

12

Do plano transcendental para o plano histórico: críticas de Adorno à estética kantiana

Sara Juliana Pozzer da Silveira

O que desde o início motivou nosso trabalho¹ foi a tentativa de compreender uma passagem da *Teoria Estética*, de Adorno, que trata da crítica à estética kantiana. Nela, ele afirma: “a separação da esfera estética em relação à empiria constitui a arte. No entanto, Kant fixou transcendentalmente esta constituição, em si mesma algo de histórico” (ADORNO, 1988, p. 22).

Para Adorno, tal como ele, Kant também pensa que a separação entre arte e realidade constitui a arte. É assim que Adorno interpreta a doutrina da satisfação desinteressada da estética kantiana, segundo a qual o prazer estético é desinteressado porque está fundado no jogo livre entre as faculdades da imaginação e do entendimento. É considerado, por isto, independente da faculdade de desejar, à qual estão ligadas as satisfações que visam ao agrado e à utilidade, pertencentes à esfera da autoconservação. Segundo Adorno, por ter concebido a esfera da arte com independência da faculdade de desejar, Kant a opôs à empiria ou realidade na qual os fins da autoconservação são os motores determinantes.

A noção de satisfação desinteressada e a independência da arte em relação à esfera da realidade, entretanto, são pensadas somente no plano transcendental. Em Kant, tem de ser assim, porque o prazer estético somente possui universalidade subjetiva porque resulta de um jogo entre as faculdades. O fato de este jogo se realizar com independência dos desejos

não implica que ele seja pensado como resultado de um processo histórico, pois, se assim ocorresse, a reflexão estaria no terreno empírico e não no transcendental. Assim, também a fundamentação do prazer estético não teria sido realizada. Mais que isto, o histórico (como objeto de uma experiência possível) requer fundamentação, que é realizada no terreno transcendental. Ou seja, em Kant o sujeito transcendental (e o conjunto de formas a priori que o constituem) é a instância que fundamenta todos os discursos, sendo que ele mesmo não pode ser fundamentado. Permanece

como coisa em si, o que seria o supra-sensível, cuja idéia na verdade se tem que colocar na base de todos aqueles objetos da experiência, não se podendo todavia nunca elevá-la e alargá-la a um conhecimento (KANT, 1993, p. 19, grifo nosso).

Para compreendermos melhor a distinção entre os planos transcendental e histórico, e com isto determinar o alcance das críticas de Adorno à estética kantiana, retornemos à *Crítica da razão pura*. Nessa, Kant define transcendental como “todo conhecimento que em geral se ocupa não tanto com objetos, mas com o nosso modo de conhecimento de objetos na medida em que este deve ser possível *a priori*” (KANT, 1996, p. 65).

Diz respeito àquele conhecimento “pelo qual conhecemos que é como certas representações (intuições ou conceitos) são aplicadas ou possíveis unicamente a priori” (KANT, 1996, p.94). Transcendental não é sinônimo de *a priori*, a lógica clássica e a matemática, por exemplo, são *a priori*; mas não são transcendentais (KANT, 1996). O âmbito do transcendental na filosofia kantiana diz respeito àqueles pressupostos que possibilitam um conhecimento verdadeiro sem aumentar em nada o conhecimento das ciências. Por conseguinte, o papel da filosofia enquanto crítica é apenas negativo, ela

não pretende estabelecer uma doutrina, pois investiga a possibilidade dessa.

A crítica das faculdades de conhecimento a respeito daquilo que elas podem realizar a priori não possui no fundo qualquer domínio relativamente a objetos. A razão é que ela não é uma doutrina <Doctrin>, mas somente tem que investigar se e como é possível uma doutrina, em função das condições de nossas faculdades e através delas. O seu campo estende-se a todas as pretensões daquelas para colocá-las nos limites de sua correta medida (KANT, 1993, p. 20)².

Adorno, portanto, ao considerar que a separação entre arte e realidade foi realizada no plano histórico e não no transcendental, propõe uma oposição de princípio em relação à estética kantiana, pois a fundamentação desta está sendo colocada em xeque. Ora, se para Kant, o transcendental corresponde ao domínio da razão enquanto essa se ocupa “somente com princípios e com as limitações do seu uso determinadas por aqueles mesmos princípios” (Kant, 1996, p. 30), então, a experiência histórica aqui não possui um “papel fundamentacional”, ou seja, a fundamentação é realizada no âmbito do transcendental. Frente a isso, podemos afirmar que Adorno terá que recorrer a outro modelo teórico, que não o transcendental kantiano, para fundamentar a objetividade de sua estética.

