzir uma forma de fidelidade ao objeto, algo de maior valor do que o dito entregar-se ao sentimento aleatório, que representaria a abdicação do exercício da vontade. É nesse sentido que o objeto seria "traído ainda mais" nessa segunda opção do que através do conceito de fidelidade.

Consideremos, agora, por fim, a última frase da passagem citada, de que "não há caminho direto aqui". Isso se refere à situação em que mesmo aquela que seria, segundo Bernstein, a melhor opção para Adorno, a da fidelidade, ainda assim apresenta-se como problemática. Não se trata aqui apenas de toda a estrutura repressiva historicamente construída em torno dessa noção que, como indica o comentador, logo a seguir, tratando de outros aforismos, pesou sobre a mulher obrigada a manter-se em um matrimônio violento e infeliz. A própria construção da noção de fidelidade seria problemática nessa tensão contraditória de uma involuntariedade voluntária.

A questão que se coloca aqui, seguindo tal leitura do aforismo e devidamente indicada pelo próprio comentador, é a de que tipo de pensamento moral segue-se dessa situação em que se deve escolher, entre duas opções, aquela que seria um pouco menos ruim. Ele reconhece como esse tipo de diagnóstico pode levar o leitor a desejar recusá-lo, uma vez que parece praticamente fechar

qualquer via para uma saída mais promissora, menos resignada. O caminho que ele toma em sua interpretação é o de buscar fundamentar a posição de Adorno como racional, como devidamente justificada, ao invés de um exagero pessimista. E, para tanto, ele passa a tentar relacioná-la com outras obras de pensamento moral contemporâneo, tentando apresentar os mesmos problemas que moveriam o filósofo alemão "em termos diferentes daqueles em que ele estaria inclinado a enquadrar os problemas com os quais lidava"³¹.

Essa posição tem duas implicações importantes para nós: em primeiro lugar, entende a *Minima Moralia* como um livro "aporético", termo que Bernstein mesmo usa repetidamente. Ou seja, para ele, os aforismos, no limite, apontariam a completa desintegração do pensamento moral na contemporaneidade, com o sujeito encontrando-se constantemente sem saída em seu dia-a-dia, tendo de ir optando por alguma que lhe pareça menos ruim. E, em segundo lugar, ao buscar identificar esse mesmo elemento aporético em outras reflexões contemporâneas esquecendo-se da forma como Adorno as apresenta, no fim, acaba-se deixando de lado a conexão entre forma de elaboração do texto e seus conteúdos, ou, ainda, acaba-se reforçando-se a ideia de que o aforismo produziria confusão na apresentação de noções que poderiam ser mais facilmente compreendidas através de outras formas de apresentação. Em outras palavras, é como se Bernstein objetivasse defender um caráter aporético do pensamento de Adorno através da exclusão de suas elaborações formais, pois estas seriam as responsáveis por tornar tal caráter estranho ou recusável para seus leitores.

Busquemos desenvolver, agora, então, nossa leitura do aforismo, tendo em vista tanto o que elaboramos nos capítulos anteriores quanto as duas interpretações dele que acabamos de apresentar.

3) Duas fidelidades

³¹ Cf. *ibid*, p. 58.

Iniciemos nossa leitura a partir da última frase do aforismo: "O comando à fidelidade que a sociedade emite é meio para a ausência de liberdade, mas apenas através da fidelidade que a liberdade alcança a insubordinação contra o comando da sociedade". Como dar sentido a esse aparente paradoxo da passagem: se a fidelidade é comandada pela sociedade como é possível que ela represente "insubordinação" contra tal comando? Se ela é falta de liberdade, como "apenas através dela" que esta pode ser alcançada?

Sem dúvida, é nesse tipo de torção estranha que acusações a Adorno de irracionalismo ganham sustentação. Para um leitor como Pornschlegel, trata-se aqui apenas de um jogo de palavras, de uma afirmação do paradoxo em si como se ele pudesse ser magicamente superado: de onde, afinal, sairia tal liberdade, se só há aí falta de liberdade? Seria o caso, portanto, para o comentador alemão, de um elemento irracional, aqui ligado ao fenômeno amoroso, que seria capaz de romper a estrutura social violenta, irracional justamente na medida em que não seria indicada a maneira concreta como ele faria isso: o paradoxo da passagem, acreditamos, é para esse tipo de leitura um sinal da esperança de que algo venha de fora para magicamente dissolvê-lo.

Ao mesmo tempo, também a leitura de Bernstein se alimenta disso: para ele, não se trata exatamente, porém, de um paradoxo, mas de uma opção pelo menos ruim. Ao contrário de Pornschlegel, ele veria aí uma indicação da consciência de Adorno do quanto não haveria tal elemento mágico redentor, mas antes como a própria noção de fidelidade seria marcada pela determinação social. No entanto, seu momento de verdade, a insistência sobre um objeto que busca copiar a abertura a ele que o fenômeno da paixão suscita, tal momento de verdade tornaria essa via menos ruim do que outras e, por isso mesmo, portando esse valor, ainda que tornado refúgio, a fidelidade representaria uma possibilidade de saída, ainda que pequena.

Interessantemente, olhando mais a fundo, apesar das diferenças, essa passagem indica uma semelhança entre as duas leituras, um ponto de conversão ou de articulação entre elas. Afinal, se a fidelidade burguesa, segundo escreve Bernstein, para Adorno seria um pouco mais verdadeira do que o dito largar-se sem vontade para os sentimentos, pois possuiria um momento de verdade, isso não significa, também, que ela possuiria um momento de falsidade? Ou seja, não significa que, ao tentar salvaguardar a forma daquela experiência amorosa aberta ao objeto, ao mesmo tempo que a valoriza e busca, também a distorce, produzindo um princípio de ação de insistir num mesmo objeto que força o sujeito a tornar-se, mais uma vez, ativo naquele sentido classificatório? O objeto sobre o qual se deve insistir não passa a ser apenas um objeto sobre o qual se *deve* insistir para seguir o princípio geral da fidelidade, de maneira que, nessa ação, fecha-se para o objeto ao invés de abrir-se a ele? Nesse sentido, de que maneira se pode dizer que a fidelidade burguesa é um pouco mais verdadeira? Ela, em sua mesma valorização da experiência amorosa, não destrói sua força crítica ao tentar traduzi-la num princípio?

Com isso, uma valorização da fidelidade burguesa em si, nesses termos, parece gratuita, uma vez que não fica claro como sua prática poderia concretamente indicar um caminho socialmente crítico de fato a uma prática alternativa. Sem essa concretude, uma valorização desse tipo torna-se aleatória para leitores como Pornschlegel, que se lembrarão de toda a violência imbuída nessas práticas sociais e pensarão Adorno como um romântico que se esquece dela, elogiando-as inocentemente. Por isso, a nosso ver, a única maneira de salvaguardar o aforismo de Adorno da crítica de irracionalismo é provendo, justamente, o contrário: é demonstrando como ele elabora em seu texto uma alternativa concreta ao mundo que critica, de forma alguma romântica ou resignada.

A única maneira de fazê-lo, portanto, partindo dessa última frase do aforismo, é identificar uma via em que o paradoxo aí aparentemente presente dissolva-se.

Para nós, isso se dá no sentido de que na frase não se trata apenas da fidelidade burguesa, mas de dois tipos diversos de fidelidade: sim, a versão burguesa é um caminho para a ausência de liberdade, mas haveria uma outra que teria êxito onde a primeira falha e que representaria, de fato, uma possibilidade de liberdade.

Mas por que, então, nenhuma das duas leituras recorre a essa outra ideia de fidelidade? O problema, a nosso ver, mais uma vez, é que a determinação desta forma alternativa de fidelidade não é abordada diretamente no aforismo, mas antes ocorre nele, em sua forma de estruturação e a experiência de leitura conectada a ela. Mais uma vez, porém, nos encontramos no mesmo problema interpretativo geral que temos trabalhado desde o primeiro capítulo: tratando-se de um conteúdo não denotativo ligado a uma concretude da experiência de leitura, a reflexão sobre ele depende da presença ou não desta.

A segunda ocorrência do termo fidelidade, a nosso ver, refere-se a uma forma alternativa de fidelidade que potencialmente ocorre na leitura do aforismo ou que, pelo menos, este luta para produzir. Sem essa referência, isto é, no caso de o aforismo não ter sucesso na produção dessa experiência de leitura "fiel", essa segunda ocorrência fica sem referência, ou antes, precisa encontrá-la em outro lugar. A única opção disponível, justamente, é pensar que Adorno insiste no mesmo conceito burguês de fidelidade, já que não haveria qualquer outra possibilidade de referência para o termo.

Mais uma vez, encontramos-nos na dificuldade interpretativa levantada por Düttmann: o que fazer para explicar a experiência de leitura do aforismo, para explicar a graça da piada? Se a via tomada pelo comentador é de tentar replicar a forma aforística de Adorno, buscando ensejar essa mesma experiência de leitura mutuamente embrenhada nas reflexões do texto, frente ao risco de falharmos e produzirmos um texto truncado e obscuro, tomaremos outro caminho. Tentaremos indicar a presença dessa experiência como uma sombra, sem a qual a leitura do aforismo toma forma completamente diferente.

Foi exatamente isso que fizemos até aqui: se não aceitamos por completo as leituras do aforismo apresentadas, podemos indicar o que seria necessário para que uma outra leitura fosse possível que superasse as limitações dessas versões do aforismo de Adorno que surgem em cada interpretação. Se não buscaremos reproduzir a experiência de leitura do aforismo, podemos indicar, porém, de que maneira é necessário pressupô-la para que a construção deste não pareça aleatória ou gratuita. Busquemos agora, então, identificar de que maneira seria necessário pensar a estruturação de "Constanze" para que tal experiência fosse possível.

4) A fidelidade burguesa

Retomemos, aqui, a noção trazida por Martin Jay da relação entre a construção de constelações e a crítica da hierarquia sistemática por Adorno. O estabelecimento de hierarquias pressupõe que certos elementos, por exemplo, de um objeto são mais verdadeiros ou relevantes do que outros, o que pressupõe, por sua vez, algum tipo de acesso a uma verdade essencial dele: ao estabelecer-se que A é mais relevante do que B tendo em vista o conhecimento de um objeto, afirmar-se que A está mais próximo da verdade desse objeto do que B, a qual nesse mesmo movimento é determinada como a *verdade* desse objeto. Perde-se de vista, com isso, como a própria determinação dessa verdade como essência do objeto o molda de maneira a A parecer mais verdadeiro do que B e, com isso, petrifica-se o objeto nesse esquema, impedindo a variação de perspectivas sobre ele.

A constituição de constelações, ao contrário, produz uma desconstrução dessa hierarquização, na medida em que cada perspectiva sobre o objeto é posta lado a lado de maneira a se iluminarem mutuamente. Isso significa não um relativismo do respeito a cada posição como isolada em si, mas antes o apontamento do campo de forças que dá base a elas, que lhes dá sustentação. Uma posição reverte-se na outra ou compartilha com a outra uma identidade que é escondida por essa hierarquização, como no caso, por exemplo do aforismo

analisado no capítulo anterior, em que tanto o princípio de explicitação quanto o da afirmação de verdades imediatas, para além de sua oposição, compartilhavam uma mesma identidade e também mesmas aspirações.

Nesse sentido, torna-se problemática a ideia de Bernstein de que a fidelidade burguesa seria menos ruim, de que "trairia menos" do que a entrega de si à aleatoriedade do sentimento, na medida justamente em que se promove, aí, uma hierarquização. Sim, sem dúvida, pode-se falar de um momento de verdade do conceito burguês de fidelidade, como o comentador tenta compreendê-lo. No entanto, o mesmo pode ser dito do entregar-se aos sentimentos imediatos: não seria essa entrega uma tentativa também de encarnar e copiar a dita involuntariedade do fenômeno amoroso? E, ao tornar essa entrega uma decisão, não estaria o sujeito também transformando tal espontaneidade em princípio que obriga o exercício da vontade, uma vez que se trata de uma decisão?

Decisivamente, retomemos aqui a argumentação de Norberg, sobre a maneira como aforismo faz o leitor reviver uma experiência social de ter de decidir entre opções dadas para, então, ao fazer falhar cada uma delas, justamente por isso possibilitar um afastamento dessa estrutura mesma de escolha de opções. Tratando do aforismo 86, "Hänschen klein" ("Caindo no mundo", ou, em tradução literal, "Pequeno Hanszinho"), Norberg afirma que:

o aforismo percorre os movimentos de analisar alternativas sem permitir nenhuma resolução. Apesar das repetidas referências à "escolha", no fim das contas não há, na verdade, nenhuma, pois toda ação e atitude é "errada" (NORBERG, 2011, p. 407).

No entanto, como indicamos no Capítulo 1, essa estrutura, que dá forma aos aforismos em geral, não implica, para Norberg, uma pura resignação do simples apontamento da falta de saídas: ao contrário, com ele advém ao sujeito consciência da própria forma social que lhe estrutura e, com isso, torna-se possível criticá-la.

Nesse sentido, ao tratar a fidelidade burguesa como "menos ruim", Bernstein replicaria a estrutura da escolha dentro do mundo dado imediatamente, dentro da totalidade social, como se dentro da dita "vida falsa", fosse possível encontrar algo menos falso, menos violento, menos danoso. Mas se a própria estrutura de escolhas é marca dessa vida falsa, então, mais uma vez, parece paradoxal insistir numa via "menos ruim". Seguindo as linhas gerais indicadas por Norberg, assim, podemos entender a formação do aforismo em termos da apresentação de opções opostas que replicam ao sujeito a necessidade da escolha, a qual, porém, falha, justamente porque não se permite aí eleger uma via menos ruim, porque ambas padecem do mesmo mal que se quer superar, porque entre elas há justamente essa identidade. Nesse sentido, tanto fidelidade burguesa quanto a dita entrega à aleatoriedade dos sentimentos, não apenas falhariam naquilo que objetivam, mas o fazem de maneira a revelar uma identidade entre ambas para além de sua oposição.

O aforismo começa, assim, com o estabelecimento da noção de fidelidade através da oposição entre, de um lado, espontaneidade, pureza e imediação ("sem mais") e, de outro, seu contrário, o "esforço da vontade", ambos os pólos pertencendo à mesma "sociedade burguesa". Fundamentalmente, essa noção de fidelidade representa uma exceção, pois só aí não haveria "insistência" no "esforço da vontade", e, mais ainda, estaria baseada numa "nostalgia". Este último termo é decisivo, na medida em que indicada o desejo por algo que passou, não mais dado imediatamente. É essa a referência a uma experiência mais "humana", como diz Bernstein, uma experiência que lembraria a "dispensa do trabalho", e que a ideia de fidelidade, portanto, buscaria resgatar, consistindo aí seu momento de verdade: as noções de espontaneidade, pureza e imediação buscam remeter a algo que efetivamente tomou forma nessa experiência perdida e que se busca recuperar.

No entanto, tem-se logo a seguir seu momento de falsidade: "erigir sem mais a verdade em meio à falsidade universal", invertendo "aquela nessa". Não se trata aqui, diz Adorno, simplesmente da manipulação dessa nostalgia em favor do

"império do interesse": a alusão permite uma série de referências, dentre as quais, por exemplo, a construção de narrativas na literatura ou no cinema que insistem nesse sentimento como efetivamente autônomo, bem fundamentado, como no caso daqueles "escrevinhadores de romances" da Dedicatória, que se enganam sobre a vida que não mais existe, que, aqui, dão "testemunho de uma humanidade inexistente", como é dito em "Constanze"

Não se trata simplesmente dessa manipulação, é claro, não porque ela seja desimportante - é, afinal, parte do mecanismo que mais à frente "preforma o impulso sexual" -, e nada, como afirmamos, em Adorno é desimportante - tudo, elaborado e analisado adequadamente, é potencialmente uma porta de entrada à crítica da totalidade social. Não se trata disso, pois neste aforismo Adorno quer permanecer na dita esfera privada, justamente para que possa dissolvê-la sob os olhos do leitor: não é o caso apenas de mecanismos da dita esfera pública agirem contra os interesses privados, mas antes que esta mesma inexistente como uma esfera autônoma, ainda que a própria ideia de fidelidade burguesa queira insistir no contrário.

Assim, a noção de fidelidade trai aquele sentimento do qual se tem nostalgia, o converte naquilo que quer superar, verdade em falsidade, na medida em que transforma a "espontaneidade do amor" em "princípio". E por que isso ocorre? Justamente porque não há nenhuma esfera socialmente dada que, operando sob a mesma forma que aquela que deu formação à experiência do sentimento, possa continuar a lhe dar sustentação. Ao contrário, essa espontaneidade, exceção na "sociedade burguesa", é algo que facilmente se perde, nostálgica e rara, e, por isso, o sujeito corre para tentar salvaguardá-la: não é possível um "enclave pacífico", mas apenas "resistência consciente".

