UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

O amor em Theodor Adorno: dos limites do seu conceito à sua concretude corpórea

Flávio Aires Câmara

RECIFE
2024

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

O amor em Theodor Adorno: dos limites do seu conceito à sua concretude corpórea

Flávio Aires Câmara

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco como requisito para obtenção do título de mestre, sob a orientação do Prof. Dr. Filipe Augusto Barreto Campello de Melo e Co-orientada pelo Prof. Dr. Thiago André de Moura Aquino.

RECIFE
2024

Dedicado à meus irmãos, Léo e Anderson

.Catalogação de Publicação na Fonte. UFPE - Biblioteca Central

Câmara, Flávio Aires.

O amor em Theodor Adorno: dos limites do seu conceito à sua concretude corpórea / Flávio Aires Câmara. - Recife, 2024.

102f.: il.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2024.

Orientação: Filipe Augusto Barreto Campello de Melo.

Coorientação: Thiago André Moura de Aquino.

Inclui referências.

1. Amor; 2. Medo; 3. Sujeito; 4. Objeto; 5. Corpo. I. Melo, Filipe Augusto Barreto Campello de. II. Aquino, Thiago André Moura de. III. Título.

UFPE-Biblioteca Central

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

Termo de aprovação
29/08/2024

Flávio Aires Câmara

O amor em Theodor Adorno: dos limites do seu conceito à sua concretude corpórea

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito para obtenção de título de mestre em em Filosofia, sob a orientação do Prof^o. Dr. Filipe Augusto Barreto Campello de Melo.

BANCA EXAMINADORA

Prof^o. Dr. Filipe Augusto Barreto Campello de Melo (Presidente/Orientador)
Universidade Federal de Pernambuco - Professor adjunto

Prof. Dra. Mariana Fidelis Jerônimo de Oliveira (Avaliadora interna)
Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) - Professora substituta

Prof. Dr. Raquel Patriota da Silva (Avaliadora externa)
Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN) - Professora adjunto

Prof. Dr. Thiago André Moura de Aquino (Co-orientador/Avaliador interno)
Universidade Federal de Pernambuco - Professor adjunto

AGRADECIMENTOS

Terminar este trabalho e defendê-lo vincula-se ao acompanhamento de Thiago Aquino à toda minha trajetória, desde a graduação, e, sobretudo, pessoal. Meu agradecimento é dirigido não só ao desenvolvimento das minhas habilidades depois de conhecê-lo, mas por ter aprendido que se aprende dando atenção, cuidado e ouvindo tudo: mesmo quando minhas ideias eram imaturas e minha vida estava envolvida nelas. Lição de um Mestre, de quem ensina sob o plano do olho no olho e faz o pesquisador liberar-se por si mesmo.

Sou grato também a Felipe Campello, não só pela orientação, também pela disposição em ser acessível, seja nos corredores do CFCH, seja na sala de aula, quando fui seu aluno. Se minhas formulações ainda eram um embrião, sua postura interiorizou em mim a confiança de assumir o risco de expressá-las.

É bom lembrar da CAPES, instituição que deu tranquilidade de seguir e terminar minha pesquisa. Sem ela seria bem difícil continuar. Sou grato.

Agradeço às examinadoras, Mariana Fidelis e Raquel Patriota, por aceitar o convite da minha defesa, como também por apontar outros rumos para meu trabalho.

A unificação afetiva possibilita a experiência de integração, um sentir [*föhler*] em união [*eins*] com o outro polo da relação. Nisto se revela que, existencialmente, a unidade não é um dado apreendido conceitualmente pelo entendimento, mas um evento de união afetiva. É justamente desta forma de simpatia, a unificação afetiva, que abre o fato de que sou parte/participante, existindo em meio ao acontecer do mundo (jogo cósmico), encontrando as coisas, relações e ocorrências num sentimento de repercussão conjunta.