Assim, a compreensão do conceito de arte em Adorno implica em considerar que a arte se define em relação à realidade histórica. Na obra *Dialética do esclarecimento*, ele mostra esta ideia analisando a oposição histórica entre dois tipos de práxis: uma que visava influenciar a natureza através da magia e outra que visava dominar a natureza pelo trabalho. Ele percebe que a imposição crescente, através do processo civilizatório, deste último modelo de práxis sobrepõe-se à primeira definitivamente. Somente na arte sobrevive algo da herança mágica. A arte permanece como uma esfera oposta à totalidade social fundada na dominação do trabalho. Com isto,

Adorno pretende ter mostrado, contra Kant, que a separação entre as duas esferas (arte e realidade) se deu historicamente, no início do processo civilizatório ocidental. O próprio sujeito transcendental é parte deste processo na medida em que ele é o resultado do surgimento do eu e da progressiva abstração do pensamento quando a práxis fundada na dominação se impõe aos homens.

Somente considerando a satisfação estética como independente da história e fundada no plano transcendental é que ela pode ser tratada como desinteressada, ou seja, como independente da faculdade de desejar e, por isto, independente do interesse próprio do âmbito da autoconservação, isto é, da realidade, nas palavras de Adorno. Ao contrário de Kant, por considerar a arte como uma forma da práxis, como a “antítese social da sociedade”, Adorno a considera como práxis que resiste e, enquanto tal revela, a seu modo, um interesse “por uma organização adequada da totalidade” (ADORNO, 1988, p.23). Neste contexto, o próprio sujeito transcendental passa a ser visto como um momento da práxis e não mais como o *prius* do discurso.

A posição de Adorno, entretanto, torna-se “dramática” na medida em que questiona o núcleo que possibilita a objetividade não só da estética, mas da filosofia em geral, para Kant. Com efeito, sabemos que a filosofia kantiana representa o ápice da modernidade na medida em que ela pretendeu fundamentar definitivamente a distinção entre uma esfera de validade e a objetividade de uma esfera cuja validação da argumentação dependa do poder. Assim, tanto a religião quanto a metafísica dogmática perdem suas pretensões de verdade e objetividade. Pode-se dizer que no quadro das críticas à ideologia, a filosofia kantiana situa-se num lugar privilegiado, pois não recorre a nenhuma instância exterior para realizar a crítica, mas é a razão que se volta sobre si mesma para refletir sobre seu modo de proceder no conhecimento. Quer dizer, para que a razão criticasse seus próprios produtos, ela precisava de um fundamento sólido que não poderia vir de outra instância que não ela mesma, caso contrário permaneceria a confusão entre

validade e poder. O sujeito transcendental é esse fundamento, sendo que ele mesmo não é passível de objetivação porque é o fundamento de toda objetividade, como já foi referido acima.

Enquanto fundamento, ele é metodologicamente anterior a toda experiência, diz respeito àquilo que é pressuposto em toda e qualquer consciência com exclusão dos conteúdos e vivências singulares. Por exemplo, na doutrina do esquematismo transcendental, o esquema de um cão não é uma imagem. Essa mostra, tanto um cão particular conhecido como todas as raças e misturas (HÖFFE, 2005), ou seja, o esquema não é nem o conceito isolado, nem o conteúdo singular da intuição, embora precise de ambos para ter sentido. Este exemplo é elucidativo para explicitar o que é pressuposto em toda e qualquer consciência sem levar em conta as vivências individuais. Da mesma forma, “o ‘eu’ da apercepção transcendental não é o eu pessoal de um indivíduo determinado” (HÖFFE, 2005, p.100). Enquanto o si particular pertence ao homem situado e datado, o eu transcendental é concebido metodologicamente como anterior à experiência. Ele “constitui a origem da unidade posta em todo juízo. A apercepção transcendental é o sujeito de consciência em geral e, portanto, o mesmo e idêntico em toda consciência e autoconsciência” (HÖFFE, 2005, p.100).

A idéia de que o sujeito transcendental não pode ser concebido independente da historicidade aparece em várias obras de Adorno. Neste trabalho, vamos referir-nos a esta ocorrência nas obras *Dialética do esclarecimento*, *Dialética negativa* e ao texto *Sobre sujeito e objeto*. Neste último, Adorno afirma a historicidade do sujeito transcendental na medida em que propõe que a dicotomia sujeito-objeto foi fruto de uma cisão real, e expressa a cisão da condição humana, “algo que surgiu pela força” (ADORNO, 1995, p. 182). Aqui, tal como na *Dialética do esclarecimento*, Adorno recorre à etnologia para explicar esta tese. Ele divisa um momento anterior à formação do sujeito onde em vez de unidade tem-se a indiferenciação que corresponde ao “estremecimento do cego nexos natural, o mito” (ADORNO, 1995,

p. 183). Retomando a dialética platônica, afirma que a unidade exige diversidade, ou seja, para que se forme a unidade do eu é preciso individuação, separação dos diferentes em relação ao todo ainda indiferenciado. Assim, somente com a formação do sujeito pode haver a superação do mito. “Destino, a submissão à natureza dos mitos procede de uma total menoridade social, de uma época em que a autoconsciência ainda não tinha aberto os olhos, em que ainda não existia o sujeito” (ADORNO, 1995, p. 184).