Eis aqui um outro momento de verdade da fidelidade burguesa: a tentativa de conversão do sentimento amoroso de ser tomado pelo objeto em princípio é expressão do fato de que, no fundo, se sabe que não há socialmente nenhuma base

dada para que ele continue acontecendo por si só. Ou seja, de que, ao contrário, assim como na viagem de carro em que a natureza é reduzida a quadros repetidos de natureza ou a fala deve adequar-se repetindo mecanicamente formas de expressão, a totalidade social encarna em si a tendência de um fechamento à particularidade do objeto, que, tornando-se uma mera instanciação de um universal, é em si dispensável em sua igualdade a qualquer outro, não sendo, nesse sentido, possível uma fascinação por um objeto específico, dado que nenhum, nesse quadro, possui uma especificidade qualquer. Por isso mesmo, a tentativa de salvaguardar essa abertura e, concomitante com ela, a especificidade e a fascinação do objeto, passa a representar uma "resistência", uma luta contra as tendências sociais hegemônicas.

O problema é como fazer tal resistência. Isso porque tentar tornar aquela experiência amorosa um princípio para ação coloca o sujeito numa contradição: agir onde imagina que não deva agir, pensar onde imagina que não deva pensar, esforçar-se onde imagina que não deveria haver esforço. A necessidade de "julgamento" contradiria, justamente, a ausência dele, que o sujeito burguês pressupõe na mesma experiência que quer proteger. Ele sente que deve insistir nesse sentimento, pois sabe que as tendências sociais se opõem a ele. Por isso mesmo, deve enganar-se sobre o caráter de princípio da fidelidade, deve naturalizá-lo: "o amor jamais é natural o bastante" justamente porque a cada momento que ele é afirmado como fidelidade, há afirmação onde se crê que não deveria haver, a qual deve ser reprimida da consciência do sujeito para que ele possa acreditar na espontaneidade de sua própria fidelidade: mais uma vez, a vida "esconde-se", esconde-se que "não há mais vida", não há tão simplesmente aquela espontaneidade que se imagina haver na experiência amorosa.

O caráter repressivo do funcionamento desse conceito, seu momento de falsidade, sua falha em pensar aquela "resistência consciente", se dá justamente nessa contínua tensão entre realizar uma atividade, em obrigar-se a se concentrar

num objeto, a manter-se fascinado e apaixonado por ele, mesmo quando, ao contrário, sabe-se que essa abertura é tão rara. Ou, exatamente, esconde-se que se sabe que ela é tão rara: contraditoriamente, busca-se naturalizá-la como algo desprovido de esforço que ocorreria normalmente justamente quando seu valor se dá em sua raridade. Aquele sentimento original, tornado "mediado em si mesmo", transformado em princípio, é forçadamente buscado sem fim, numa "contrapressão obstinada". Objetiva-se a todo tempo simular uma abertura ao objeto, onde, por isso mesmo, não há mais abertura nenhuma, já que este se torna apenas um objeto ao qual se deve dedicar simulando aquela experiência amorosa nostálgica. Essa obstinação no exercício da fidelidade enquanto princípio remete assim à angústia do momento em que a explicitação é interrompida e mostra-se limitada, ao medo do silêncio que quebra a conversa e lembra a falha desta em realmente exprimir o que se quer, como nos exemplos do capítulo anterior. Há que se explicitar e falar sem parar, ou, neste caso, forçosamente encantar-se continuamente pelo objeto ao qual se diz fiel: há que se agarrar "firmemente no amor".

Adorno, a seguir, introduzirá uma outra via, concorrente a essa da fidelidade: aquela da entrega de si à aleatoriedade dos sentimentos. O critério de orientação dessa oposição é o da "duração" e não por acaso: como havíamos já referido, a insistência sobre um objeto busca simular seu caráter especial, único, justamente em contraposição à burocracia do "trabalho" em que nada é particular ou único, sendo por isso mesmo dispensável. A fidelidade burguesa constrói-se também contra essa descartabilidade do objeto e, ao tentar fazê-lo, tem aí outro momento de verdade. Ela falha, no entanto, em efetivamente salvaguardar o amado dessa dispensabilidade no momento em que ele é tornado objeto que o sujeito "amante" deve manipular a partir do princípio da fidelidade: agir de forma a simular espontaneidade, involuntariedade, fascinação, onde, por essa simulação mesma, não há.

Mesmo nessa falha, porém, seu momento de verdade indica a tentativa de superação daquelas tendências hegemônicas que se opõem ao sentimento amoroso de abertura ao amado inclusive na esfera privada: os próprios "impulsos sexuais" são preformados no sentido dessa descartabilidade, de maneira que "ora esta pessoa ora aquela" aparece "espontaneamente como atraente". Decisivamente, Adorno insere aqui este termo, "espontaneamente": há uma preformação do desejo do indivíduo, no mais "recôndito" da "existência individual", com a sociedade sendo a própria "substância" do indivíduo, como indicamos no começo do capítulo anterior, justamente no sentido de que tal processamento contínuo da realidade que torna objetos intercambiáveis entre si, pois meras instanciações de um mesmo universal, tal processamento, tal forma é o que dá formação ao sujeito. Em outras palavras, essa outra opção, essa via concorrente à fidelidade, Adorno alude, não deixa também de ser uma tentativa de agir segundo o que seria "espontâneo", "puro", "natural": agir mecanicamente tomando e descartando continuamente objetos.

Assim, a duração torna-se um critério de verdade para a formação do conceito de fidelidade justamente na medida em que se quer superar essa forma socialmente predominante que produz a descartabilidade do objeto, o fechamento do sujeito para o exterior. A insistência duradoura sobre um mesmo objeto é sentida como "resistência", pois a sociedade é tomada como troca irrefreável de objetos, com sua "gravidade" movendo os sujeitos nessa direção. Por isso mesmo, para aquele sujeito que deposita suas esperanças na fidelidade, e que, por isso, deve reprimir seu momento de princípio que nega a própria espontaneidade que se quer produzir, para esse sujeito mesmo a "obsessão" é uma melhor opção do que o se entregar para a variação dos sentimentos, na medida em que, pelo menos, haveria uma insistência, aí, sobre o mesmo objeto.

No fim das contas, a tensão entre fidelidade e a entrega à variação dos objetos de desejo, com a insistência sobre um mesmo objeto da primeira em busca

de espontaneidade, indica a maneira como essa mesma busca pela segunda é falsa: o desejo nada tem de natural, de "espontaneidade irrefletida", sendo preformado, sendo idêntico à violência da dispensa dos objetos do mundo do "trabalho". O indivíduo aí é "passivo" não da maneira como gostaria de sê-lo: ele gostaria de ser aberto a uma naturalidade, passivo na medida em que seria determinado por algo natural, não mecânico ou social, quando, ao contrário, é, na verdade, passivo justamente nessa determinação da totalidade social.

Até aqui, talvez fosse efetivamente possível pensar o aforismo como mais inclinado a favorecer a fidelidade burguesa contra a entrega à variação do desejo, como o faz Bernstein. Mas, então, mais uma vez, chegamos à frase final do texto: "O comando à fidelidade que a sociedade emite é meio para a ausência de liberdade". Sem dúvida, é compreensível pensar que Adorno estaria pondo na balança duas opções para escolher entre a menos ruim: ele começaria com a fidelidade burguesa, apresentaria uma alternativa, a qual critica veementemente, e termina o texto insistindo que "apenas através da fidelidade que a liberdade alcança a insubordinação contra o comando da sociedade". No entanto, como buscamos expor, continuamente a opção da fidelidade burguesa é ameaçada pela mesma submissão ao "comando da sociedade" que, no fim, torna a opção alternativa a ela, a entrega à aleatoriedade dos sentimentos, inadmissível: buscar uma espontaneidade através de um princípio que, por isso mesmo, a nega.

Sem dúvida, com isso, a crítica de ser joguete da sociedade pode ser feita à fidelidade amorosa pela opção concorrente: a insistência mecânica sobre um objeto diferencia-se em sua duração da entrega à variação de objetos, mas nem por isso deixa de ser *mecânica*. É justamente contra tal mecanicidade que a entrega de si à variação constante de objeto desejado mira, como se tal variação fosse mais natural e, por isso mesmo, mais espontânea. Por isso mesmo, ela se pressupõe mais "sincera" do que a fidelidade burguesa: esta aparece, aqui, antes como um contrato forçado frente à variação constante da paixão. Nesse sentido, o julgamento

a partir do critério da duração inverte-se: é a fidelidade que seria falsa na medida em que a longa duração seria expressão da demanda por consistência do agir através do princípio, demandado pelo trabalho ordenado, pela explicitação contínua e a fala organizada, tornando-se a variação mesma, a não duração, uma forma de rebeldia contra a sociedade.

É justamente esse caminho espelhado que Adorno toma no aforismo 49, "Moral e ordem do tempo", ao começar indicando como a noção de exclusividade amorosa depende de uma "ordem abstrata do tempo", tornando a primeira pessoa amada especial em favor de uma outra por quem também o sujeito se apaixona, apenas porque essa primeira pessoa foi conhecida, exatamente, temporalmente em primeiro lugar. Não há nada mais de especial nela nessa tensão entre dois amores do que essa antecedência temporal, o que torna o "estar disponível" "algo de inteiramente acidental". Por isso mesmo, como indicamos acima, a fidelidade amorosa como princípio representa a perda da abertura ao objeto que se quer salvar: o amado torna-se uma propriedade a ser mantida *enquanto* "amado", uma propriedade sobre a qual se deve esforçar-se para simular fascinação, de maneira que, por isso mesmo, "uma vez convertida plenamente em propriedade, a pessoa querida na realidade nem mais é olhada".

A necessidade da fidelidade como princípio, a demanda por insistência sobre um mesmo objeto é continuamente acompanhada do perigo do "dito" de que "são todos eles simples seres humanos afinal, e não importa tanto quem é quem". Por isso mesmo, falando de uma afeição que efetivamente fosse capaz de salvar aquela abertura ao objeto, Adorno conclui o aforismo 49 dizendo que tal afeição "não precisaria temer a infidelidade, porque estaria livre da falta de fidelidade". Ou seja, o próprio conceito de fidelidade é continuamente acompanhado do medo da infidelidade justamente porque ele é incapaz de efetivamente produzir aquela fidelidade ao objeto que tanto busca, assim como a explicitação teme continuamente o não explicitável e a fala, o silêncio.

Com isso, a despeito da afirmação da identidade entre as duas opções confrontadas em "Constanze", a qual macula ambas como igualmente falhas, como igualmente pertencentes à mesma totalidade social de que buscam escapar, a despeito dessa afirmação, abre-se a referência para uma outra fidelidade, uma que represente efetivamente abertura ao objeto. Busquemos analisar agora, então, a sustentação dessa referência, aquilo que chamamos até aqui de experiência de leitura ligada a uma experiência subjetiva da sociedade, tendo em vista a estruturação do aforismo.

5) Familiaridade e estranhamento

A apresentação de duas alternativas de conceituação da fidelidade à dita espontaneidade do fenômeno amoroso, então, articula-se em torno do critério da duração: num caso, trata-se da continuidade desta através da insistência sobre um mesmo objeto contra a variação instantânea de objetos amados, enquanto, em outro, da valorização do instante particular de cada objeto contra uma continuidade que seria vista como forçada. Constitui-se uma oposição absoluta em que, exclusivamente, ou a particularidade do instante ou a continuidade de uma duração são enfatizados como vias de fidelidade à experiência amorosa.

Dessa maneira, a construção dessa oposição convida o leitor a engajar-se nela, de maneira a confrontar as alternativas. O caráter alusivo das frases de Adorno, a nosso ver, é aqui decisivo. Como indicamos logo acima, por exemplo, ao tratar da manipulação da nostalgia do sentimento amoroso em favor do "império do interesse", uma opção de identificação da referência de Adorno é a construção de filmes ou livros que reafirmem uma realidade autônoma dessas paixões, quando, ao contrário, eles não possuiriam mais nenhuma sustentação. Mas aqui há várias outras possíveis: pode-se pensar também, por exemplo, na indústria da publicidade, com a construção de narrativas para angariar consumidores de

produtos; na luta por eleitores, que não se faz menos marcada pelo uso de tais narrativas, assim mesmo como na manipulação e no abuso psicológicos para se obter fins; seria possível ainda remeter a relações mais pessoais, com violências mais ou menos sutis entre parentes ou amigos. E esse é o ponto da alusão: o leitor, cada leitor pode remeter a passagem para inúmeras referências conectadas com sua experiência individual.

O mesmo se dá com outras passagens, seja tratando-se da fidelidade “burguesa”, seja tratando-se da entrega à roleta dos sentimentos: o leitor engaja-se na oposição de maneira que as alternativas concorrentes reverberem uma rede de conexões de sua vida. E, ainda assim, trata-se de uma oposição socialmente compartilhada: a alusão não se demora em explicitar a lógica de construção de cada alternativa, como se ela pudesse ser incompreensível para o leitor, presa a uma perspectiva puramente subjetiva do autor do aforismo. Ao contrário, operando como isso não fosse necessário, com a certeza de que o leitor sabe do que se trata, estabelece-se a oposição como uma de alternativas reconhecíveis pelo leitor geral para o qual Adorno escreve: trata-se de algo que ele já viveu e reviveu ao longo de sua vida, já tendo experimentado a tarefa de escolher entre essas opções.

Com isso, o aforismo possibilita um elemento de familiaridade ao leitor: ele reconhece os pólos e a polaridade, de maneira que a alusão permite que ele a vivencie como também *sua*, como parte de *sua* vida por completo, sem precisar reprimir nada dessa vivência, presente naquela reverberação de redes de sentido, para melhor acompanhar uma explicitação lógica dos conceitos envolvidos. A situação lida é completamente familiar.

E, no entanto, há aí também um estranhamento: a oposição não se mantém, ao contrário, dissolve-se sob seus olhos. A construção do aforismo que buscamos reconstituir acima se dá de maneira que se torna possível enxergar como cada pólo estabelece-se através da supressão daquilo que o torna semelhante de seu concorrente e, por isso mesmo, a própria oposição é posta em xeque: ambas as

vias, no fim, podem variar em conteúdo, mas repetem a mesma forma de buscar um princípio geral, de um critério segundo o qual o sujeito deveria agir para atingir um objetivo, isto é, o salvaguardar a experiência amorosa. Em ambos os casos, há uma abstração, um distanciamento daquilo que se busca: uma voluntariedade para produzir uma involuntariedade, um “esforço da vontade” para produzir uma “espontaneidade”. A passagem de um para o outro não tem chão, é abstrata justamente no sentido de que a forma como se faz para se atingir o que se quer nega a própria forma daquilo que se quer.

No entanto, há algo mais nesse estranhamento. De certa maneira, a certeza da insuficiência desse tipo de proceder, com o estabelecimento de um critério ou conceito unívocos para a orientação da ação e a repressão daquilo que não lhe corresponde, a certeza da insuficiência desse proceder está de certa maneira sempre presente mesmo em quem opera segundo ele: trata-se da angústia de perder parte da explicitação, do pânico do silêncio que quebra a fala mecânica, do medo de um novo afeto que ameace a insistência fiel a um mesmo objeto. A todo momento, o proceder transparente, explícito, principiado parece acompanhado em sua construção nos aforismos como de uma sombra que lhe atormenta com a constante lembrança de sua limitação.

O que é estranho no aforismo, portanto, o que quebra a familiaridade do leitor com a forma da oposição absoluta de conceitos, que se mostrou meramente abstrata, e não concreta, o que é estranho é que tal limitação é trazida à tona sem que, no entanto, sua vivência precise ser reprimida. Em outras palavras, para que se compreenda a limitação dessa forma específica, instrumental, transparente, de explicitação, mecânica, o leitor é convidado pela alusão a abrir-se a toda a rede de sentidos e vivências ligadas a ela em cada caso analisado, fidelidade amorosa, aprendizado da fala, gestualidade do rosto etc. O estranhamento é que não se trata de tomar partido dentro da oposição, de pô-las na balança, na medida em que a

própria oposição é dissolvida através de uma identidade: ambos os pólos operam sob uma mesma forma.