Thiago André Moura de Aquino

RESUMO

A crítica de Theodor Adorno à razão ocidental expôs a persistência dela em controlar a natureza. A aplicação repetida do método científico - indiferente às qualidades da natureza -, foi relacionada ao medo do esclarecimento perder utilidade. Quem estimula, assim, em silêncio, a atuação da razão esclarecida é medo patológico. A promessa da razão esclarecida em abolir o medo só ampliou, por conseguinte, sua influência até as camadas mais íntimas da cultura. Por outro lado, Adorno formula um modelo de racionalidade baseado na empatia pela diferença. Entretanto, ele não apresenta qual o afeto influencia a razão para outra forma de relacionamento. Adorno esboça uma racionalidade ainda acomodada à filosofia da consciência, ou seja, ele supera a razão esclarecida orientada pela lógica dialética em Hegel. Por exemplo, quando o sujeito pretende conhecer o objeto, ele não o fixa na totalidade do conceito. Para Adorno, o respeito pelo objeto ocorre quando o sujeito recebe a experiência daquele, daí reintroduz nas convicções que o conceito subjetivo faz daquele. A relação entre ambos não passa por uma síntese reconciliada, acontece pela oposição entre eles. Enfim, não aparece qual o afeto correlato a razão em Adorno, assim como surge o medo na razão esclarecida. Esta investigação mostra que é o amor quem estipula uma relação por negação, a saber: no encontro do espectador (sujeito) com a obra de arte (objeto), há uma aproximação guiada pela fervura do amor. A exibição dela ao espectador reedita a atração mútua do amante e do objeto amado, uma vez que a forma da arte produz um tipo de verdade não-conceitual. Afinal de contas, a natureza é ali acolhida livre da repressão cientificista, expressada na satisfação erótica do público, entregue pela obra de arte. Outrossim, o estudo aponta a qualidade do amor, nem sempre disposto a gratificar quem ama. Ora ele pode crescer, ora pode recuar. Com efeito, quem avança corre o risco de não recebê-lo; quem fica apático pode ser cobrado pela ausência de amor. Enfim, o amor possui frequências mutantes, cujas subdivisões coexistem tão somente na satisfação corpórea.

Palavras-chave: Amor. Medo. Sujeito. Objeto. Corpo

ABSTRACT

Theodor W. Adorno's critique of Western reason exposed its persistence in controlling nature. The repeated application of the scientific method - indifferent to the qualities of nature - was related to the fear of enlightenment losing its usefulness. Thus, what silently stimulates the action of enlightened reason is pathological fear. The promise of enlightened reason to abolish fear has therefore expanded its influence in the most intimate layers of culture. On the other hand, Adorno formulates a friendly model of rationality based on empathy for the other. For him, when the subject intends to know the object, he does not reconcile it in the totality of a fixed concept. Respect for the object occurs at the moment in which the subject receives the experience of that object, aiming to shake the conceptual convictions that the subject outlines about the object. In other words, the subjective concept goes into crisis, but is resumed to then reevaluate its rational limits on the world (object). The relationship does not involve a closed synthesis; it occurs through the opposition between the two, in which the subject does not want to dominate the object. However, Adorno does not present here how affection promotes the opening of reason to another form of relationship. This investigation shows that it is love that stipulates a reconciliation, by negation: for example, in art, there is an encounter between spectator (subject) and work (object) influenced by love. The exhibition of the work to the spectator re-enacts the mutual attraction of the lover and the loved object, since the form of art produces a type of non-conceptual truth. After all, nature is welcomed there without repression of conceptual knowledge, signaling a refuge, expressed in the erotic satisfaction delivered by the work to the public. Furthermore, the study points to the quality of love, which is not always willing to gratify those who want to be loved. Sometimes its volume increases and does not receive the other's return; sometimes love retreats and the other demands its immediate presence. Hence, this affection has coexisting subdivisions - of changing frequencies -, contrary to the patterns of romantic love, felt only by the entire corporeal unit.

Keywords: Love. Fear. Subject. Object. Body

SUMÁRIO

Introdução - 11

1. Sujeito e objeto: amor com práxis no mundo em Adorno - 15

1.1. Sujeito em Adorno e o problema da pesquisa - 16

1.2. Primado do objeto e o amor como práxis no mundo - 33

2. Crítica de Adorno à razão esclarecida: o medo no esclarecimento - 46

2.1. Esclarecimento: o medo e sua alteração nas navegações de Ulisses - 47

2.2. Arte em Adorno: reconciliação com a natureza e o refúgio do medo - 56

3. O amor no pensamento de Adorno - 66

3.1. O lugar do amor na razão adorniana - 67

3.2. O amor: suas tonalidades e relações com outros sentimentos - 80

Conclusão - 94

Referências - 97

Introdução

Amor, um tema ainda pouco explorado no pensamento de Adorno, caso comparado aos outros por demais conhecidos na sua obra: racionalidade, crítica musical, estética, literatura, psicanálise, teoria social etc. Claro, falar de afeto em Adorno pede um contato, de um modo ou de outro, a estas temáticas. Quando Adorno discute sobre o esclarecimento, outrossim, logo aparecem os sentimentos, que dão robustez à razão esclarecida. Medo, pavor, tremor etc., os mais mencionados na *Dialética do esclarecimento*, continuam circulando na cultura moderna, mesmo depois da sua tentativa de expulsão feita pelo esclarecimento.