Na *Dialética do esclarecimento*, os autores³ identificam vestígios do que virá a ser o sujeito ainda no período da magia, quando da fixação do “mana”, antes, portanto, da conhecida análise da *Odisséia*, onde há a consolidação da subjetividade em oposição ao mito. Segundo os autores, quando os primitivos fixam e designam o “mana”, eles já separam virtualmente sujeito e objeto, conceito e realidade. Quando um objeto como uma árvore, por exemplo, é considerada sede do “mana”, a linguagem já exprime a contradição de que a coisa é ela e não é, ao mesmo tempo,

idêntica e não idêntica. “Eis aí a forma primitiva da determinação objetivadora na qual se separavam o conceito e a coisa, determinação essa que já está amplamente desenvolvida na epopéia homérica e que se acelera na ciência positiva moderna” (ADORNO, 1985, p. 29).

O “mana” significa tudo o que é desconhecido, difuso, a real supremacia da natureza sobre as almas “fracas” dos selvagens. A fixação numa palavra do objeto do terror primitivo é uma tentativa de lidar com ele, de dominá-lo. Neste momento, segundo os autores, a humanidade já se divide entre os que detêm a palavra mágica, os sacerdotes ou feiticeiros e os restantes.

Onde quer que a etnologia o encontre, o sentimento de horror que se origina o mana já tinha recebido a sanção pelo menos dos mais velhos da tribo. O ‘mana’ não idêntico e difuso é tornado consistente pelos homens e materializado à força (ADORNO, 1995, p. 33).

A fixação de uma imagem que materializa o horror frente ao desconhecido e que é evocada por alguns no ritual, “torna-se o sinal da dominação consolidada dos privilegiados” (ADORNO, 1995, p.34). Posteriormente os conceitos universais vão cumprir este papel, mesmo que já não tenham nenhum “aspecto figurativo” (ADORNO, 1995, p. 34).

Essa tese de longo alcance expressa a ideia de que a exigência de universalidade e necessidade, próprias da filosofia e das ciências, os conceitos universais como o próprio conceito de sujeito transcendental são frutos da dominação social. Melhor dizendo: Adorno vê na separação entre sujeito e objeto, conceito e realidade a expressão, ao mesmo tempo, do desejo de dominar a natureza para aplacar o medo que ela causa, e da separação entre os seres humanos, entre os dominadores e os dominados. Como vimos acima, a separação entre uma esfera profana e uma sagrada, a fixação do “mana” e a responsabilização do ritual por um grupo, já expressa a relação de obediência na tribo. A separação entre palavra e coisa precursora da futura universalização e ordenação dos conceitos foi produzida pelo medo e reflete uma divisão real da sociedade. Assim, a busca e fixação de um fundamento para o discurso que garanta a objetividade, uma das grandes tarefas que a tradição filosófica se colocou, é a fixação no plano das ideias do poder dominador, a reiteração da divisão da humanidade. Com isto, pode-se perceber já na *Dialética do esclarecimento*, e não apenas em obras tardias como a *Dialética negativa* e a *Teoria estética*, que Adorno pensa que é tarefa da filosofia, se esta não quiser apenas sancionar a dominação, expressar o não idêntico. Ele afirma que, historicamente, a filosofia percebeu o abismo que se formou com a separação entre conceito e realidade e tentou em vão fechá-lo, inclusive é por esta tentativa que ela é definida (ADORNO, 1995, p. 31). A tentativa é vã porque se o abismo se formou como expressão da dominação, seu fechamento não depende apenas de interesse teórico, ele não pode ocorrer idealmente apenas, mas na práxis. A filosofia só realizaria sua tarefa se a humanidade conse-

guisse a reconciliação. Toda vez que a filosofia identificou os dois momentos ela pagou tributo ao *status quo*⁴.

Embora com a doutrina da coisa em si, a filosofia de Kant, resolutamente, até o final, negou-se a identificar conceito e realidade; ele pensa a razão pura como algo que é em si, separado da práxis, enquanto que, para Adorno, ela é só um momento dessa, “um modo de comportamento” (ADORNO, 1995). Por isto, o conceito de sujeito transcendental é considerado abstrato, ele “pressupõe o que promete instituir: indivíduos viventes, indivíduos de fato” (ADORNO, 1995, p. 185). Com isto, Adorno toca na difícil questão da relação entre o sujeito transcendental e o homem empírico.

Pode-se dizer que este problema está resolvido em Kant, pois a anterioridade do “eu penso transcendental” a toda experiência é apenas de ordem metodológica, é um pressuposto necessário que constitui a unidade do juízo e que possibilita “falar” em autoconsciência singular, não podendo ser considerado como tendo qualquer conteúdo empírico porque é o fundamento de toda experiência.