O que é estranho no aforismo, portanto, é esse passo para trás em que se vê uma identidade onde apenas se via a diferença entre os pólos concorrentes: o leitor pode, então, identificar uma forma socialmente compartilhada, a qual, ao mesmo tempo, porém, é também revivida naquela rede de vivências pessoais. Ou ainda, essa rede adquire uma duplicidade: é subjetiva, é *minha*, porque *eu* a vivi e vivo em minhas memórias e cotidiano, mas não é só *minha*, porque *compartilho* sua estrutura com outros, com o autor do aforismo, por exemplo. Aquela sombra, aqui, transforma-se na medida em que passa a ser pensada, na medida em que a alusão permite que a dor daquelas vivências faça parte da compreensão da forma que se passa a identificar: olha-se para ela, tem-se familiaridade com ela, lembra-se que ela machuca, mas o sujeito não se situa mais, nesse voltar-se para ela, completamente sobre seu jugo, sob sua formação.

Nesse sentido, familiaridade e estranhamento são complementares: a alusão prepara o leitor para assumir a postura de escolher entre alternativas, reprimindo a identidade fundamental entre elas, a saber, que causa uma mesma forma de dor e de sofrimento. Mas à medida que se revela a limitação dessa estrutura de escolha, é essa familiaridade que passa a ser pensada, reconhecida, como algo corriqueiro, comum, cotidiano, justamente, *familiar*. E trata-se de um estranhamento com relação a essa familiaridade específica no sentido de que algo aconteceria no aforismo que, ao contrário, não é corriqueiro, comum, cotidiano ou familiar, que é *estranho* especificamente em relação a esse familiar. Por isso, trata-se de duas fidelidades, por isso Adorno poderia insistir sobre a fidelidade ao fim do aforismo sem ser irracionalista ou romântico: porque nele aconteceria alguma forma de fidelidade diversa daquelas que são diretamente tematizadas no texto.

Voltemos mais uma vez, então, às questões interpretativas gerais que estabelecemos no Capítulo 1 e pelas quais passamos no Capítulo 2. A exposição do

aforismo que fizemos acima encontra-se com o argumento de Norberg de que Adorno faria o leitor reviver a experiência de escolha entre opções como se fosse possível encontrar um caminho a partir de uma perspectiva individualista que levasse a uma vida bem vivida e de que, porém, na medida em que todas as opções falham, é possível um distanciamento com relação a essa estrutura de escolha mesma enquanto uma forma socialmente prevalente, quebrando a pretensa autonomia total do indivíduo, de maneira que se torne possível uma “experiência subjetiva da sociedade”, vivida como produtora de dor. Também se encontra com a compreensão de Martin Jay da noção de constelação, na medida em que essa experiência limite de falha das opções liga-se à desconstrução de hierarquias entre perspectivas sobre certo objeto: todas possuem um momento de verdade e de falsidade, com uma certa horizontalidade entre elas, sem hierarquia.

Compartilhamos com Finlayson e sua “experiência do inefável” a indicação de uma experiência que se constrói a partir da limitação total da conceitualidade instrumental, de uma radicalidade, de uma mudança radical de forma de ver, elaborada através da limitação da forma habitual, que permite compreendê-la. Com Düttmann, por fim, fundamentalmente, concordamos com a necessidade de atenção aos detalhes das elaborações formais de Adorno e, acima de tudo, de que há um elemento de encarnação da forma do objeto que se busca interpretar de maneira a salvaguardar seu potencial crítico.

O que buscamos adicionar na indicação das vias de decifração da metodologia da *Minima Moralia* é que, acreditamos, a estruturação dos aforismos em geral só faz sentido se houver aí, em suas elaborações formais, algo mais que apenas a indicação negativa das limitações da forma socialmente preponderante, havendo aí uma experiência que supera tais limitações e dá sustentação ao movimento crítico do texto, de maneira que possa-se falar de uma fidelidade que não aquelas diretamente tematizadas no aforismo, renunciando concretamente as possibilidades de crítica e ruptura sociais.

Nesse sentido, com análise que fizemos de “Constanze”, gostaríamos de afirmar como não se trata apenas do apontamento da necessidade de se pensar uma nova relação entre conhecimento e negatividade, entre sujeito e objeto, entre interpretação e interpretado: para que o aforismo faça sentido, para que Adorno não incorra em um irracionalismo romântico, não pode haver aí apenas um apontamento dessa necessidade em meio a um diagnóstico sobre uma totalidade social que parece barrar qualquer possibilidade de sua realização: é necessário que tal aspiração efetivamente se realize no aforismo.

Dessa maneira, aquele movimento em que o leitor sai da estrutura da escolha entre opções e passa a ver a estrutura mesma, em que ele sai da discussão sobre o que seria fidelidade e passa a pensar sobre a própria forma como tal discussão é habitual e familiarmente construída, nesse movimento supera-se as limitações específicas dessa forma socialmente compartilhada e predominante. Afinal, ela é conhecida a fundo, com o funcionamento do estabelecimento de princípios gerais feito claro para o leitor, que, ao mesmo tempo, afasta-se dele, operando sob outra forma. A radicalidade dessa experiência não põe em xeque o conhecimento da forma social, ao contrário, um alimenta o outro.

Igualmente, a relação entre sujeito e objeto transforma-se: se o sujeito corriqueiramente deve abdicar de sua experiência particular para estabelecer conceitos unívocos alegadamente objetivos, aqui, ao contrário, sua vivência da discussão sobre o objeto e como ela se ramifica em sua vida é decisiva para o estabelecimento de um conhecimento objetivo sobre ele. Afinal, a identidade entre as perspectivas opostas, entre os conceitos alternativos entre si, se dá na identificação de uma mesma forma que lhes abrange igualmente, abrangência essa que o leitor vivencia como repetição de uma mesma forma de sofrimento, com a mesma repressão de sentidos e corporalidade envolvidos nos pólos alegadamente concorrentes.

Por fim, e aqui damos o passo menos evidente, Adorno conseguiria também a façanha de englobar e, ao mesmo tempo, afastar-se do objeto de que fala, de interpretá-lo de perto e, ao mesmo tempo, manter distância. Isso porque se, como Bernstein apontou, as disputas em torno do conceito de fidelidade buscavam salvaguardar uma experiência amorosa vivenciada como diversa daquela predominante no dia-a-dia dos sujeitos, e, como mostramos, ambas as perspectivas falham em fazê-lo, num certo sentido, a fidelidade ao objeto construída por Adorno no aforismo é capaz de alcançar tal objetivo. Isso porque o estabelecimento de uma identidade entre os pólos da oposição se dá através de uma abertura ao objeto de que se fala, a saber, a própria conceituação da experiência amorosa. A passagem do simplesmente falar de fidelidade interna à oposição para o refletir sobre a própria forma desse falar se dá como abertura à limitação que este falar tem em sua abordagem do objeto, à dor que ela produz e o apagamento de complexidades de sentido em favor de uma polaridade transparente.

É graças a essa abertura a tal limitação que o aforismo se move para fora da oposição em si para pensá-la como um todo. Nesse sentido, ainda que não se trate de uma experiência de paixão ou de amor propriamente dita, o aforismo aproxima-se daquela experiência amorosa que as perspectivas concorrentes abordadas tentavam, mas falham em salvaguardar através do conceito de fidelidade. O aforismo, ao contrário, paga-lhe tributo guiando o leitor por uma forma de maneira que ele não mais precise explicitar e sintetizar o mundo sem fim, pois uma identidade enquanto uma forma socialmente dominante estabelece-se e, por isso, não havendo mais a dizer sobre o que foi dito, como afirma Düttmann, pode haver novamente aquele “descanso do trabalho” do qual se tem nostalgia.

Assim, Adorno busca dar espaço no aforismo para aquilo que a cada conceituação, em cada perspectiva lhe escapa, não à toa, mas forçadamente, com a repressão concomitante de sentidos e do corpo. Por isso tentamos demonstrar como, a cada desenvolvimento em “Constanze”, as posições concorrentes

apareciam sempre assombradas por sua insuficiência, por sua limitação. Tal limitação, porém, ao invés de servir de apoio para a afirmação de outra posição concorrente, é elaborada de maneira a propiciar ao leitor a percepção, nessa mesma posição, de sua tensão interna, de todo esforço repressivo necessário para mantê-la funcionando.

Dessa maneira, a identidade estabelecida, para além daqueles pólos opostos, indicando uma limitação que perpassa a ambos como marca de uma mesma forma que lhes produz, articula-se, concomitantemente, com uma negação, com um afastamento pelo leitor através da leitura dessa mesma forma, de maneira que ele possa situar-se fora dela. Com isso, ele pode deixar de enxergar tais pólos como alternativas percebendo sua identidade por operar através de uma forma diferente, a qual, tornando clara a limitação daquela, abre a porta para a possibilidade de um outro mundo sem a predominância da forma atualmente predominante.

Tal elaboração, mais uma vez, assim, é o que possibilita o resgate da nuance tal qual a apresentamos no capítulo anterior, com a possibilidade de uma posição que se volte concretamente para o mundo dado ao mesmo tempo que indica suas limitações e vias superação. É justamente essa nuance, por fim, que dá sentido à última frase de Adorno no aforismo: a tensão entre dois tipos de fidelidade é exatamente aquela entre uma forma socialmente predominante e uma outra que a opõe concretamente. Trata-se de uma nuance, e não mais de uma oposição absoluta, por causa daquele jogo entre familiaridade e estranhamento: a forma crítica do aforismo alimenta-se daquela que critica, precisa fazer sua limitação ser revivida, para que um deslocamento seja, então, constituído. O sentido desse deslocamento, porém, é concreto na medida em que mantém uma referência constante à experiência social que busca superar, ou que, de certa maneira, supera: a elaboração do aforismo na *Minima Moralia* se dá nessa torção específica da totalidade social.

É esse mesmo caráter nuançado, enfim, esse deslocamento sutil e específico que muda tudo, que dá sentido ao paralelo, que apontamos no Capítulo 1, que Düttmann faz entre as frases “na sociedade total tudo está igualmente próximo do ponto do meio”, da *Dialética Negativa*, e aquela do aforismo 44 da *Minima Moralia*, “num texto filosófico todas as sentenças deveriam estar à mesma distância do centro”. Se a hierarquização dos conceitos está atrelada a uma forma que suprime toda particularidade dos objetos e dos sujeitos e, com isso, torna tudo homogêneo, repetitivo e mecânico, “igualmente próximo do ponto do meio”, a desconstrução dessas hierarquias na construção do aforismo permite, ao contrário, o salvaguardar das particularidades na experiência. Mas isso, como o jogo entre as frases demonstra, se dá nesse espelhamento sutil, nuançado, entre sociedade e aforismo, de maneira que com essa nuance, dois mundos encontram-se em tensão, e, por um instante, uma outra vida, contraposta à danificada, pode ser pressentida.

O problema que perseguiremos no próximo capítulo, então, é investigar o caráter de intervenção da *Minima Moralia*, isto é, as condições e aspirações específicas de sua crítica social através do aforismo. Com isso, buscaremos indicar as consequências de nossa interpretação tendo em vista as noções de “vida danificada”, totalidade e aporia.

Capítulo 4 – Vida certa, resistência, mínima moralia

Neste capítulo final, concluiremos a construção de nossa interpretação ou, pelo menos, da indicação de alguns elementos determinantes para a construção de uma interpretação da metodologia de Adorno na *Minima Moralia*. Para tanto, partiremos da apresentação feita por Rahel Jaeggi do problema da normatividade, de maneira a refiná-lo e, com isso, fortalecer nossa noção de “experiência de leitura” a partir das condições estabelecidas por ele. Nesse movimento, passaremos por noções como as de “aporia” e de “totalidade”, buscando primeiramente indicar como seria possível um bem que desse sustentação à crítica imanente da totalidade social por Adorno e, então, que tipo de resistência essa abordagem configuraria. Por fim, após tratarmos do livro como um todo no capítulo 2 e de “Constanze” especificamente no capítulo 3, chegaremos ao título da obra: “Minima Moralia: reflexões a partir da vida danificada”.

1) Refinando o problema da normatividade na *Minima Moralia*

Ao longo deste trabalho, fizemos algumas referências gerais ao dito “problema da normatividade” sem, no entanto, nos aprofundarmos em sua discussão. Gostaríamos, aqui, assim, de retomar essa questão de maneira a indicar como a nossa leitura da *Minima Moralia* a aborda, clarificando-a ainda mais. Para tanto, nos será de grande ajuda, antes, apresentar o problema a partir de sua apreciação por Rahel Jaeggi em seu artigo “Kein Einzelner vermag etwas dagegen” – Adornos *Minima Moralia* als Kritik von Lebensformen” (“Nenhum indivíduo pode fazer algo contra isso” – a *Minima Moralia* de Adorno como crítica

das formas de vida"³²). Isso porque o artigo, acreditamos, nos ajudará a melhor lapidar as sutilezas da questão.

De maneira geral, seguindo a elaboração do problema da normatividade feita por James Finlayson, indicamos que se tratava da dificuldade de conciliar dois elementos do pensamento de Adorno que se manifestam fortemente na *Minima Moralia*: de um lado, a condenação do mundo contemporâneo como absolutamente mal e, de outro, a proibição do acesso a um conceito de bem a partir do qual tal condenação pudesse ser feita. Sem tal conceito, dizem os críticos de Adorno, o filósofo incorreria em uma forma de irracionalismo, na medida em que abdicaria de uma referência de bem a partir da qual pudesse determinar o mal, tornando este uma ideia vaga. É essa argumentação que está por trás, como indicamos no capítulo anterior, da crítica de Porschlegel de um comportamento "adolescente" em Adorno, como se este se opusesse ao mundo como um grande mal abstrato de maneira generalista. Por outro lado, dentre os comentadores que negam tal crítica, há uma série de estratégias para tentar contornar o problema. Partamos, então, do artigo de Jaeggi para, depois, retomar, tendo em vista esta questão específica, alguns dos outros comentadores já apresentados anteriormente.

O artigo de Jaeggi, assim, constrói sua apreciação da *Minima Moralia* a partir das noções de negação determinada e crítica imanente, que Adorno herdaria da tradição a partir de Hegel – lembrando que o próprio Adorno, na Dedicatória do seu livro de aforismos, diz que é naquele proceder hegeliano de "permanecer na coisa" que sua obra busca inspiração metodológica. É sobre essas bases que a pensadora alemã busca lapidar o problema da normatividade a fim de lhe dar mais profundidade.

Nesse sentido, em primeiro lugar, Jaeggi busca indicar como a abordagem de Adorno marca um encontro entre pensamento moral e reflexão social:

³² O texto foi traduzido para o inglês como "'No Individual Can Resist': *Minima Moralia* as Critique of Life Forms" na revista *Constellations*, volume 12, número 1, 2005.

Apesar de a questão sobre a vida certa ("right life"), dentro da lógica da abordagem de Adorno, ser inevitável, do seu ponto de vista ainda poderia ser considerado um erro ideológico acreditar que ela poderia ser respondida *direta* ou imediatamente. Exatamente porque ela já é respondida, porque as instituições sociais e as formas de produção e conduta contêm posições sociais, que a "questão prática", "o que devo fazer?" ou "como eu devo viver?" não pode ser posta *em si mesma*, em sua forma pura. (...) Apenas uma posição epistêmica que tematize como a vida é, e não apenas como ela *deveria* ser, rompe a ideologia (JAEGGI, 2005, p.121-122, grifos da autora).

A comentadora alemã, na passagem, nos ajuda a entender um pouco melhor o materialismo de Adorno, isto é, sua recusa da operação por conceitos tomados como separados do contexto sócio-histórico de sua produção. Em primeiro lugar, ela enfatiza que, para Adorno, a pergunta com relação à "vida certa", a própria ideia de uma "vida certa" permanece constante em sua reflexão como inevitável ao pensamento moral em si. Isso torna sua posição mais complexa para além de uma mera recusa a um bem em geral: não se trata, portanto, de uma negligência da necessidade de um bem que contraponha o mal que se quer criticar, mas antes de uma reflexão sobre as dificuldades de determinação de um bem que efetivamente se dê através do estabelecimento do mal que se quer superar. Em outras palavras, trata-se do problema, que indicamos no capítulo 2, de tornar a vida que se quer criticar efetivamente pensada, uma vez que ela tenderia a se esconder, deformando-se em "ideologia".

Isso se dá, justamente, não porque numa sociedade ruim a pergunta sobre a "vida certa" é evitada ou suprimida, mas antes porque a sua própria colocação é feita de maneira que ela se torne incapaz de efetivamente dar conta daquilo que objetiva: identificar concretamente o mal do mundo e superá-lo. Responder essa pergunta "de forma pura" significa permanecer nos meios de resposta a ela previamente dados, os quais, justamente, pertencendo ao mundo e à vida que se quer superar, minam tal superação de antemão. Com isso, diz Jaeggi, a pergunta moral sobre como o mundo deve ser só pode efetivar-se em conjunto com aquela

sobre como o mundo é, uma conjunção entre reflexões moral e social que a variedade de temas da *Minima Moralia* atestaria continuamente.

Agora, essa conjunção entre as reflexões moral e social, por sua vez, nos lembra Jaeggi, é total, como num mesmo movimento, na medida em que não se trata de estabelecer um bem moral e, depois, avaliar as condições sociais de sua realização:

(...) o “verdadeiro, o belo, ou o bom” não existem em algum lugar “fora” sem dano. Não há uma referência original, atemporal ou externa a partir da qual a sociedade poderia ser medida e, com essa base, criticada. Ela deve estar, portanto, dentro da sociedade, sem ser idêntica com a sociedade como ela é de fato. A “vida boa”, portanto, existe, na medida em que ela existe, apenas como uma possibilidade inerente à realidade – não importa quão distorcida ela possa ser. Isso leva ao negativismo da *Minima Moralia*, ou seja, à maneira como Adorno pratica seu negativismo nela (JAECCI, 2005, p. 126-127)

Não se trata, então, de determinar um bem independente do contexto social para que o mal da sociedade possa ser medido, como se o primeiro fornecesse base normativa para a reflexão moral orientar a crítica de uma sociedade apresentada de maneira puramente descritiva por uma reflexão social “neutra”. Ao contrário, se a “vida boa” existe apenas como uma “possibilidade inerente à realidade”, então, a busca pelo bem ocorre de maneira concomitante com a investigação sobre a “sociedade como ela de fato é”. Com isso, diz Jaeggi, a pergunta sobre como a vida deve ser não se separa, mas antes, ao contrário, constrói-se em conjunto com a pergunta sobre como a vida é, de maneira que a própria resposta da primeira está intimamente imbricada naquela da segunda: não havendo uma referência “original, atemporal ou externa”, um bem transcendente à sociedade a se criticar, esse bem que se busca só pode ser específico a essa formação social, trata-se de um bem *dessa* sociedade.

O materialismo de Adorno, portanto, não é simplesmente o de uma proibição em si do acesso a qualquer bem: efetivamente, há aí uma obstrução à ideia de algum bem que transcenda a sociedade, mas isso não implica sua impossibilidade absoluta. O problema, assim, não é o da existência ou não de tal bem, mas antes da dificuldade em efetivamente pensá-lo e realizá-lo, pois ele estaria localizado no momento “negativo” da sociedade, aquele que escapa às determinações imediatas de suas instituições e processos, mas que, ao mesmo tempo, é continuamente escondido por elas, justamente porque são elas, como diz Jaeggi, que se oferecem de imediato como fornecedoras da resposta para a pergunta “como devo viver?”.

O “negativismo” de Adorno, como construído por Jaeggi, torna o problema da normatividade mais complexo do que a mera tensão entre a condenação total da sociedade como má e a dita proibição do acesso a qualquer bem, sem o qual aquela condenação torna-se impossível. Ao afirmar a insistência de Adorno sobre a questão da “vida certa”, ela nos lembra que o problema gira antes em torno de um problema de “ideologia”, isto é, do processo de repetição social que continuamente reafirma-se em suas respostas dadas para seus problemas morais e, com isso, mina o acesso à limitação dessas mesmas respostas e, com isso, a possibilidade de sua superação, o que caracterizaria, justamente, um bem. Em outras palavras, não se trata de uma ausência de um bem sem o qual faltaria normatividade para a crítica do mal social, mas antes que, à despeito de sua contínua busca, ele se esconde, torna-se opaco, arredo.

Por isso mesmo, diz ela, o tom normativo da *Minima Moralia*, sua condenação sem hesitações do mal social como mal, encontra-se com sua abertura aos mais diversos temas, incluindo-se aí aqueles como a maneira como fechamos portas ou andamos em carros, justamente porque Adorno buscaria continuamente produzir um encontro das perguntas sobre como o mundo é e como ele deveria ser, ao invés de separá-las. A *Minima Moralia*, assim, insistindo numa negatividade

inerente à positividade do socialmente dado, não teria nada de resignada ao concentrar-se no mal social: ela o faz, porque é aí que seria possível encontrar algum bem. Ou seja, o movimento dos aforismos operam tendo em vista a imbricação de positividade e negatividade, no sentido de que ambas coexistem numa mesma formação social, ainda que a segunda seja continuamente escondida pela primeira. A condenação do mal absoluto por Adorno, ao contrário, encontra-se com a busca pelo bem específico aí contido, pelas condições específicas de sua construção. Ao contrário, a crítica a Adorno como se ele fosse um resignado irracionalista, dessa maneira, deixaria de ver essa tensão entre positivo e negativo, ou seja, como, para o filósofo alemão, seria apenas através do estabelecimento de um que o outro se torna de fato possível.

Dessa maneira, Jaeggi constrói o negativismo de Adorno não como uma resignação impotente, mas como uma posição ligada a um procedimento dialético: apenas com a determinação efetiva de um mal é possível concomitantemente determinar-se um bem o qual, no entanto, é difícil de manter-se justamente devido às pressões sociais que tendem a escondê-lo. A insistência sobre o negativo – a “permanência nele”, como diz Adorno na Dedicatória – se refere, portanto, não a uma insistência cega e, por isso, irracional, sobre uma ideia abstrata do “negativo”; ao contrário, seu negativismo encontra-se com seu materialismo no sentido de que o momento negativo social tende a ser soterrado pela reprodução mecânica do social, não sendo simples, “imediato”, ganhar acesso a ele e manter tal acesso. Tal negativismo, assim, significa uma reflexão insistente sobre as condições de tal acesso, a qual inclui também a consciência de que tal negatividade não pode se tornar facilmente uma positividade, isto é, uma transformação das configurações sociais, justamente porque já há uma outra positividade social que resiste a tal negatividade, que se assenta a partir da repressão dela.

Assim, afirmando essa vinculação entre as perguntas sobre como a vida é e como ela deve ser como o primeiro elemento essencial do negativismo de Adorno,

ela encontra o segundo, justamente, na ligação do pensador alemão com a tradição dialética:

Se o ponto do negativismo de Adorno, portanto, baseia-se não na ausência total de momentos positivos, mas no fato de que o positivo não se encontra desvinculado do negativo como um modelo abstrato, aqui nós encontramos o *segundo* aspecto essencial do negativismo de Adorno: as ideias, que ele deve a Hegel, de imanência e de negação determinada. Se o positivo não se afirma como referência independente, isso se dá porque ele deve ser desenvolvido a partir da "normatividade interna da realidade histórica mesma"³³. O positivo, nesse sentido, não é simplesmente ausente, mas antes recoberto ("überformt") pelo negativo. Exatamente nesse sentido, crítica significa a "crítica determinada de momentos sociais", a qual "encontra sua referência continuamente na ideia renovada de uma sociedade certa"³⁴. O negativo, então, não é apenas o que não *deve ser*, mas também aquilo que não pode existir sem contradição, aquilo que não se pode pensar ou viver livre de contradições (Ibid, p.135-136).

A ideia de uma ausência completa de qualquer diferença dentro de uma positividade estabelecida seria, assim, não dialética, na medida em que pressupõe uma separação absoluta entre positividade e negatividade. Adorno, ao contrário, move-se em outra direção: sua insistência na positividade do socialmente dado se dá, segundo Jaeggi, não para negar a existência de qualquer negatividade aí, mas antes, ao contrário, porque esta só pode dar-se em conjunto com aquela.

Com isso, imanência não implica a dissolução de toda e qualquer transcendência, isto é, de toda e qualquer possibilidade de afastamento crítico: ao contrário, esta só é efetivamente possível através daquela, na medida em que tal afastamento crítico se dá através da quebra específica da estrutura que produz a ocultação da negatividade social, que esconde que "não há mais vida". É no momento de falha, de limitação da normatividade socialmente dada que a crítica de

³³ A citação refere-se a um texto de Michael Theunissen chamado "Negativität bei Adorno", da Adorno-Konferenz de 1983.

³⁴ Citação de uma fala de Adorno em um programa de rádio, "Radiorede über Max Horkheimer", disponível no volume 20 da obra completa de Adorno.

Adorno busca força, concretamente nessa limitação, a qual só pode ser conquistada, ao contrário, com uma afirmação da positividade social que a leve a falhar, quebrar, se defrontar com sua limitação. Nesse sentido, ela é *determinada*: ela nasce especificamente das limitações daquilo que se critica.

Trata-se, então, de uma luta por determinar, por revelar aquilo que a inércia social em sua mecanicidade mesma tende a acobertar. E, por isso mesmo, na medida em que se trata de uma formação social vivida, que dá forma aos sujeitos, não se trata de uma mera investigação descompromissada, mas antes da busca por uma “sociedade certa”, por aquilo que, nesta sociedade, é disfuncional, violento, inaceitável. Não por acaso, aquilo que é efetivamente negativo, segundo Jaeggi, não pode existir sem contradição: ele é aquilo que escapa às tendências sociais hegemônicas, as quais pressionam a todo tempo no sentido de sua dissolução.

Aqui, sem dúvida, reverbera-se aquela “resistência consciente” de Constanze: a experiência de uma fidelidade efetiva ao objeto, de real abertura a ele, algo que constitui uma negatividade que as tendências sociais gerais acabam por apagar. E, por isso mesmo, sua naturalização, seja com a entrega à variação do sentimento, seja com a fidelidade burguesa e a busca por um apaixonar-se espontâneo, é exatamente onde essas tentativas de salvaguardar a fidelidade ao objeto falham: esta não é absolutamente natural, ao contrário, como indicamos, é rara, e, daí, justamente, tanto o seu valor, quanto sua dificuldade de subsistir num mundo que se orienta sob uma forma de experiência que é contrária a ela.

Dessa maneira, Jaeggi torna o problema da normatividade em seu artigo mais complexo nessa vinculação de Adorno à tradição dialética: com seu materialismo e seu negativismo, não se trata apenas da proibição de um bem e, com ela, a crítica irracional do mal social, mas antes, ao contrário, da indicação de que um bem só pode ser encontrado concretamente, de forma determinada, a partir da especificidade desse mal e que tal bem, enquanto uma efetiva diferença, não encontra materialmente de imediato as condições de sua realização na

sociedade dada, ainda que essas só possam ser pensadas, só tenham sentido no confronto com ela. Em outras palavras, as condições de possibilidade desse bem só podem ser pensadas em confrontação com o mal específico que se quer superar, uma vez que esse bem superaria especificamente esse mal, uma vez que é um bem apenas enquanto uma negação, variação, transformação desse mal específico. Isso não significa, porém, que essas condições estejam materialmente dadas, ao contrário, significa justamente que não estão dadas, pois é o mal criticado que constitui uma identidade que dá forma aos processos sociais, e não o bem que lhe opõe, que, exatamente por isso, é uma diferença, é diferente.

Voltemos a “Constanze” para exemplificar o problema. Por um lado, uma experiência amorosa em que se é, de fato, fiel ao objeto, é vivenciada como boa e algo a se salvaguardar e buscar reproduzir justamente por sua diferença para com os modos habituais de engajamento com o objeto, em que estes são simplesmente reduzidos a instanciações de um universal, em que são apenas classificados. Seu bem, assim, se dá em sua contraposição específica às tendências sociais predominantes, que passam, a partir desse bem, a ser vistas como más, como algo a se resistir. No entanto, a dificuldade de preservar tal experiência boa se dá justamente em sua diferença para com as tendências sociais predominantes: não se é habitualmente fiel ao objeto, não há, normalmente, abertura a ele. As fidelidades burguesa e a da abertura à variação errática dos sentimentos, assim, mostram-se como tentativas de resistir a essas tendências gerais que, no entanto, sucumbem a elas e acabam, contra a sua vontade original, fechando-se ao objeto e referindo abstratamente a uma experiência perdida “nostalgicamente”, como diz Adorno.

Jaeggi, no entanto, após essa reconstrução da posição de Adorno na *Minima Moralia* a partir do problema da normatividade, indica a permanência da dificuldade em lidar com a questão: tratando-se de uma crítica imanente, contrapondo-se à ideia de um acesso a um bem externo à sociedade criticada como má, determina-se o problema de indicar como seria possível que uma mesma normatividade social

apontasse para além de si mesma. Isto é, como é possível que uma configuração social seja, ao mesmo tempo, uma positividade total e, no entanto, contenha algo que a negue? Como perceber uma imanência como absolutamente falsa, má e violenta permanecendo dentro dela, sem uma referência a um bem? Em suma:

a ideia, ligada à crítica imanente enquanto negação determinada, de que o novo, o positivo surgiria como resultado do movimento auto-realizador de uma contradição dada na realidade, sustenta-se através de uma sobrecarga do ("Überstrapazierung") ou de uma relação não clara com o conceito de contradição. É uma pergunta difícil, como a relação lógica da contradição pode ser levada a contradições práticas na realidade de uma sociedade (Ibid, p. 137).

Assim, para Jaeggi, ainda que a posição de Adorno não negue a possibilidade de um bem, mas antes, ao contrário, sustente-se sobre a necessidade de que ele seja obtido imanentemente, a indicação da limitação dessa imanência através de suas contradições normativas não implicaria imediatamente a obtenção de tal bem, que permaneceria apenas uma possibilidade. Em outras palavras, para a comentadora, e é nesse sentido que haveria uma "sobrecarga" do conceito de contradição, na expectativa de que demonstração das contradições lógicas de uma formação social serviriam apenas para determinar sua limitação, sem que isso, no entanto, produzisse em si mesmo um bem, uma transformação "prática".

O problema da normatividade na *Minima Moralia*, a partir de sua apresentação por Jaeggi, desdobra-se, assim, em duas questões fundamentais: em primeiro lugar, não se trata da mera ausência de um bem, mas antes da dificuldade de determiná-lo de forma imanente como crítico ao mal social. Tal dificuldade, elabora ela, nos leva aos conceitos de crítica imanente e negação determinada com a questão de como uma normatividade socialmente dada poderia ser uma positividade estabelecida, mas, ao mesmo tempo, portar uma negatividade que lhe é interna; ou, para retomarmos a linguagem da fidelidade ao objeto, como este pode ser socialmente formado, mas, ao mesmo tempo, nessa formação mesma,

conter uma negatividade que escapa a ela, ainda que permaneça numa relação de imanência a ela. Em suma, como pode se dar essa conjunção disjuntiva entre positividade e negatividade, essa sobreposição tensa, em que ambos mutuamente determinam-se, mas não se confundem?

E, em segundo lugar, há a questão sobre o próprio método dialético, se ele seria capaz de efetivamente valer-se dessa sobreposição, “permanecendo” de fato “no negativo”, não o deixando ser engolido pela positividade regente. O ponto da comentadora, aqui, é: será que a mera demonstração das limitações da positividade social implica, nessa mesma demonstração, a produção e a manutenção de uma negatividade? Ou será que a apresentação de suas contradições pode servir apenas para marcar sua insuficiência sem que, com isso, uma alternativa seja efetivamente formada? Sem que tais contradições não sejam apenas limitações “lógicas” dos conceitos, mas antes “práticas”, incluindo-se aí já, portanto, uma possibilidade concreta de transformação?

Estas duas questões, sem dúvida, nos levam ao cerne do movimento crítico da *Minima Moralia* e, com isso, ao problema da normatividade. A seguir, buscaremos demonstrar como acreditamos que elas levam justamente àquela mesma conclusão que delineamos nos capítulos anteriores sobre uma experiência de leitura em que ocorre uma forma de experiência diversa daquela socialmente predominante. Para tanto, tentaremos nos aprofundar antes mais ainda em tais questões retomando alguns dos outros comentários de que nos valem até aqui, articulando-os em torno da noção de “aporia”.

2) A *Minima Moralia* e a aporia

O uso da noção de “aporia” na abordagem dos aforismos da *Minima Moralia* é recorrente entre parte dos comentadores cujas leituras apresentamos até aqui, e como apresentaremos a seguir. Acreditamos que essa noção toca diretamente no

problema apresentado por Jaeggi acima, na medida em que um pensamento aporético pode ser acusado de apenas demonstrar as limitações da formação social que analisa, a qual vê-se presa num enredamento em que se vê sem saídas, sem que a demonstração dessas limitações, no entanto, indique efetivamente uma nova saída e dissolva, com isso, a própria aporia. Na verdade, a construção do problema da normatividade por Jaeggi, com a afirmação da necessidade da busca por um bem imanente à sociedade que se critica, é também uma crítica às leituras que veem em Adorno um pensador aporético: ao contrário, essa busca por esse bem, assim como a questão sobre a superação na tradição dialética da tensão entre contradição lógica e contradição prática, indicariam como a reflexão de Adorno estaria em constante esforço de superar um pensamento aporético.