O curioso é que Adorno não nega totalmente esta resolução, pois ele aceita que enquanto sujeitos cognoscentes dependemos de espaço, tempo, e formas de pensamento, mas acrescenta que isto mostra nossa dependência em relação à espécie. “Esta se sedimentou em tais constituintes; não por isso estes valem menos. O ‘*a priori*’ [sic] e a sociedade estão entrelaçados” (ADORNO, 1995, p. 191). Ele concorda que cada consciência particular é realmente constituída pelo sujeito transcendental. Entretanto, o que muda é que esta constituição é resultado do processo histórico e não uma verdade eterna, o sujeito transcendental é a forma reflexa da totalidade social, ou seja, a expressão no plano da linguagem filosófica das relações sociais.

Ele continua sendo constitutivo, porém apenas enquanto expressão da estrutura determinante da sociedade - cuja essência é a troca - a qual determina a atuação do indivíduo particular fazendo-o seguir o modelo do *homo economicus* (ADORNO, 1995).

Na doutrina do sujeito transcendental, expressa-se fielmente a primazia das relações abstratamente racionais desligadas dos indivíduos particulares e seus laços concretos, relações que têm seu modelo na troca (ADORNO, 1995, p. 186).

Assim, “se a estrutura determinante da sociedade reside na forma da troca, então a racionalidade desta constitui os homens; o que estes são para si mesmos, o que pretendem ser é secundário” (ADORNO, 1995, p. 186).

O que foi construído historicamente, embora seja falso porque produto da dominação, não é ficção, pois atua sobre nós como um poder imenso. Essas formas, a expressão da totalidade falsa inscrita em nós, é o que temos para pensar, inclusive para pensar o quanto elas são ideológicas. Isto confirma que, para Adorno, cada indivíduo particular possui em si internalizado o sujeito transcendental, pois utilizando-nos destas formas é que podemos denunciar a ilusão.

O cativeiro categorial da consciência individual reproduz o cativeiro de cada indivíduo. Mesmo o olhar da consciência que descobre aquele cativeiro é determinado pelas formas que ele lhe implantou (ADORNO, 1995, p. 196).

Não deixar ver a relação entre o universal e a dominação sempre foi o papel central da ideologia.

No cativeiro em si, poderiam os homens perceber o cativeiro social: impedir tal coisa constitui e constitui um interesse, capital da conservação do *status quo*. Por causa desse interesse a filosofia teria de perder seu rumo, com uma necessidade não menor que a daquelas mesmas formas (ADORNO, 1995, p. 192).

Essa citação mostra que a exigência de universalidade e necessidade é mantida no mesmo nível que requer o criticismo kantiano. Adorno quer sustentar o paradoxo até o fim: o mesmo esclarecimento (com seu aparato transcendental) que é a forma

reflexa da totalidade falsa, produto da dominação, da divisão entre os homens, tem nele a possibilidade da crítica a si mesmo, de com ela apontar esse caráter ideológico usurpador.

Esta posição teórica retoma o mote central da *Crítica da razão pura*, o qual apresenta a razão criticando a si mesma sem o apoio de alguma instância exterior. Entretanto, ao pensar o sujeito transcendental como pressuposto metodológico, Kant o situa como um ponto fixo a priori, isto é, independente de toda experiência e que irá garantir a objetividade do discurso. Ao pensar a razão como momento da experiência histórica, Adorno fica sem este ponto fixo para fazer a crítica e, como ele não quer abrir mão da universalidade e da necessidade, seu pensamento recai na aporia. Muito já se falou que a crítica total conduz às aporias, mas o interessante de perceber aqui é porque o pensamento de Adorno tem que se manter aporético até o fim. Isso ocorre porque ele quer escapar, ao mesmo tempo, do idealismo e do realismo. Este último corresponde à metafísica dogmática que foi desbancada definitivamente pela *Crítica da razão pura*. Sua obra também trabalha contra a conciliação idealista entre espírito e natureza porque ela é falsa já que na realidade os homens continuam divididos. Em Kant, ele percebe o duplo movimento: por um lado, a preservação da negatividade na medida em que Kant se negou a identificar ser e pensar. Por outro, ele persevera no idealismo ao manter o sujeito transcendental como constituidor de tudo. Entretanto, se considerarmos que o sujeito é parte de um processo, é um algo, então ele faz parte da experiência, e, assim, precisaremos de um outro referencial para fundamentar a objetividade desta experiência.

Adorno quer resolver o problema a partir da ideia central de que a contraposição entre sujeito e objeto é historicamente mediada. Isto implica asseverar que o sujeito transcendental embora “como apercepção pura [...] quereria ser o pura e simplesmente outro de tudo que está aí” (ADORNO, 1995, p. 197), ele foi tomado da faticidade, pois para Adorno nenhum conceito

pode ser tratado com total independência desta.

Todos os conceitos, inclusive os filosóficos, possuem algo de não conceitual, pois são momentos da realidade, a qual - primariamente com a finalidade de dominar a natureza - necessita de sua formação (ADORNO, 2005, p. 22).

Apesar disto estar implícito na filosofia de Kant na medida em que para ele as formas puras só possuem sentido na sua interdependência em relação ao conteúdo, ou seja, apesar de o “primado do objeto” estar presente em Kant, ao manter um plano a priori do discurso, ao colocar o sujeito como o fundamento de determinação, toma algo que se formou a partir da dominação da natureza, “algo que veio a ser e que é completamente mediato em si” (ADORNO, 1995, p. 192) como se fosse o fundamento anterior a todo devir.

Assim, a separação entre as formas lógico-transcendentais e o conteúdo é mantida por Kant, daí a impossibilidade do terreno do inteligível ter algum conteúdo. Essa conclusão “tem um momento de verdade que consiste em prevenir contra a mitologia do conceito” (ADORNO, 2005, p. 356).

Adorno irá desdobrar a aporia⁵ de seu pensamento lendo a aporia que resulta da filosofia kantiana. Isto ocorre porque, de o mesmo tempo em que Kant desbanca a metafísica ao propor a incognoscibilidade do absoluto, do terreno do inteligível, na *Doutrina das ideias da crítica da razão pura*, afirma que sem metafísica não há teoria possível (em referência à necessidade das ideias e dos princípios para a possibilidade do conhecimento). Esta ambiguidade permanece até o fim (ADORNO, 2005).

Segundo Adorno, Kant nunca se calou acerca do que há de desespero na sua construção positiva da metafísica. Para corroborar esta ideia Adorno cita uma passagem da *Crítica da razão prática* onde Kant afirma: “nunca deixa de ser uma presunção audaz a de seguir admitindo fora do conjunto de todas as intuições possíveis um objeto que não pode dar-se em nenhuma percepção possível”

(ADORNO, 2005, p. 357). Para Adorno, “um pensamento que não pensa algo não é pensamento” (ADORNO, 2005, p. 358). Um conceito que não tem nenhum conteúdo referente, nem é apenas imaginário não pode ter nenhuma objetividade. Asseverando uma objetividade, embora problemática, ao inteligível, Kant o positivaria. A aporia está em objetivar o que não pode ser objetivado. A limitação do conhecimento com sua condução a esta aporia consiste no que Adorno designa como “bloqueio kantiano”.

O idealismo de Hegel é construído a partir da reflexão sobre este bloqueio. Segundo Adorno, a noção de espírito surge da constatação

por parte de Hegel de que o veredicto da razão sobre si transgride os limites da possibilidade da experiência e sobre se podia fazê-lo pressupõe já uma posição mais além dos âmbitos separados do mapa kantiano, por assim dizer uma 3ª instância” (ADORNO, 2005, p. 350).

Adorno cita o famoso argumento de Hegel contra Kant segundo o qual a insistência nos limites da razão, de que não se pode ultrapassá-los é absurda na medida em que quando já se determinou algo como limite já se ultrapassou. Um limite só é determinado como tal em função da existência de seu outro: o ilimitado (ADORNO, 2005).

A crítica de Adorno a Kant se dá em outros termos, pois Adorno não interpreta o bloqueio da mesma forma e, por isso, rejeita a solução hegeliana.

Kant supunha, sem se dar conta disto, como possibilidade da decisão, precisamente esta transcendência frente ao âmbito do entendimento sobre o qual proíbe julgar positivamente. Nesta instância se converteu para o idealismo alemão o sujeito absoluto, o espírito que seria o único em [sic] produzir a dicotomia sujeito-objeto e com ela o limite do conhecimento finito (ADORNO, 2005, p. 351).

A partir da crítica do limite, Hegel absolutiza a razão sem considerá-la como entidade transcendente já que o saber absoluto em que termina a *Fenomenologia do espírito* é o próprio curso do pensamento da mesma (ADORNO, 2005, p. 354).

Ao fazer com que o próprio espírito produza a dicotomia sujeito-objeto, Hegel ressuscita o argumento ontológico.

Desde o momento [sic] que Hegel [...] resolve o não idêntico na pura identidade, o conceito se converte em garantia do não conceitual, a transcendência é capturada pela imanência do espírito e convertida na totalidade deste tanto como abolida (ADORNO, 2005, p. 368).