As leituras que, de uma maneira ou de outra, veriam em Adorno um pensador aporético são as de Norberg, Bernstein e Finlayson. O primeiro não usa os termos "aporia" ou "aporético", mas como indicaram nossas citações anteriores de seu artigo, para ele, o movimento dos aforismos leva o leitor de uma posição de escolha entre opções para a consciência de que "apesar das repetidas referências à "escolha", no fim das contas não há, na verdade, nenhuma, pois toda ação e atitude é "errada"" (NORBERG, 2011, p. 407). Trata-se, assim, de uma demonstração das limitações das opções dadas, de um conhecimento de sua insuficiência, sem que o comentador encontre aí qualquer rastro de algum bem. Nesse sentido, na reta final de seu artigo, ele afirma que o

Conhecimento não é impossível, então, mas ele pode bem ser insuportável, pois sujeitos individuais tendem a recuar do reconhecimento de sua impotência. Adorno nota que as pessoas perdem de vista aquilo que está permanentemente fora de alcance ou impermeável à mudança, porque a cognição das condições objetivas ameaça tornar-se uma fonte adicional de sofrimento, e, muito compreensivelmente, os sujeitos reduzem esse fardo por meios do esquecimento ou desaprovação. *Minima Moralia* é projetada para trabalhar contra tais ajustes de projetos às possibilidades reais (NORBERG, 2011, p. 408).

Norberg defronta-se, aqui, por outros caminhos, com aquele mesmo problema levantado por Jaeggi: como tornar a demonstração das limitações de uma vida dada em algo mais, em uma negatividade que carrega um bem, uma positividade diversa daquela socialmente regente? Efetivamente, o problema é tornar o conhecimento da objetividade social suportável, ou antes, que apenas o tornando suportável é que ele pode de fato existir: do contrário, ele sucumbirá em ideologia, com tal objetividade sucumbindo mais uma vez ao cálculo individualista de sobrevivência no dia-a-dia através dos ajustes das vontades de cada indivíduo às “possibilidades reais” de sua concretização. Em outras palavras, do contrário, há apenas resignação.

É nesse sentido que Norberg diz que a “experiência subjetiva da sociedade” machuca: ela dói na medida em que o sujeito se desprende das fantasias abstratas de seus projetos e é levado a encarar as condições sociais de sua produção, as quais impossibilitam, ao mesmo tempo, a realização de tais projetos a que elas mesmas dão forma. Sem dúvida, o comentador americano indica o quanto essa experiência, em que o leitor se retira de suas práticas cotidianas habituais, é nova, inédita, diferente daquilo a que ele está acostumado. No entanto, não há, aí, nenhuma referência a um bem como condição para que esse mal possa ser conhecido, ainda que Norberg indique a dificuldade de o sujeito, de fato, chegar ao conhecimento de tal mal, dado seu caráter insuportável.

A mesma questão pode ser identificada, ainda que com contornos levemente diferentes, na leitura de Bernstein. Dessa maneira, ele afirma, por exemplo, que

A detecção de aporias por Adorno nessas esferas (do amor e do casamento) é, portanto, precisa: essas práticas não fornecem um caminho para o viver certo, mas antes proíbem o que elas prometem, e o fazem de uma maneira que suprime o momento de proibição, substituindo, com isso, a verdade moral pela ilusão moral. Através da detecção dessa ilusão, por exemplo, através da compreensão e da desconfiança da involuntariedade do amor,

alguém não se torna capaz de viver na verdade, de viver de forma certa; as deformações do sentimento e da vontade, sujeito e objeto, permanecem. Perceber a disjunção sistemática de motivação (sentimento) e vontade (razão), que é o que os fragmentos de Adorno revelam, não prefigura sua futura harmonização a não ser como uma "ideia"; mas o status dessa ideia é equívoco, talvez real apenas como as potencialidades concretas que se esticam para fora das práticas elas mesmas. Mas é exatamente esse "esticar-se para fora" concreto na direção de um futuro determinado, diferente, que Adorno demonstra como faltando nessas práticas. Mesmo suas formas internas de correção cooperam com aquilo que elas negam. Numa primeira instância, o que Adorno salienta são as aporias da vida ética ela mesma (BERNSTEIN, 2001, p. 58-59)

Aqui, Bernstein também localiza o problema, como Jaeggi, em termos de crítica da ideologia: as práticas sociais não apenas impedem a realização daquilo que desejam os indivíduos, mas o fazem de maneira que não seja possível a estes imediatamente reconhecer esse impedimento como derivado dessas práticas. A vida, em sua "verdade imediata", esconde-se da consciência daqueles que a habitam. Fundamental, aqui, é a indicação de que a simples identificação desse processo, de seu caráter ilusório, não seria capaz por si só de produzir uma ruptura com ele. Assim como Norberg, para Bernstein, a intenção de "esticar-se para fora" contida nessas práticas, seu momento negativo, portanto, não é efetivamente engajado pela crítica na mera denúncia da limitação da vida: suas "formas internas de correção" são incapazes, no fim, de promover qualquer correção efetivamente transformadora.

A ausência, nesse movimento de denúncia, de um bem efetivo, de uma concreta renúncia de outra vida, talvez uma "vida certa", é aquilo, assim, que faz com que o comentador veja em Adorno um pensador, no limite, aporético. Não por acaso, sua argumentação se dá antes no sentido de tentar entender e dar sentido à posição do pensador alemão, conectando-o com outros diagnósticos de outros autores do pensamento moral contemporâneo em língua inglesa, do que propriamente no de nele localizar possíveis vias de saída para essas aporias. Não

por acaso, o próprio comentador considera as dificuldades fundamentais que derivam de uma posição aporética: que tipo de ação ou de resistência pode ser efetivamente construída a partir daí? Ainda que Bernstein classifique as críticas de “resignado” a Adorno como “exageradas”, sua argumentação vai antes no sentido, assim, de entender os pressupostos históricos e filosóficos que levariam Adorno a essa posição aporética do que propriamente de identificar uma saída em seu pensamento para esse problema³⁵.

Nesse sentido, Bernstein afirma que

Se suas análises [as de Adorno] forem verdadeiras, então, não há uma maneira moralmente certa de agir, mesmo na esfera íntima, a não ser uma maneira suspensa que se recusa a demandar legitimidade para si mesma para além de sua falta de vontade de aceitar as escolhas morais dadas [...]. Ao tomar uma posição suspensa, aporética, afirma-se a possibilidade de uma vida ética através da negação de suas incorporações empíricas e conceituais presentes (Ibid, p. 56-57).

Aqui, Bernstein, ainda que fale em sua interpretação de “Constanze” de uma opção “menos ruim”, justamente porque o “menos ruim” não é, de fato, algo bom, encontra-se com Norberg na ideia de que a *Minima Moralia* produziria uma denúncia e uma recusa das opções de ação socialmente dadas como insuficientes, auto-debilitantes. A única posição possível para eles, a forma de “resistência”, segundo o termo de Norberg, é aquela de uma constante negação de tudo que há, uma posição “suspensa” no sentido de que ela operaria apenas de maneira a se opor a todas as vias oferecidas.

No entanto, que tipo de ação decorre disso concretamente? As diversas situações referidas pelos aforismos da *Minima Moralia* são marcadas pela pressão por resoluções, pela tomada de algum tipo de ação. Não apenas na esfera do trabalho e da luta pela subsistência, mas mesmo naquelas como da experiência

³⁵ Cf. Bernstein, 2001, p. 57.

amorosa, há uma demanda pela ação, por algum posicionamento: a vida segue acontecendo, conformada às estruturas socialmente dadas, e simplesmente negar qualquer ação em si não desconstrói tais pressões poderosas.

O aforismo 55 "Darf ich's wagen?" ("Permita-me") representa, justamente, esse tipo de negação como uma negação puramente abstrata através da figura de uma mulher pobre que um homem rico tenta convencer a praticar atos sexuais com ele. Haveria na dinâmica do flerte entre os dois um "silencioso momento de direito na sua resistência", que seria "a única prerrogativa que a sociedade patriarcal deixa à mulher que, uma vez persuadida, após o curto triunfo da negativa, terá que pagar a conta". Seu "direito" de resistir se dá na obrigação de que o homem que busca explorar a pobreza dessa mulher em seu favor teria em respeitar a sua vontade, isto é, que a relação sexual só poderia acontecer com o consentimento dela. No entanto, frente a oportunidade de ganho financeiro numa situação de pobreza, só lhe resta ensaiar, em meio ao flerte do homem rico, uma resistência, que se dá num "momento" de maneira silenciosa: não apenas seu direito de dizer "não" é previamente reconhecido, mas também, ao mesmo tempo, a inevitabilidade de que tal direito só seja exercido numa resistência ensaiada, dado o desespero da mulher em questão. Passado esse momento de autoafirmação abstrato, em que um direito de resistência é exercido apenas de forma ensaiada, sem que ele pudesse de fato realizar-se, a mulher é obrigada a "pagar a conta" fazendo-se objeto da dominação do homem em troca de um ganho financeiro, isto é, de um mínimo material para sua sobrevivência.

Sem dúvida, nenhuma das opções, de um lado, aceitar o próprio rebaixamento a um objeto que busca sobrevivência e se entregar à violência manipuladora do homem que a aborda, e, de outro, reprimir a consciência da própria necessidade material e do próprio desejo por sobreviver, são aceitáveis, e daí a necessidade do ensaio do "direito à resistência" por parte da mulher, como se ela se enganasse, fazendo-o um pouco, fingindo que ela poderia resistir se

quisesse, mas cede porque, no fim, assim o escolhe. O que seria, nessa situação, uma posição “suspensa”? Em certo sentido, ela sabe que ambas as opções são ruins, ela sente sua violência, mas como tomar uma posição suspensa em relação a elas?

Num certo sentido, não se trata simplesmente, ao que parece, de mostrar que o conhecimento do caráter aporético dessas situações é difícil de se manter na consciência porque, como diz Norberg, ele produz dor, mas antes porque abrir-se para essa dor produziria uma paralisia que a realidade não permite: a mulher *precisa* escolher, o aluno *precisa* adequar-se às normas da fala e às explicitações da sala de aula, os indivíduos *precisam* mostrar-se ativos e adequar seus rostos a expressar satisfação e alegria, os transeuntes *precisam* apertar o passo e locomoverem-se de forma eficiente dentro da cidade e chegar ao trabalho. O pânico do silêncio que interrompe a conversa, da angústia da perda de uma informação, o medo da perda do afeto pelo amado que se reverte em obsessão, estes são alguns dos vários exemplos que aparecem nos aforismos como expressão dessa pressão por adequação do sujeito à estrutura socialmente dada em termos do medo daquilo que pode ocorrer caso ele falhe.

Encontramos, aqui, concretamente, a maneira como a ideia de uma posição de “suspensão” facilmente torna-se vulnerável às críticas de irracionalismo: um pensamento aporético que recusa o dado, como o adolescente de Porschlegel, fecha-se numa negação abstrata do mundo sem ser capaz de efetivamente perceber como o dia-a-dia demanda ações e decisões continuamente, não havendo espaço efetivo para tal posição suspensa. Como poderia surgir daí uma transformação social efetiva? Para um autor como Porschlegel, trata-se de uma expectativa mística que aspira por uma resolução mágica, uma vez que não haveria aí nenhuma base concreta que parecesse guiar tal transformação. Por fim, ao negar sistematicamente o mundo como completamente ruim, essa posição suspensa não se torna também um princípio de ação cego às particularidades e nuances de cada

situação? Não passa a resumir como falsas as ações da mulher pobre, do aluno angustiado, da criança com medo de falar “errado” e, assim, passa a contribuir também para a maldade do mundo que busca condenar?

É por isso que Jaeggi insiste na ideia de que a pergunta pela vida certa tem também um momento fundamental no negativismo de Adorno: não se trata de insistir que o mundo é ruim, mas antes de persistir naquilo que é negativo a ele, que resiste a ele e que, portanto, é bom, é um bem. Por isso mesmo, para ela, não se trata de Adorno ser um autor aporético, que insiste na demonstração em si da aporia da vida contemporânea, mas antes que tais aporias decorreriam, na verdade, das formas de análise socialmente dadas e que o problema fundamental é encontrar alguma que, desvinculando-se delas, seja justamente capaz de indicar efetivamente caminhos concretos de transformação; que seja capaz, portanto, de dissolver tais aporias³⁶, de passar da indicação de “contradições lógicas” àquela de “contradições práticas”, para utilizarmos seus próprios termos.

É nesse ponto que encontramos o principal mérito, a nosso ver, da leitura de James Finlayson. O autor utiliza-se também da noção de aporia para indicar as limitações da instrumentalidade evidenciadas pelas contradições a que são levadas suas construções conceituais e também indica como haveria aí um movimento de tornar-se consciente desse caráter aporético da racionalidade instrumental. No entanto, chegando justamente à questão das possibilidades de resistência a um mundo regido por uma totalidade social definida pela onipresença dessa mesma racionalidade, o comentador inglês busca retirar-se das dificuldades encontradas por Norberg e Bernstein através de uma solução que se encontra com aquelas demandas que a formulação por Jaeggi da crítica imanente de Adorno levanta: esse tornar-se consciente do caráter aporético da instrumentalidade seria, em si mesmo, um bem.

³⁶ Cf. JAEGLI, 2005, p. 121. A autora mesma utiliza aí o termo “aporético”.

Isso porque a construção da limitação da racionalidade instrumental, ao contrário desta, segundo Finlayson, fecha-se em si mesma, isto é, não presta a nenhum objetivo instrumental. Não se trata do estabelecimento de um conceito que possibilite a manipulação de um objeto, de maneira que ao longo desse estabelecimento o sujeito seja obrigado a fechar-se às particularidades de tal objeto, projetando seu uso futuro. Ao contrário, seria o caso antes de uma experiência limite, em que simplesmente “vê-se” essa limitação do conceito instrumental, sem que a construção dessa experiência seja feita já mirando para fora dela. A resistência, para Finlayson, assim, dá-se não porque um conceito ou um princípio é produzido, e a partir do qual se pode reorganizar imediatamente as ações, mas antes porque esse movimento instrumental que afasta o sujeito da imanência da experiência, de sua imersão, é anulado.

Não por acaso, o comentador vale-se do termo “insight”, que conjuga, ao mesmo tempo, um momento de conhecimento com um de “visão”, de contemplação, de “ser mostrado”, como ele diz. Aqui, sua interpretação encontra-se com a de Dütmmann e a tentativa contínua deste de reforçar o quanto a leitura dos aforismos fecha-se em si mesma, como se não fosse possível adicionar mais nenhuma frase, ou dizer mais nada. Ambos buscam demarcar o caráter não instrumental dessa experiência que possibilita o tornar consciente da conceitualidade instrumental e o quanto, por tratar-se de uma forma diversa de organização da experiência, haveria aí um bem. E mais: um bem imanente, pois, como diz Finlayson, ele nasceria das limitações específicas do objeto analisado, e não de uma normatividade que lhe seria externa. E, nesse sentido, não haveria nada de aporético no pensamento de Adorno: ao contrário, ele revelaria ao leitor o caráter aporético da instrumentalidade da totalidade social justamente na medida em que o liberaria da regência dela através de uma outra forma de experiência imbricada na sua forma diversa de construção do texto, de relação entre sujeito e objeto, corpo e pensamento etc.

Com isso, podemos, mais uma vez, a partir da confrontação das leituras dos comentadores entre si e com a própria *Minima Moralia*, demarcar melhor a noção de “experiência de leitura” que temos buscado construir desde o capítulo 2 deste trabalho. A partir da exposição feita até aqui, chegamos, então, a duas questões fundamentais: em primeiro lugar, de que maneira poderia haver um bem na leitura dos aforismos? De que maneira Adorno busca produzir neles uma forma de experiência que difere daquela socialmente hegemônica? E, em segundo lugar, de que maneira tal bem, tal experiência sustentaria uma possibilidade de resistência àquilo que Adorno define como totalidade social?

Com a primeira questão estivemos lidando diretamente, é claro, desde o início deste trabalho. A concentração sobre a metodologia de Adorno se deu justamente com o objetivo de entender de que maneira o pensador buscaria produzir um modo de pensamento e escrita que fosse capaz de superar as limitações e violências do mundo que ele critica. Nesse sentido, objetivamos demarcar na *Minima Moralia* o campo reflexivo, isto é, as dificuldades e condições para que tal ideal fosse atingido. No capítulo 2, articulamos como o uso da alusão e a construção de reverberações de sentido seriam capazes de engajar sujeito e objeto, corpo e pensamento, de maneira diversa daquela que o faz a forma regente da totalidade social, enquanto no capítulo 3 salientamos o quanto a compreensão do aforismo depende dessa nuance entre dois mundos possibilitada pela tensão entre duas formas, que levaria Adorno, no caso de “Constanze”, a falar de duas fidelidades.

Nesse sentido, acreditamos que a noção de uma “experiência de leitura” que torce especificamente, coloca-se em tensão concreta com a forma de experiência socialmente prevalente marcaria uma chave interpretativa para a metodologia de Adorno, para a maneira como ele escreve e por que ele o faz como ele o faz. O problema apontado por Jaeggi sobre a passagem das “contradições lógicas” para as “contradições práticas”, a nosso ver, não é um que propriamente convida a uma

solução direta: não se pode tratar de estabelecer um conceito ou princípio através de contradições lógicas para, então, buscar orientar a prática a partir dele; não pode ser o caso, pois aqui, inevitavelmente, incorreríamos em uma forma de instrumentalidade, em uma separação entre teoria e prática com a ideia da determinação ideal de um bem ou de uma vida certa para, então, partirmos para a sua realização concreta.

O problema apontado por Jaeggi, a nosso ver, nos leva a uma outra direção, aquele indicado por Finlayson: é apenas através da superação dessa separação entre teoria e prática, com o estabelecimento na leitura de um bem, e não na sua mera promessa futura, que a contradição lógica já é prática e vice-versa, pois aquela primeira é *vivenciada*, não meramente pensada. “Pensar dialeticamente”, diz Adorno no aforismo 44, “Para pós-socráticos”, “significa que o argumento deve ganhar o caráter drástico da tese e que esta deve conter em si a integridade de seu fundamento”. Significa, portanto, que o encadeamento do pensamento seja capaz de fazer viver todo o impulso negativo da relação sujeito e objeto, pois é movido por ele, ou seja, que, como mostramos no capítulo 2, a dor que o indivíduo sente seja convidada a participar da carne mesma do texto, vivenciando-se a determinação de conceitos unívocos como violenta e inaceitável, com isso, movendo-se para fora dessa estrutura. Significa que a própria tese, que o colocar-se em pensamento já é movido por um desejo de que essa dor seja ouvida, recusando-se a reprimir-se em favor, por exemplo, de um princípio de explicitação.

Nesse sentido, “Constanze” só pode chegar, em sua última frase, numa tensão entre duas fidelidades, aquela burguesa e aquela efetivamente fiel ao objeto, pois, desde o início, a construção do aforismo é marcada pelo incômodo, pela indisposição em ceder, por uma “tese”, portanto, um ponto de partida movido pela absoluta inadmissibilidade da vida dada e pela busca, aqui e agora, de algo diferente, algo que faça jus de fato àquelas raras, mas tão valiosas experiências boas que se vivenciou em algum momento. E, nesse mesmo sentido, o aforismo, a

cada frase, convida a vivência subjetiva do leitor da vida dada, marcada pela violência, a participar da “argumentação”, não abrindo mão jamais do ímpeto crítico da tese: a alusão, justamente, em sua abertura à multiplicidade não explicitável da vivência subjetiva do leitor de uma repetição objetiva cotidiana de uma mesma forma de violência, possibilita com tal abertura a determinação da vida atual como marcada por essa repetição, por essa objetividade onipresente; e, com isso, rompe com o habitual, com a estrutura dessa repetição mesma, possibilitando uma experiência diferente da habitual, não violenta, e, nesse sentido, boa.

Assim, o conceito de totalidade social indicaria uma tendência de predominância de uma forma, tendência essa revivida pelo leitor ao longo dos aforismos em que a tentativa de salvaguardar alguma experiência boa deforma-se em um princípio que a nega, como no caso da fidelidade ao objeto que se deforma em fidelidade burguesa ou fidelidade à variação aleatória do sentimento. Tendência essa que, em sua repetição nos aforismos, refletindo uma vivência familiar do leitor, é acompanhada daquelas sensações de onipotência do sistema e impotência do indivíduo. Tendência essa que, mesmo assim, no entanto, ao orientar-se por uma forma específica, com uma forma de relação específica entre sujeito e objeto, demarca também as possibilidades concretas de sua diferença, daquilo que foge a essa tendência. Ou seja, e aqui nos voltamos à questão de como um bem pode ser produzido dentro da imanência de uma normatividade dada, toda forma dada, com sua estrutura específica, conteria em si as diretrizes concretas daquilo que ela não é, daquilo que pode vir a ser em tensão concreta com ela.

Nesse sentido, a construção de um conceito como o da totalidade social, ao contrário do que se pode esperar, a nosso ver, não marca um momento de resignação por parte de Adorno, mas antes o oposto, isto é, o momento em que se busca dar forma ao mundo, identificar sua objetividade como um todo, de maneira que, estabelecendo-se sua estrutura objetiva de funcionamento, abra-se com essa determinação concreta as indicações da forma de sua superação concreta.

Aqui, pode-se perceber o quanto a noção de aporia em Norberg e Bernstein não é levada ao limite de seu potencial crítico: a ideia de uma posição de suspensão é a afirmação, ainda, da possibilidade de algum tipo de ação “menos ruim” no mundo dado e, nesse sentido, não é possível falar, de fato, de uma aporia, de uma completa falta de saídas. Ao contrário, acreditamos, é justamente através da afirmação do caráter aporético da vida dada que Adorno pode dissolvê-la: o movimento do aforismo se dá na completa inadmissibilidade do mundo dado, pois nele não há *nenhuma* saída, e justamente porque deixa de haver uma hierarquização entre as opções dadas, porque há a existência não de uma opção “menos ruim”, mas antes de uma opção *boa* de fato, que é possível haver, na leitura, uma experiência boa, uma real fidelidade ao objeto, uma forma de falar não mecanizada, um conhecimento do todo que dispensa explicitações e possibilita descanso.

Para nós, Adorno só pode pensar não-aporeticamente porque leva o caráter aporético da vida a sério e no seu limite. E, aqui, devemos marcar uma diferença entre a nossa leitura e a de Jaeggi: para nós, não se trata de dizer que “mesmo se alguém for crítico da tendência de Adorno à totalização, mesmo se alguém não compartilhar o humor desesperançoso que marca suas reflexões, uma coisa pode ser aprendida da *Minima Moralia*” ou que, e aqui ela se refere a passagens específicas dos aforismos, “não é necessário seguir a afirmação de Adorno da totalidade e da homogeneidade”³⁷. Sem dúvida, essa resistência ao tom assertivo de Adorno com relação à totalidade social marca um desejo de valorização da diversidade dos indivíduos e, com ela, uma possibilidade de fuga da totalidade social.

Mas o nosso ponto, aqui, é que, a nosso ver, para Adorno, justamente através da afirmação dessa totalidade que tal diversidade pode ser salvaguardada: para o pensador alemão, a diferença entre sujeitos dentro da totalidade social seria

³⁷ Cf. JAECCI, 2005, p. 118.

meramente contingente, como na diferença entre sujeitos que tendem mais à fidelidade burguesa ou à entrega à variação aleatória dos sentimentos. Uma identidade fundamental predomina nessa diferença: a mesma estrutura de produção de conceitos, de subjetividade, dos sentimentos etc. Ao contrário, é asseverando e marcando essa homogeneidade, que seria possível abrir espaço para uma real heterogeneidade, em que o espaço dado para vivência subjetiva de cada indivíduo pudesse, de fato, implicar a articulação de diferenças concretas, mais detalhadas e coloridas do que a mera diferença de preferências dentro das opções imediatamente dadas.

Mais uma vez, como no caso da aporia, a insistência de Adorno sobre a noção de totalidade social não se dá de maneira resignada, mas antes com o intuito de dissolvê-la. Assim como ver o caráter aporético da forma que estrutura o dia-a-dia sob a totalidade social marcaria uma forma de experiência diversa que, por isso, retiraria o leitor da jaula em que não tem saídas, entender a totalidade social como, de fato, uma totalidade, marcaria também o momento em que ele poderia retirar-se de seu jugo: abrindo-se para sua vivência diária, para a violência que sofre repetidamente no seu dia-a-dia, ele já assume uma forma de orientar-se com relação a essa experiência que é diversa daquela a que está habituado, em que deve reprimi-la.

É claro, nesse sentido, há aqui uma diferença decisiva: nessa experiência de leitura que o aforismo visaria proporcionar, não se trata da mesma forma de totalidade que aquela em operação dentro da totalidade social. Por um lado, dentro da estrutura de estabelecimento de conceitos unívocos, de oposição absolutas entre princípios de ação, determina-se uma maneira de agir, uma opção, que o sujeito deve seguir uniforme, mecânica, repetidamente. Tais princípios, assim, estabelecem totalidades homogêneas às quais os sujeitos devem se adequar, reprimindo tudo que seja diverso daquilo que elas determinam. No entanto, afirma-se, aí, ao mesmo tempo, o caráter individual dessa escolha, como nos indica a

leitura de Norberg, como se essas escolhas fossem resultado unicamente de uma vontade individual.

Por outro lado, no aforismo, o estabelecimento da totalidade social se dá através do engajamento da vivência subjetiva de cada leitor na construção de uma objetividade social: tal totalidade é vivida *individualmente* por cada um, mas se mantém como uma repetição, uma identidade, uma objetividade na medida em que dá forma a essas vivências, mas esconde essa determinação social através de uma aparência de escolha individual. A abertura, no aforismo, para a articulação dessa subjetividade com aquela objetividade constitui, assim, um outro tipo de totalidade, uma que não apaga as particularidades das vivências dos sujeitos, ao contrário, só pode se dar na abertura a elas: o sujeito percebe, em *suas* vivências, a repetição de uma mesma forma, configurando-se aí uma vivência dessa totalidade *nessas suas* experiências.

Há, aqui, curiosamente, uma inversão, portanto: a abordagem que nega dentro das condições sociais atuais a concretização de uma real individualidade, é aquela que, nessa negação mesma, articula uma experiência em que a experiência individual do leitor tem voz e espaço para elaboração, enquanto aquela que continuamente afirma o caráter individual da escolha dos sujeitos, com a permanência de uma estrutura repetitiva de escolhas, torna homogênea a esfera da individualidade, reduzida à mera seleção de opções indiferentes à dor que produzem nesses indivíduos³⁸.

Com a afirmação, assim, de como o aforismo lutaria pela constituição de uma experiência de leitura que encarnaria em si um bem que negaria concretamente o mal da totalidade social, podemos passar à segunda pergunta elaborada mais acima: que forma de resistência seguiria dessa abordagem? É disso que trataremos nas próximas três e últimas seções deste capítulo final.

³⁸ Cf. para uma leitura que vai nessa mesma direção, mas sob uma perspectiva da apreensão de Freud por Adorno, o artigo já referido acima de Vladimir Safatle "Freud em Frankfurt". Na página 71, em específico, o comentador trata da ideia de uma totalidade que supera aquela outra, socialmente prevalente, que se baseia num Eu narcísico, "um Eu como uma máscara impenetrável".

3) Vida falsa, vida certa

Para entendermos de que maneira Adorno pensaria a resistência à totalidade social como uma resistência articulada àquela experiência de leitura como um bem que o aforismo buscava produzir, podemos partir da tensão entre as noções de “vida falsa” e “vida certa” e do descompasso entre elas. Para tanto, retomemos a noção de totalidade social como apresentada no capítulo 2, assim como a ideia de uma luta por salvaguardar o bem de experiências raras e boas tal qual introduzida no capítulo 3.

Como indicamos, a noção de totalidade social designaria a predominância absoluta de uma forma de organização da experiência, da relação entre sujeito e objeto, corpo e pensamento, de maneira que nenhuma prática social escaparia de sua determinação. No segundo capítulo deste trabalho, apontamos como a sequência dos aforismos com temas e perspectivas diversas, mas com uma estrutura geral que se repetia, designava, justamente, tal predominância a despeito dessa diversidade de superfície. A fala, as maneiras como nos deslocamos na cidade e no campo, nossas expressões faciais, nossas concepções de conhecimento e verdade, foram alguns dos exemplos que se somam a vários outros, como a moradia, nossa relação com a compra e a posse de objetos, o ato de presentear etc.

Por sua vez, no capítulo 3, adentramos mais a fundo na dinâmica de funcionamento dos aforismos através da análise de “Constanze”. Ali, identificamos como a noção de totalidade social não proibia a existência de experiências boas, mas antes que estas não possuiriam uma base de sustentação social dada, isto é, um conjunto de práticas cuja forma de estruturação fosse a mesma que aquela de tais experiências. Com isso, estas configuram um elemento raro, um momento de diferença com relação às tendências sociais gerais, mas por isso mesmo, algo difícil de manter vivo. A raridade dessas experiências marca exatamente tanto seu valor

quanto a dificuldade de sua subsistência. As tentativas de salvaguardá-las, justamente, levadas pela forma socialmente prevalente, com o estabelecimento de princípio gerais, acaba por traí-las, dissolvendo seu valor e seu poder crítico: fidelidade concreta ao objeto torna-se fidelidade burguesa ou fidelidade à aleatoriedade do sentimento, ambas, como mostramos, abstratas, distantes daquilo que querem reproduzir.

No entanto, em ambos os capítulos, indicamos também um elemento crítico, no primeiro, através da relação entre alusão e corporalidade, e, no segundo, através da tensão, dentro do aforismo, entre duas perspectivas, aquela interna às opções socialmente dadas e aquela outra, imanente, ligada a elas, mas que conseguiria afastar-se delas e da estrutura que as forma. Em outras palavras, indicamos como a elaboração do aforismo seria capaz de “permanecer na coisa”, em seu momento “negativo”, naquilo que escapa à forma de determinação do objeto socialmente dada, dando-lhe espaço de maneira que os conteúdos articulados pelo texto sejam carregados de um elemento nuançado, familiar e estranho ao mesmo tempo, positivo e negativo, pertencimento, mas desejo de superar a dor que este pertencimento produz.

Nesse sentido, a elaboração do aforismo na *Minima Moralia* representaria uma luta por salvaguardar aquelas experiências boas e raras, uma tentativa de desdobrá-las através da construção, no aforismo, de uma forma de experiência que lhes faça jus: como dissemos, assim, “Constanze”, para além do estabelecimento de princípios de fidelidade, realiza em si uma fidelidade ao objeto, permanecendo fiel à rede de complexidade de sentidos, a tensão entre positivo e negativo que dá forma ao objeto.

A questão que se põe, aqui, então, é: qual o poder crítico dessa produção de nuances nos objetos analisados, imbricados naquilo que é, mas, ao mesmo tempo, reformados por uma experiência que supera as limitações daquela? Em que sentido

esse poder se conjuga com uma forma de resistência às tendências socialmente hegemônicas?

Aqui, sem dúvida, a noção de uma "vida certa", na construção dos aforismos, dá-se no máximo, ainda que continuamente presente, como uma aspiração ou uma prefiguração, não havendo o estabelecimento de diretrizes sobre como seria uma tal vida, mesmo nos poucos aforismos em que Adorno dá alguma indicação nessa direção, como o 100, "Sur l'eau", ou o já referido 49, "Moral e a ordem do tempo". Fazer o contrário, falar de uma "vida certa" em meio à totalidade da "vida falsa" levaria inevitavelmente àquela ilusão de falar "imediatamente" do bem, ainda que ele não possua base social dada, ainda que, por isso mesmo, ele não ocorra imediatamente, mas antes através de mediações específicas que consigam levar à superação da imediação dada prevalente.

Falar de uma "vida certa" em meio à "vida falsa" incorreria em naturalizar, em tornar habitual aquilo cujo valor se dá, justamente, ao contrário, por sua raridade, por sua excepcionalidade. É exatamente isso que ocorre, como discutimos no capítulo anterior, por exemplo, no caso da fidelidade burguesa: tentar salvaguardar uma experiência cujo valor se dá em sua diferença para com a formação social imediatamente dada através dos meios imediatamente dados por esta mesma. Tenta-se produzir um princípio unívoco, universal, onde, ao contrário, havia algo que quebrava justamente com a lógica de produção desse tipo de princípio.

Nesse sentido, a "resistência consciente" necessária, de certa maneira percebida, mas não por completo pela fidelidade burguesa, tem seu sentido, acreditamos, na tensão entre a hegemonia da vida falsa e a raridade de uma forma de experiência que supera concretamente, prefigurando a possibilidade de uma outra vida, uma "vida certa". O esforço envolvido na elaboração específica dos aforismos da *Minima Moralia*, acreditamos, se dá exatamente nessa trincheira: a busca por compreender as condições de possibilidade daquelas experiências boas

raras para que seja efetivamente possível salvaguardá-las desdobrando sua forma na produção de outras experiências boas do mesmo tipo. A luta pela produção de uma experiência de leitura nesse sentido, seria, a nosso ver, exatamente, então, a forma de resistência desenvolvida por Adorno na *Minima Moralia*.