Segundo Adorno (2005, p. 35), é porque Kant mantém a divisão forma conteúdo até o fim, que ele pode asseverar que ela “proíbe todo conteúdo que só proceda das formas, não material”. Ora, só se o momento material fosse intrínseco às formas, concluiríamos que o bloqueio foi criado pelo sujeito. Tal como o próprio sujeito, o bloqueio será visto como uma ilusão socialmente construída. “Se a doutrina do bloqueio era uma parte da aparência social, está, no entanto, fundamentada do mesmo modo em que de fato a aparência domina sobre os homens” (ADORNO, 2005, p. 356).

No texto *Sobre sujeito e objeto*, Adorno propõe que levar em conta a “coisa em si” pode significar não salvar um mundo inteligível decantado, e, entretanto, ela pode ser mais real que o mundo sensível. Na *Dialética negativa* afirma que:

O inteligível, com o espírito da delimitação kantiana não menos que do método hegeliano, teria que ir mais além destes, **pensar unicamente de modo negativo**. Paradoxalmente, a esfera inteligível a que Kant apontava voltaria a ser ‘fenômeno’: o que mostra ao espírito finito o oculto a este, o que este está obrigado a pensar e graças a sua própria finitude deforma. O conceito do inteligível é a autonegação do espírito finito (ADORNO, 2005, p. 359, grifo nosso).

A consciência, o cativo social internalizado, poderia se autonegar. Negar o cativo social é negar a si, seu modo de pensar. Se o sujeito transcendental é o reflexo da totalidade internalizada, então sua negação é uma autonegação. Essa é “a origem no espírito daquilo pelo que este se distingue do princípio que há nele de dominação da natureza” (ADORNO, 2005, p. 359). Recuperar o inteligível como fenômeno significa recuperar um outro uso da razão, não mais apenas como princípio de dominação da natureza, pois a razão, reduzida a seu aparato lógico-transcendental é “um modo de comportamento” que esconde o quanto ela tem de aparência.

O que já está em Kant, embora este não tenha desenvolvido tal ideia por ficar preso à “courage do método”, isto é, por se aferrar ao plano lógico-transcendental, é que “para ser espírito este tem que saber que não se esgota naquilo que alcança, não na finitude a que se assemelha. Por isso pensa o que lhe estaria subtraído” (ADORNO, 2005, p. 359).

A **autonomia** do espírito, para Adorno, consiste na possibilidade de este, com o aparato lógico-transcendental, vislumbrar o que fica encoberto por estas mesmas formas. Mesmo que não fosse essa a intenção de Kant, sua filosofia mantém aberta a possibilidade de autonomia do espírito porque, ao contrário de Hegel, que identifica forma e conteúdo, tragando tudo na identidade, ele mantém o abismo entre os dois polos. Com isto, o fato de ter demolido o argumento ontológico não significa que o âmbito do inteligível não possua necessidade. Só que essa, para Adorno, não é lógica, mas socialmente construída, é uma aparência que possui necessidade. Assim como o plano lógico transcendental é aparência essa, não o é menos.

O que a essência finita disse sobre a transcendência é a aparência desta, ainda que, como bem se preveniu Kant, uma aparência necessária. Daí a incomparável

relevância metafísica que tem a salvação da aparência, objeto da estética (ADORNO, 2005, p. 360).

Adorno quer manter a transcendência que deixa de significar a determinação de uma realidade para além dos limites da experiência possível da metafísica dogmática, e também não significa a busca de alívio ou a postergação infinita da felicidade na esperança em relação ao futuro, própria da religião, pois ambas são conformistas, apenas procuram “adequar” o indivíduo à totalidade falsa (ADORNO, 2005). Ao contrário, a transcendência, própria da arte, é resistência enquanto negação da imanência que nos oprime. É em relação a esta transcendência invertida permitida pela arte que tem sentido falar em solidariedade com a metafísica no instante de sua queda (ADORNO, 2005).

Somente levando em conta as obras de arte é que a filosofia escapa da coerção da identidade. “A verdade é dependente da capacidade que as obras têm de absorver na sua necessidade imanente o não idêntico ao conceito, o contingente que lhe é proporcional. A sua finalidade precisa do que não tem finalidade” (ADORNO, 1988, p. 120).

Aludindo à fórmula kantiana da finalidade sem fim em relação às obras, Adorno interpreta-a como significando que “o sem finalidade é a sua aconceptualidade, a sua diferença relativamente à linguagem significativa” (ADORNO, 1988, p. 161). Ao conceber a arte sem fim determinado, embora ainda como um todo ordenado e, por isto, com finalidade, Kant a emancipa do terreno da autoconservação, dos fins práticos. Entretanto, ele permanece preso ao conceito tradicional de transcendência⁶. A concepção kantiana da teleologia da arte, tal como a dos organismos, radicava na unidade da razão, em última análise, porém, na da razão divina, que reinava nas coisas em si (*Dingen an sich*). Tinha de fracassar (ADORNO, 1988).

A consequência deste modo de conceber a transcendência era

que, quando Kant tinha que explicar porque a razão humana insiste em atravessar os limites da experiência possível e extravasar em mundos inteligíveis dos quais nada pode saber, propunha a idéia de um “destino natural” da razão. Esse “é assim” desolador decorria da crença de que a razão recaía na metafísica dogmática por uma necessidade inerente a seu conceito.

Com sua noção de transcendência, Adorno quer mostrar que a necessidade da metafísica radica na emancipação da razão da esfera da identidade, ou seja, é a negação do uso da razão como domínio da natureza.

Este novo âmbito da transcendência não é carente de essência, pois as obras possuem universalidade, a qual não é conseguida às custas da ausência de ordem, de logicidade. Só que essas são usadas de modo diverso àquele referente à dominação da natureza e é por isso que resistem.

Se essas formas são na existência externa as formas determinantes da dominação natural, são, por sua vez, dominadas na arte; lida-se com elas livremente. Através da dominação do dominante, a arte revê profundamente a dominação da natureza [...] Se uma música comprime o tempo, se um quadro redobra o espaço, concretiza-se a possibilidade de conseguir algo de diverso (ADORNO, 1988, p. 159).

Compreender como se dará essa nova forma de objetividade de que, na interdependência, mantém a autonomia da arte e da filosofia é um dos pontos centrais que motiva a continuação de nosso trabalho.

Notas

- ¹ Este texto foi apresentado no VII GT de Estética da ANPOF, em junho deste ano, em Ilhéus. É o desenvolvimento de uma parte de meu projeto de tese (Doutorado). Ele possui um caráter exploratório, não conclusivo, pois estamos no início da pesquisa.
- ² Ver também a esse respeito Kant, 1996, p. 65.

- ³ Como é sabido, a obra foi escrita conjuntamente com Max Horkheimer.
- ⁴ Este é um ponto importante para a defesa do materialismo em Adorno. Na realização da tese, procuraremos aprofundá-lo mostrando que a tese adorniana de que a identidade presente na linguagem encobre ou não faz jus à diferença, não por um defeito inerente a toda linguagem, mas porque essa expressa a dominação, ela não é considerada de forma abstrata, independente da totalidade social.
- ⁵ É nossa próxima tarefa investigar a separação teórico-prático como a saída para essa aporia no pensamento de Kant, ao mesmo tempo investigar a crítica de Adorno a tal separação.

Como já dissemos, a utilidade da crítica é apenas negativa. Ao terreno do inteligível não pode corresponder “algo”, segundo Kant. Entretanto, no terreno da liberdade tem que corresponder, pois em relação aos conceitos de natureza o conceito de liberdade “comporta já em si mesmo somente um princípio negativo (de simples oposição) e todavia em contrapartida institui para a determinação da vontade princípios que lhe conferem uma maior extensão” (KANT, 1993, p. 15). Da afirmação de que o território a que a razão se refere ao legislar é “sempre só a globalidade dos objetos de toda experiência possível, na medida em que forem tomados simplesmente como simples fenômenos”, (KANT, 1993, p. 18-19) precisa decorrer a ideia de que, em relação a esse mesmo território, razão e entendimento legislam de formas distintas. Daí a necessidade de distinguir entre teórico e prático. A legislação teórica do entendimento refere-se ao terreno da experiência possível, sendo constitutiva, determinante; a legislação prática da razão relaciona-se a esse âmbito só de forma negativa. É reflexiva. Ao implodir a separação teórico-prático, Adorno rejeitará a opção: ou o conhecimento é reflexivo ou é constitutivo.

- ⁶ Com efeito, na *Crítica da faculdade do juízo*, Kant propõe que entre as regras transcendentais e as leis empíricas há uma multiplicidade de formas da natureza que são deixadas indeterminadas, pois as “leis dadas a priori pelo entendimento puro [...] só dizem respeito à possibilidade de uma natureza em geral (como objeto dos sentidos)” (KANT, 1993, p. 24). Levando-se em conta a limitação imposta pelo entendimento, podemos supor que existe na natureza uma infinidade de leis contingentes as quais para serem consideradas leis “tem [sic] que ser consideradas necessariamente como provenientes de um princípio, ainda que desconhecido, da unidade do múltiplo” (KANT, 1993, p. 24). Este princípio tem que ser dado pela faculdade do juízo reflexivo, ele não pode ser empírico porque deve “fundamentar a unidade de todos os princípios empíricos sob princípios igualmente empíricos, mas superiores e por isso fundamentar a possibilidade da subordinação sistemática dos mesmos entre si” (KANT, 1993, p. 24). Não para determinar, somente para refletir, podemos supor que a unidade das leis tivesse sido dada por um entendimento exterior ao nosso “em favor da nossa faculdade de conhecimento, para tornar possível um sistema da experiência segundo leis da natureza particulares. Não como se deste modo tivéssemos que admitir efetivamente tal entendimento (pois é somente à faculdade de juízo reflexiva que esta ideia serve de princípio, mas para refletir, não para determinar; pelo contrário, desse modo, esta faculdade dá uma lei somente a si mesma e não à natureza” (KANT, 1993, p. 24).