Mais uma vez, isso não é por acaso: através do cuidado com a elaboração de seus aforismos, ele estaria atento à dificuldade de lidar com aquela diferença entre “contradições lógicas” e “contradições práticas”, a qual só poderia ser superada no momento em que as contradições entre os conceitos fossem vivenciadas de maneira que a própria estrutura que as produz seja pensada como um todo e o leitor não se encontre, em sua leitura, sob seu jugo. No momento, então, em que o caráter aporético da totalidade social possa ser pensado radicalmente, pois o leitor encontra uma nova saída para as aporias, em que a totalidade possa ser pensada como totalidade, pois, nesse mesmo momento, há, na experiência da leitura, algo que escapa a ela. Haveria, assim, na leitura do aforismo, não apenas a denúncia, mas uma superação daquilo que se denuncia.

Isso, no entanto, não significa, é claro, que essa superação implique a produção imediata de uma “vida certa”. Ao contrário, permaneceria a luta para que tais experiências boas produzidas pela leitura não sejam engolidas pelas pressões sociais hegemônicas como sempre o foram ao longo da vida dos sujeitos regidos pela totalidade social. No entanto, o esforço de Adorno se dá, a nosso ver, justamente por fazer o leitor reviver tal luta de maneira diferente no aforismo, não através do estabelecimento de princípios unívocos, mas pela crítica ao estabelecimento de tais princípios.

Dessa maneira, ainda que a “vida certa” não possa ser produzida imediatamente, o caminho até ela passa a ser acessível, passa a ser concretamente pensável e reproduzível. A frustração pela contínua perda dos raros momentos bons para a totalidade social pode dar lugar ao engajamento na reflexão concreta nas mais diversas práticas da vida social sobre suas limitações e as possibilidades de sua

superação. Em outras palavras, o contínuo esforço, ao longo dos 153 aforismos, perpassando-se diversos temas e perspectivas, de fazer o leitor reviver tal frustração e, possivelmente, superá-la, abriria a possibilidade de que ele/a, saindo do livro, possa passar a se engajar com sua própria vida de maneira diversa, "conscientemente resistente"; de que possa tentar reproduzir em seu dia-a-dia o mesmo jogo de familiaridade e estranhamento que marca o aforismo e, com isso, tentar transformar esse dia-a-dia de maneira a poder se afastar da regência da totalidade social e se aproximar mais da forma mesma do aforismo, daquelas experiências boas, com a superação da mecanicidade dos comportamentos reproduzidos através de uma abertura à dor produzida por eles.

Nesse sentido, na medida em que há um caminho concreto possível em direção à "vida certa", esta não se apresenta como uma utopia vazia, mas como um resultado renunciado negativo, que não possui uma forma dada enquanto uma estruturação das práticas sociais, enquanto um espaço social, mas como lugar a ser progressivamente construído através do confronto concreto com as limitações da formação social imediatamente dada. Acreditamos que é nesse sentido que Finlayson chega ao termo "inefável": não havendo um espaço social cuja formação se dá na mesma forma que aquelas experiências boas, frente às constantes pressões sociais hegemônicas, produz-se a sensação de que ao falar delas, ao produzir uma experiência limite, Adorno encontrar-se-ia no limite da linguagem disponível.

A nosso ver, no entanto, há que se resguardar contra o risco potencial de um termo como o de "inefável" de petrificar essa condição do pensamento de Adorno como um dado natural, inerente ao pensamento em si: não se trata, simplesmente, de atingir o limite da linguagem em si, mas antes de superar as condições sociais que historicamente a tornam petrificada, incapaz de refletir sobre suas próprias limitações expressivas e, assim, de superá-las. A ausência de uma "vida certa" e de uma prática de linguagem afeita à auto-reflexão, à abertura a si e ao objeto, são, sem dúvida, marcas da *Minima Moralia*, mas não de maneira resignada: ela não

permanece como naquela “posição de suspensão” de Norberg e Bernstein, apenas indicando continuamente a limitação da linguagem; ao contrário, a nosso ver, busca continuamente empurrá-las para além desses limites, para devolver-lhes a vida e, com isso, fornecer ao leitor um espaço a partir do qual possa também aprender a fazer o mesmo.

É nesse sentido, na reforma da experiência cotidiana através de uma forma criticamente construída enquanto elaboração concreta das limitações daquela socialmente prevalente, que se encontra o ímpeto de resistência da *Minima Moralia*. Trata-se de uma resistência à forma socialmente prevalente que não se dá apenas em sua denúncia, mas antes na imbricação com essa de sua efetiva superação através de uma outra forma, a qual concretamente possibilita a contínua crítica das práticas sociais no dia-a-dia e, assim, a abertura para sua superação na formulação de novas práticas, articulando-se, aí, a aspiração por outra vida, uma “vida certa”.

4) “Minima Moralia: reflexões a partir da vida danificada”

Não nos esqueçamos, porém, que se trata, aqui, de um esforço monumental, que aquela sensação de impotência contra a onipotência da totalidade social não se dá por acaso, que a luta por desdobrar a forma daquelas experiências boas enfrenta pressões gigantescas, que se trata, afinal, de uma ciência melancólica. Se a busca por erigir experiências boas e a possibilidade de seu desdobramento crítico-reflexivo pelos leitores em seu dia-a-dia frente à força descomunal da totalidade social aparece, no esforço contínuo ao longo dos 153 aforismos da *Minima Moralia*, como uma certeza de que só assim é possível resistir e, até certa medida, viver melhor nas condições contemporâneas, pois aí é possível algum bem efetivo, isso não desmonta a máxima de que não há vida certa na falsa, de que uma vida de resistência não é propriamente uma “vida certa”, ainda que seja o mais certo e melhor que se possa viver numa vida falsa.

A luta por salvaguardar e desdobrar experiências boas e raras não deixa de ser constantemente marcada por revezes e pelo caráter desmedido da luta: as pressões sociais não cessam, como nos lembra sua onipresença ao longo do livro, enganando os sujeitos que tentam encontrar vias de fuga. Se melancolia, na *Minima Moralia*, não significa de forma alguma resignação, isso se dá porque a primeira é marcada não pela ausência de experiência boas, mas antes pela consciência da dificuldade da luta por mantê-las vivas. A cada experiência, a cada prazer, a cada “descanso do trabalho”, mesmo aquele em que há a marca de uma “resistência consciente” e não de um bem que parece acontecer aleatoriamente, há, por essa mesma consciência, a certeza de que imediatamente depois seguirá o esforço, que se voltará a enfrentar as pressões sociais.

Chegamos, assim, partindo de uma perspectiva sobre o livro como um todo no capítulo 2 e passando por um aforismo específico, “Constanze”, no capítulo 3, ao título e ao subtítulo da obra neste capítulo 4 derradeiro, “Minima Moralia: reflexões a partir da vida danificada”. O que seria, afinal, tendo em vista o que apresentamos até aqui, uma “minima moralia”? Acreditamos haver aí uma tensão interna ao título, na medida em que, sob certa perspectiva, ele poderia parecer paradoxal. Partamos, então, da sugestão de Jean Grondin em seu artigo “L'éthique d'Adorno” sobre a possibilidade de ambos os termos, “minima” e “moralia” poderem ser considerados, em latim, tanto adjetivos quanto substantivos³⁹.

Num primeiro caso, pensando “mínima” como adjetivo e “moral” como substantivo, seria o caso de uma “moral mínima”. Mas como conciliar um discurso sobre uma “vida certa”, sobre um bem com validade universal e objetiva, a partir de um “mínimo”, de um pequeno, de um particular? Num primeiro momento, imagine-se, ao contrário, que o particular, o individual, o subjetivo represente uma limitação ao ímpeto universal de uma crítica moral. Frente às repetidas afirmações da maldade absoluta do mundo, dos imbricados processos sociais que continuamente

³⁹ Cf. Grondin, 1987, p. 509-510.

se repetem, “mínima” poderia adquirir um caráter de “máximo possível agora”, de uma crítica moral que se apega ao mínimo que haveria sobrado de possibilidade de um pensamento moral.

Esse caso, a nosso ver, seria, por exemplo, aquele das leituras do pensamento de Adorno como aporético, da posição de suspensão de Norberg e Bernstein, com a recusa absoluta do mundo dado como pura maldade. Essa posição pensaria o negativismo do filósofo como sustentado por algum último alicerce de “humanidade”, incapaz de construir qualquer bem e resistente apenas na contínua negação de aceitar o mundo imediatamente dado. Haveria aí um “mínimo”, um resto de humanidade que resistiria cegamente aos processos sociais desumanos, configurando-se uma crítica moral no sentido daquela posição de suspensão que nada mais aceita.

O problema dessa abordagem, no entanto, como apontamos acima, é seu caráter abstrato: trata-se de uma ideia de resistência que, na prática, é incapaz de indicar qualquer via de ação efetiva. No dia-a-dia, o sujeito subjugado pelo fluxo incessante do mundo conformado pela totalidade social é obrigado a tomar decisões continuamente, é levado inevitavelmente a pensar e sintetizar sua vida, e, sem a opção de uma via alternativa, o terá de fazer dentro das opções imediatamente dadas. É nesse sentido que Jaeggi nos lembra que a pergunta sobre a vida certa é uma constante ao longo do livro: ela nos indica como, para Adorno, a ideia de uma moral mínima, no sentido indicado acima, seria apenas uma pura abstração. Ao contrário, uma crítica moral só pode realizar-se não se conformando ao “máximo possível agora”, a um “mínimo de humanidade”, mas antes mantendo a força da denúncia total do mundo mirando a constituição de uma outra vida, “certa”, através de um bem.

A outra opção, tomando-se “mínima” como substantivo e “moral” como adjetivo, ou antes, como indica Grondin, no latim, no plural neutro, “mínimas” e “morais”, poderíamos ser levados a “mínimas morais”, como um conjunto de textos

pequenos – aforismos, justamente – que configurariam críticas à vida dada sem, no entanto, almejar o estabelecimento de uma crítica sistemática dela. Nesse sentido, seria como se os aforismos, em conjunto num livro fragmentário, resistissem através dessa fragmentação mesma aos impulsos de homogeneidade do mundo, insistindo em “momentos mínimos”, em reflexões individuais⁴⁰.

Essa opção também se mostra problemática, no entanto, exatamente pelo mesmo motivo: sem dúvida, o aforismo resiste, como indicamos, ao caráter mecanicista, repetitivo, sistemático da totalidade social, mas isso se daria antes através do combate da fragmentação da experiência que ela produz, isolando os indivíduos e fazendo-os ignorar sua “substância social”. Mais uma vez, a ideia de uma “vida certa”, como indicamos, não implica a ideia de uma recusa de toda e qualquer totalidade, mas antes o combate específico daquela forma de totalidade imbricada na totalidade social. Ao contrário, seria através de uma outra forma de totalidade, constelatória, dialética, em que uma objetividade é estabelecida articulando-se com a particularidade da vivência dos sujeitos, seria através dessa forma de totalidade que aquela outra, cuja objetividade se dá às custas das particularidades dos objetos, poderia ser, na leitura do aforismo e, potencialmente, na organização geral das práticas sociais, dissolvida.

Ambas as interpretações, apesar de suas diferenças, encontram-se, então, na proibição da ideia de uma “vida certa”, o que, por sua vez, poria em xeque a própria ideia de uma moral. Ao contrário, é justamente a abertura à negatividade crítica daquelas raras experiências boas que alimenta o impulso crítico da moralidade da *Minima Moralia*: a exigência de uma vida certa, a demanda não de um mínimo, mas de um máximo, do desdobramento do bem daquelas experiências raras, para além de alguns momentos, na direção de uma nova formação social, é

⁴⁰ Essa opção, assim como a primeira, é indicada por Grondin no artigo referido. Lisa Lee, em seu artigo “The Bared-Breasts Incident”, lê também o uso de aforismo por Adorno nessa direção, ainda que discorde de Grondin de que a razão para o anti-sistemismo de Adorno seria uma tecnofobia irracionalista.

isso, como buscamos indicar, que dá corpo à constituição dos aforismos por Adorno.

Mais uma vez, é nesse sentido que essa moral pode ser pensada como uma "ciência melancólica", e não uma resignada: o impulso moral na direção da vida certa mantém-se com todo o fôlego, lutando continuamente a cada experiência pelo desdobramento daquela forma boa, crítica da instrumentalidade social regente; mas exatamente esse impulso crítico, essa exigência de uma nova vida ao invés da aceitação do mínimo aqui e agora, é marcado pela consciência, como indicamos, do caráter monstruoso dessa luta.

Uma "mínima moralia", assim, a nosso ver, não se trata de uma moral parcial, que abre mão da força da ideia de uma vida certa, mas antes de uma moral cujo impulso crítico na direção de uma melhor da vida dada possui uma sustentação frágil, pequena, rara, "mínima", dentro das tendências onipresentes de repetição da totalidade social. O caráter melancólico dessa ciência se dá não porque não haveria aí mais aspirações a uma vida certa, mas antes porque todo o fôlego dessas aspirações encontraria sustentação em experiências cujo desdobramento mostra-se uma tarefa gigantesca, difícilíssima, ainda que a única possível: lutar para fazer-se viver numa "vida que não vive" para se cultivar concretamente um caminho na direção de uma outra vida, que viveria, que seria "certa".

É uma ciência que, como bem aponta Gabriel Cohn, se dá enquanto reflexões *a partir da* vida danificada, e não apenas sobre ela, no sentido de uma ruptura com ela, de uma fuga dela que, no entanto, mantém a marca de ter saído dela, em referência imanente a ela⁴¹. E é na dificuldade gigantesca de fazer sobreviver e viver esse ímpeto de dirigir-se para outro lugar a partir do lugar em que se está, frente à potência gigantesca deste, que há uma moral com toda a sua força, com todo seu potencial libertador.

⁴¹ Cf. Cohn, 2008, p. 250.

Com uma “mínima moralia”, com esse impulso na direção de uma vida certa a partir de um bem mínimo, de uma diferença mínima dentro da sistematicidade da totalidade social, Adorno desmistifica a vida falsa como força insuperável, intocável, intangível, mas, ao mesmo tempo, onipresente e onipotente: ao tornar-se uma “vida danificada”, a vida passa a ter uma forma de funcionamento e condições específicas cognoscíveis de sua superação, as quais passam também pelo conhecimento das formas de como ela mesma esconde essas possibilidades, de como ela devora as raras diferenças, aquelas experiências boas difíceis de salvar. A “mínima moralia” indica o caráter monstruoso da vida contemporânea, mas a identifica, a retira da sombra e lhe dá forma, e supera sua tendência repetitiva e ideológica na luta por uma forma de experiência diversa na leitura dos aforismos.

Nesse sentido, sem dúvida, a tradução por Cohn de “aus dem beschädigten Leben” como “a partir da vida *lesada*” tem muita razão: segundo o autor, “o termo *lesada* (...) remete também ao prejudicado, no sentido de fraudado, obstado na realização de intento próprio”⁴². Como indicamos acima, a experiência de tentar salvar aquelas experiências boas a partir das ferramentas imediatamente providas pela totalidade social possui um elemento de contínua frustração, uma sensação, portanto, de ser “lesado”, enganado pela vida que não provê os meios suficientes para as promessas de felicidade que faz.

No entanto, gostaríamos de indicar como também “vida *danificada*” possui seu sentido: como diz Cohn, o termo possui “conotações um tanto mecânicas”, as quais ele busca superar com o termo “lesada” no sentido de que haveria aí uma promessa não cumprida, uma tensão, portanto, para além de uma mera reprodução unívoca. Porém, em certo sentido, a indicação do caráter mecânico da vida tem também seu potencial crítico: a vida, afinal, ainda que possua objetividade, linhas

⁴² Cf. Cohn, 2008, p. 253.

de funcionamento que se repetem como num organismo, não possui vontade ela mesma, sendo antes um espaço “habitado”, do que um ser propriamente vivo.

Num certo sentido, o potencial crítico de uma “minima moralia” tal qual indicamos baseia-se nessa desmistificação da vida: ela se torna um conjunto de práticas e processos não aleatórios, com uma forma a ser conhecida e superada, com condições de superação que são internas a ela mesma e que ela mesma, em sua mecanicidade, esconde. Tornar a vida uma *formação social*, com um funcionamento mecânico, o qual, portanto, pode ser transformado, *reinformada*, faz parte do ímpeto crítico de retirar os sujeitos dessa mecanicidade e possibilitar ao seu desejo de superação da dor aí envolvida uma força efetivamente transformadora.