Referências

ADORNO, Theodor. **Dialéctica negativa**. La jerga de la autenticidade. Tradução Alfredo Brotons Muñoz. Madrid: Ediciones Akal S.A., 2005.

_____. **Gesammelte Schriften**. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970-1986. (20 v.).

_____. **Kant's critique of pure reason**. Translation by Rodney Livingstone. Stanford: Stanford University Press, 2001.

_____. **Mínima moralia**. Reflexões a partir da vida danificada. Tradução Luiz Eduardo Bicca. São Paulo: Ática, 1993.

_____. **Palavras e sinais**. Modelos críticos 2. Tradução de Maria Helena Ruschel. Petrópolis: Vozes, 1995.

_____. **Prismas**: crítica cultural e sociedade. Tradução de Augustin Wernet e Jorge Mattos Brito. São Paulo: Ática, 2001.

_____. **Sociologia**. Textos escolhidos. São Paulo: Ática, 1986. Organização de Gabriel Cohn e Coordenação de Florestan Fernandes

_____. **Teoria estética**. Tradução de Artur Morão. Rio de Janeiro: Martins Fontes, 1988.

_____. **Terminología filosófica**. Traducción de Ricardo Sánchez Ortiz. Madrid: Taurus, 1985. (2 v.).

_____; HORKHEIMER, Max. **Dialéctica do esclarecimento**. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

ARENAS, Luis. **Metacrítica de la razón pura**. El Kant de Adorno. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, [2006?]. Disponível em: <<http://fs-morente.filos.ucm.es/publicaciones/revista/vol28n2/arenas.pdf>>. Acesso em: 30 nov. 2006.

BERNSTEIN, J.M. **The fate of art**. A esthetic alienation from Kant to Derrida and Adorno. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, [ca. 1992].

BRAUN, Carl. **Kritische theorie versus kritizismus**: zur Kant-kritik Theodor W. Adornos. Berlin: de Gruyter, 1983.

CHIARELLO, Maurício. **Natureza-morta**: finitude e negatividade em T. W. Adorno. São Paulo: Edusp, 2006.

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

DUARTE, Rodrigo. **Mímesis e racionalidade**. A concepção de domínio da natureza em Theodor W. Adorno. São Paulo: Loyola, 1993.

_____. Expression as a philosophical attitude in Adorno. **Revista Kriterion**, Belo Horizonte, v. 40, n. 100, p.81-97, jul.–dez.1999.

HAGER, F.; PFÜTZE, H. (Org.). **Das unerhört moderne**: Berliner Adorno-Tagung. Lüneburg: Klampen Verlag, [20--?].

HAMM, Christian Viktor. O mistério do prazer estético e a possibilidade do belo: reflexões sobre a estética de Kant. In: STEIN, Ernildo; BONI, Luis de. (Org.). **Dialética e liberdade**. 1. ed. Petrópolis: Vozes; Porto Alegre: Editora da UFRGS.1993. v. 1.

HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do espírito**. Tradução de Paulo Menezes e Karl-Heinz Effen. Petrópolis: Vozes, 1992.

HÖFFE, Otfried. **Immanuel Kant**. Tradução de Christian V. Hamm e Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes: 2005.

KANT, I. **Crítica da faculdade do juízo**. Tradução de Valério Rohden e Antônio Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.

_____. **Crítica da razão pura**. Tradução de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Ática, 1996.

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

MAAR, Wolfgang Leo. Materialismo e primado do objeto em Adorno. **Revista Transformação**, São Paulo, v. 29, n. 2, p. 133-154, 2006.

NOBRE, Marcos. **A dialética negativa de Theodor Adorno**: a ontologia do Estado Falso. São Paulo: Iluminuras, 1998.

O'CONNOR, Brian. **Adorno's negative dialectic**: philosophy and the possibility of critical rationality. London: MIT Press, 2005.

RÊGO, Pedro Costa. **A improvável unanimidade do belo**. Sobre a estética de Kant. 1. ed. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2002.

_____. Reflexão e fundamento: sobre a relação entre gosto e conhecimento na estética de Kant. **Revista Kriterion**, Belo Horizonte, v. 46, n. 112, p. 214-229, jul./dez. 2005.

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

SILVA, Franklin Leopoldo E. Subjetividade e juízo. **Discurso**, São Paulo, v. 19, p. 24-29, 1992.

WELLMER, Albrecht. **Endspiele**: die unversöhnliche Moderne. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993.

Recebido em: 8 de agosto de 2007.

Aprovado em: 18 de dezembro de 2007.