Dessa maneira, a totalidade social configuraria uma “vida danificada” não no sentido, “contra todas as intenções de Adorno”, como lembra Cohn, de uma vida “antes incólume que sofreu dano”(Adorno, 2008, p. 253); mas antes de um espaço com uma normatividade dada, com um funcionamento dado, que é disfuncional, que é “danificado” como uma mecanicidade que funciona mal, que se vê incapaz de corrigir a si mesma. A *Minima Moralia* busca, assim, “permanecer na coisa”, nesse momento negativo disfuncional, para tentar constituir vias para sua correção, para sua transformação, o que exige compreender o funcionamento da vida *enquanto* um funcionamento, enquanto uma objetividade com mecanismos específicos, enquanto uma forma que dá forma de uma certa maneira e não outra. Permanecer na negatividade do mundo, dando-lhe espaço para configurar um bem que abre um caminho concreto para uma nova positividade, para uma vida certa, passa, a nosso ver, por abrir-se ao caráter nuançado dessa “vida danificada”: por um lado, trata-se de um mecanismo que tende à repetição obsessiva, mas, por outro lado, justamente na medida em que possui uma mecanicidade, em que se configura uma forma específica de repetição, também libera algo aberto à

reinformação, à transformação, à mudança concreta, desde que submetido à crítica imanente.

A necessidade de um bem para que se possa condenar a sociedade como má sem que tal bem lhe seja transcendente, mas que, ao contrário, seja derivado das próprias limitações socialmente dadas, da própria violência, da própria forma do mal existente, indica a maneira como tal conceito decisivo, *crítica imanente*, na *Minima Moralia*, já realiza-se no sentido de superar aquela disjunção apontada por Jaeggi entre contradições lógicas e práticas: a contradição conceitual torna-se indicativa de uma estrutura, de uma forma conceitual aporética, limitada, violenta, imbuída em todas as práticas da vida, dando-lhes forma, de maneira que sua superação no aforismo, na medida em que se abre com ela outra estrutura, outra forma, representa também a possibilidade de reinformação da vida, da produção de novas práticas. A imanência dessa crítica, portanto, é radical: permanece dentro dos conceitos e práticas para torcê-los conjuntamente e, nessa torção mesma, produzir algo novo; a própria condição para a realização de uma crítica imanente, seguindo a argumentação que fizemos até aqui sobre o problema da normatividade, sobre a relação entre bem e mal, é que ela só se realizaria de fato, em sua condenação do mal, quando realiza em tal condenação um bem.

5) A *Minima Moralia* e o pensamento como execução

Gostaríamos, para terminar, de retomar aqui aquela interpretação há pouco referida de que o uso do aforismo por Adorno se justificaria pelo caráter antissistemático do pensamento deste. Se, por um lado, como indicamos, esse caráter não implica um pensamento fragmentário, mas, ao contrário, uma busca pela superação da fragmentação da experiência produzida pela totalidade social, por outro, há um momento de verdade que gostaríamos de articular como um último elemento fundamental da noção de “experiência de leitura” tal qual a

elaboramos até aqui. Elemento esse que, por sua vez, encontra-se também com a noção de Düttmann de pensamento como execução, da leitura do aforismo como um acontecimento fechado em si mesmo.

Trata-se do caráter radical de intervenção da metodologia da *Minima Moralia*, de sua dependência na elaboração do aforismo de reverberações e torções de sentido. Tal elaboração, dependendo e inserindo-se da vivência social dos leitores, faz-se uma intervenção nesse contexto específico. Gabriel Cohn nos lembra dessa questão no posfácio à sua tradução:

Minima Moralia definitivamente não é uma obra para leitores desavisados. Significa, então, que é ilegível no Brasil, hoje? Não. Significa que o leitor deve estar atento para a circunstância de que, ao penetrar esses textos, pisa terreno minado por inúmeras alusões e referências (assinalá-las todas na tradução significaria escrever outro volume) das quais muitas lhe escaparão; e que, bem vistas as coisas, isso não é tão desastroso. Desavisado ele ficaria se imaginasse que a ajuda de algumas notas lhe permitiria o domínio de um texto que na realidade foi construído para ser rebelde. É preciso reconhecer, contudo, que o leitor que Adorno tinha em mente, capaz de jogar inteiramente o jogo proposto nesses textos, não é encontrado aqui e agora (COHN, 2008, p. 248-249).

Ou seja, ao escrever o livro, Adorno tinha em mente um certo leitor: o público alemão do pós-guerra afeito minimamente à leitura. E, portanto, os jogos de sentido, as alusões que, como mostramos, são tão vitais para a construção daquela experiência de leitura que indicamos e seu poder crítico, são projetadas para funcionar com esse público. Em outras palavras, os aforismos da *Minima Moralia*, na medida em que retiram sua força da abertura à vivência subjetiva de seus leitores de seu autor, têm suas palavras imbricadas nessa vivência específica e, portanto, não se pode esperar que produzam o mesmo efeito em qualquer um – incluindo aí, como diz Cohn, o público brasileiro de quase 70 anos depois da primeira publicação da obra.

Nesse sentido específico, os aforismos da *Minima Moralia* opõem-se ao pensamento sistemático que pressupõe atingir verdades independentes de qualquer contexto histórico. Ao contrário, é apenas abrindo-se às especificidades das teias de sentido compartilhadas pelos leitores que configuram seu público, que a obra pode realizar aquele jogo de familiaridade e estranhamento que apontamos acima. Isso não representa uma fraqueza, mas antes, ao contrário, a força dessa mínima moralia: ela interfere aqui e agora na maneira como deve ser feito aqui e agora, transformando-se à medida que o cenário em que busca interferir também se transforma.

Com isso, seu encadeamento de pensamento se dá como execução: o bem que é buscado precisa acontecer nesse encadeamento mesmo, e isso só é possível através das elaborações formais específicas que leva a cabo. O proceder crítico de uma mínima moralia se dá como execução enquanto intervenção nas condições socialmente dadas aqui e agora, e não através de um plano sistemático a ser aplicado em etapas. Forma e conteúdo imbricam-se, assim, radicalmente, acontecendo ao mesmo tempo nos aforismos, na mesma medida em que uma nova relação entre sujeito e objeto, interpretação e interpretado aí ocorre.

O intuito de uma interpretação como a nossa, portanto, não pode ser o de simplesmente replicar os efeitos produzidos pelos aforismos de Adorno, ignorando como muitos deles nos escapam dada a nossa diferença para com seu público alvo original. Nós não podemos viver os aforismos completamente como o viveram os alemães de 1951, e seria “desavisado”, como diz Cohn, pretendê-lo. Mas isso, no espírito da *Minima Moralia*, não é em si um problema, uma perda: faz parte de sua força crítica, justamente, o impulso pelo desdobramento reflexivo e crítico de sua forma, a reflexão sobre a atualização contínua dessa mínima moralia. O efeito de uma renovação daquelas experiências boas e raras na leitura de um aforismo aponta justamente nesse sentido, nos lembra de que esse bem não possui uma base social dada e que para sua sustentação faz-se necessário um esforço em replicar seu

poder crítico atualizando as formas de sua produção. Era isso, afinal, como indicamos, justamente, de que se tratava quando Adorno falava de uma “resistência consciente”.

Conclusão

Neste trabalho, buscamos investigar a forma do aforismo da *Minima Moralia* enquanto metodologia crítica de Adorno. Em outras palavras, nosso ponto de partida fundamental foi o de perguntar o porquê da escolha do aforismo como forma crítica da contemporaneidade, de que maneira ele tornaria possível tal crítica. Com isso, chegamos à noção de experiência de leitura como indicação da maneira como Adorno intentaria produzir através da própria leitura do aforismo uma forma de experiência diversa e crítica daquela característica da sociedade que critica. Dessa maneira, analisando a composição do livro como um todo e do aforismo em geral no capítulo 2, a estruturação de um aforismo em particular no capítulo 3 e, por fim, abordando a questão decisiva da fundamentação da crítica imanente adorniana e sua ligação com a ideia de uma moral mínima no capítulo 4, objetivamos indicar como, a todo momento, haveria um elemento nuançado no texto, fazendo compreender o que é naquilo que não deveria ser, dada a sua violência, em sua tensão com algo que poderia ser, que superaria tal violência, tal limitação especificamente.

Gostaríamos de concluir nosso percurso, então, aqui, indicando algumas possibilidades de desenvolvimento da pesquisa que fizemos. De maneira geral, nosso ponto de partida nesta pesquisa foi o de tentar estabelecer uma interpretação da *Minima Moralia*, buscando nela mesma as resoluções para os desafios que ela impõe ao intérprete. Para tanto, nos concentramos em sua metodologia, isto é, no uso do aforismo que a percorre por completo e lhe dá unidade.

No entanto, como indicamos ao longo deste trabalho, especialmente nas notas, trata-se de um livro muito rico em referências e na enorme diversidade de temas, o que ensejaria uma série de desdobramentos deste trabalho. Por exemplo, pensar a relação entre a elaboração formal específica do aforismo da *Minima*

Moralia e aquela feita em seus textos e abordagens por outros autores, como Hegel, Freud, Kafka, Kant e tantos outros referidos por Adorno.

Da mesma maneira, ainda dentro do escopo do uso do aforismo, haveria a possibilidade de uma reflexão histórica sobre sua apreensão e elaboração dentro da *Minima Moralia* com relação a antecedentes como o caso dos moralistas franceses e, é claro, de Nietzsche. A transformação do uso do aforismo acompanharia, como Adorno mesmo sugere em sua Dedicatória, o movimento de transformações sociais que desencadeou na dita totalidade social, de maneira que seria possível desenvolver aí uma apreciação profunda da imbricação mútua entre forma e contexto social, ou, ainda entre forma estética e forma social.

Outra via ainda, aproximando-se das reflexões antropológicas da *Dialética do Esclarecimento*, seria a de pensar a relação entre elaboração formal e poder crítico. Como superar aquele fosso entre, de um lado, o uso místico da palavra, que, como Adorno mais de uma vez indica, permanece na civilização contemporânea apesar de sua alegada superação do mito, e, de outro, a elaboração da palavra que seja efetivamente capaz de produzir uma transformação no mundo através de sua elaboração mesma, de seu "encantamento", como no caso do aforismo que abre, em seu caráter nuançado, a possibilidade da passagem para outro mundo que não este, o da vida danificada? Como, portanto, em certo sentido, reencantar a palavra para além da dicotomia entre explicitação e acesso a essências, entre mágica e ciência quantitativa, renovando seu poder crítico?

Por fim, ainda dentro do escopo da obra de Adorno, cabe sem dúvida a questão do uso do aforismo em contraposição à prevalência maior do ensaio. Ainda que Düttmann sugira que o filósofo teria planejado escrever uma nova obra de aforismos chamada *Graeculus*, que comporia um trio com a *Dialética Negativa* e a *Teoria Estética*⁴³, o fato é que a *Minima Moralia*, em sua opção pelo aforismo, destaca-se do resto da obra de Adorno, em que prevalece o ensaio. E nisso

⁴³ Cf. Düttmann, 2004, p. 25.

desenvolve-se outra questão, nada óbvia e fácil de responder: de que maneira o primeiro diferencia-se do segundo? Sem dúvida, o aforismo é mais curto que o ensaio, mas isso não basta, evidentemente, por si só, para sustentar a maior recorrência do segundo.

Ainda nessa direção, o que fazer da noção de “experiência de leitura”, tão decisiva para a resolução das dificuldades de interpretação da *Minima Moralia*, com relação a outras obras de Adorno. Estaria ela também aí presente da mesma maneira com a variação de aforismo para ensaio? De que maneira os problemas que a tornam tão frutífera no caso dos aforismos configuram-se em outras obras? E o que as mudanças nelas podem dizer a respeito da apreciação do próprio Adorno sobre o efeito de sua intervenção através da *Minima Moralia*? O que, em outras palavras, a mudança para o ensaio indicaria da maneira como o pensador refletiu sobre sua experiência com o aforismo?

Sem dúvida, acreditamos ter cooperado para indicação das vias de decifração do aforismo da *Minima Moralia*. Esses desdobramentos possíveis da pesquisa, no entanto, apontam também para a grande riqueza da obra e dos vários caminhos que permanecem abertos com relação a ela. Esperamos, com este trabalho, então, cooperar para que sua apreciação entre os comentários sobre Adorno aumente, tendo em vista tal potencial.

Bibliografia

- Texto base

ADORNO, Theodor, *Minima Moralia*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 2012.

_____ *Minima Moralia* (trad. Gabriel Cohn), Rio de Janeiro, Beco do Azougue, 2008.

_____ *Minima Moralia* (trad. E. F. N. Jephcott), Nova Iorque, Verso, 2005.

- Outras obras de Adorno

ADORNO, Theodor, *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt am Main, Fischer Verlag, 2013.

_____ *Noten zur Literatur*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2003.

_____ *Probleme der Moralphilosophie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2015.

_____ *Soziologische Schriften I e II*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2003.

- Bibliografia complementar

ALVES JÚNIOR, D. G., "Em que sentido podemos pretender uma "vida boa"? Reflexões a partir de *Minima Moralia*?" em *Princípios – Revista de Filosofia*, v. 19, n. 32, p. 369 – 392, Natal, 2012.

_____ "Adorno e a instabilidade do sujeito", em *Pulsional – Revista de Psicanálise*, ano XVI, n. 176, São Paulo, 2003.

_____ "A vida moral é possível? Reflexões sobre uma questão da Teoria Crítica". In: Pucci, Bruno; Franco, Renato; Gomes, Luiz Roberto. (Org.). *Teoria Crítica na era digital: desafios*, p. 291-303, São Paulo, Nankin, 2014.

BERNSTEIN, J. M., *Adorno – Disenchantment and Ethics*, Nova Iorque, Cambridge University Press, 2001.

BERNARD, Andreas, e RAULFF, Ulrich (ed.), *Minima Moralia neu gelesen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2003.

DÜTTMAN, Alexander García, *So ist es – Ein philosophischer Kommentar zu Adornos „Minima Moralia“*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 2004.

FINLAYSON, James Gordon, "Adorno On The Ethical and The Ineffable" in: *European Journal of Philosophy*, v.10:1, p. 1-25, Wiley-Blackwell, 2002.

FOUCAULT, Michel, *Naissance de la Biopolitique*, Paris, Seuil/Gallimard, 2004.

FREYENHAGEN, Fabian, "Adorno's Ethics Without the Ineffable" em *Telos*, v. 155, p. 127-149, Nova Iorque, Telos Press, 2011.

GAGNEBIN, Jeanne Marie, *Lembrar, escrever, esquecer*, São Paulo, Editora 34, 2006.

_____ *Limiar, aura e rememoração*, São Paulo, Editora 34, 2014.

_____ "Uma filosofia moral negativa", em *Kriterion*, n. 117, p. 143-152, Belo Horizonte, 2008.

GRONDIN, Jean, "L'éthique d'Adorno" em *Les Études Philosophiques*, n. 4, Presses Universitaires de France, 1987.

HEBEALE, Renée, *Feminist Interpretations of Theodor Adorno*, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 2006.

HEGEL, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, Hamburgo, Felix Meiner, 1988.

HONNETH, Axel (ed.), *Dialektik der Freiheit – Frankfurter Adorno Konferenz 2003*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 2005.

HUHN, Thomas, *The Cambridge Companion to Adorno*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

JAY, Martin, *Adorno*, São Paulo, Cultrix, 1984.

JARVIS, Simon, *Adorno: A Critical Introduction*, Oxford, Polity Press, 1998.

KANT, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburgo, Felix Meiner Verlag, 1998.

LEAR, Jonathan, *Freud*, Oxon, Routledge, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich, *Die fröhliche Wissenschaft*, Hamburg, Felix Meiner, 2013.

NORBERG, JAKOB, "Adorno's Advice: *Minima Moralia* and the Critique of Liberalism" em *PMLA*, v. 126, n. 2, Nova Iorque, PMLA, 2011.

O'CONNOR, Brian, *Adorno*, Oxon, Routledge, 2013.

RAMOS, Silvana de Souza, *A prosa de Dora. Uma leitura da articulação entre natureza e cultura na filosofia de Merleau-Ponty*. Prefácio de Renaud Barbaras. São Paulo: Edusp, 2013.

RUSH, FRED, *Cambridge Companion to Critical Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

SAFATLE, Vladimir, "Espelhos sem imagens: *mimesis* e reconhecimento em Lacan e Adorno", em *Trans/Form/Ação*, São Paulo, 2005.

_____ "Freud em Frankfurt: A função da psicanálise no pensamento de Theodor Adorno" em *Coleção Grandes Psicanalistas – Por que Freud hoje?*, São Paulo, Editora Zagodoni, 2017.

SCHWARZ, Roberto, *Ao vencedor as batatas*, São Paulo, Editora 34, 2012.

_____ *Um mestre na periferia do capitalismo*, São Paulo, Editora 34, 2012.