Para implantar a felicidade e a liberdade a razão esclarecida precisou aprisionar, assim acreditou, tudo o que lembrasse o impulso da natureza. Inclui-se aí os afetos como o medo, percebido pelo esclarecimento como infantilidade e perda da autonomia. Desse modo, sua agenda inicial foi querer extinguir qualquer inclinação afetiva, capaz de impedir o controle da natureza interna e externa. Para a aplicação do método, segundo o esclarecimento, é necessário um distanciamento neutro, livre de recursos sentimentais turvos. A reiteração da fórmula do método não pode sofrer abalo algum, porque a natureza será capaz de extrapolar seus esquemas axiomáticos de orientação. Por sua vez, o medo continuou subsistindo nos procedimentos do esclarecimento e acabou por se espalhar nas relações humanas consolidadas por ele.

É muito claro a presença dos impulsos sensíveis, olhando atentamente, na obra de Adorno. Quanto ao amor, Adorno não enfatiza com tanta clareza seu aparecimento, especialmente quando expõe sua alternativa de racionalidade. Se o medo nutre o esclarecimento para o controle da natureza, Adorno não situa o amor numa racionalidade mais amistosa. Seu modelo de razão abriga a dialética negativa, por exemplo, propondo os limites diante de objetos que não se integram às armações conceituais do sujeito. O objeto na dialética negativa possui uma resistência ao sujeito por ter uma historicidade e, no limite, ser intransponível.

O sujeito sabe que as categorias definidas no conhecimento das coisas entram em contradição, por se defrontar com um objeto em devir histórico. Na projeção aos objetos o sujeito se defronta com a paralisia do conceito no acesso ao objeto, mas incorpora sua contradição e avança em outro nível de compreensão de si e do objeto. Bem diferente do sujeito moderno, fechado em si mesmo, Adorno esboça no seu modelo de razão um sujeito com empatia ao objeto, sem a pretensão de sufocar as coisas numa reconciliação abstrata do conceito.

Quem, por outro lado, estimula este caráter de empatia, de acordo com a abordagem deste trabalho, é o amor. Aliás, já na produção artística este impulso surge de maneira implícita. O artista recebe da história os temas consolidados, contudo, ao criar, ele não repudia em definitivo o material artístico do passado; ao contrário, o resultado de uma obra experimental deve-se a recepção generosa do criador dos códigos tradicionais, mas devidamente criticada na valorização que Adorno dá a forma da arte modernista.

Para Adorno, a obra de arte é produtora de verdade, não como as sínteses fechadas feitas pela razão moderna: afinal, o material artístico nas mãos do artista recebe uma forma, na qual as crises sociais lá assentadas pedem uma leitura participativa do espectador, que não seja as mesmas feitas pela experiência cientificista. Não há uma fixidez na interpretação da obra modernista, pois sua forma não achata o material da realidade, como faz o esclarecimento e a filosofia do conceito.

A arte produz verdades que não são conceituais, mas estão estabelecidas na forma dela, ou seja, a arte autêntica é incapaz de violentar os objetos do mundo, daí sua capacidade dialética de falar sobre a barbárie da civilização de modo mediado e não imediato. Por outro lado, isto exige uma recepção do espectador não cristalizada em conceitos -, como o “Belo”, “Verdade”, “Gênio”, “Representação” etc. -, todavia aberta a experiência de uma obra não-idêntica, assim como é a abertura do artista ao material histórico.

Com efeito, Adorno aponta, neste modelo de racionalidade, o aparecimento do amor na relação entre o espectador e a obra. A aproximação dele diante de uma obra autêntica, emancipada da ordem autoritária, coloca-o numa proximidade íntima tal qual dois parceiros amados, abertos pelo sentimento do amor na exibição da forma modernista. O que na filosofia de Adorno foi abordado na chave da contradição, na forma artística Adorno deixa mais claro qual o sentimento floresce num encontro sem conciliação autoritária. É o amor quem enfatiza a oposição dialética entre um sujeito e o outro, assumindo o lugar da identidade entre conhecimento e natureza pretendida pelo esclarecimento.

Depois de saber qual o afeto brota na razão adorniana, a investigação irá se dirigir à compreensão da qualidade do amor. Sempre visto na história da filosofia como uma inclinação senão ideal, a-histórica e essencial, o amor ganha aqui contornos mais elásticos: ora ele poderá gratificar o desejo do outro, ora reduzirá sua presença e, assim, uma insegurança influi no outro um medo de ruptura. A mutação do amor revela, não obstante, o tipo de relação com outros sentimentos, nos quais mantêm-se presentes logo após o aparecimento do amor. Quando o amor ocupa uma posição na razão em Adorno, isto não

significa a abolição dos afetos rivais, ele apenas predomina e continua rivalizando até mesmo com o medo, ódio, temor, tremor, pavor etc.

A visão dinâmica do amor, deve-se à perspectiva da dialética em Adorno, posição na qual o objeto não é reprimido pela antecipação do conceito. Ou seja, nenhum deles tem a capacidade de reduzir o desejo do outro à suposição de um amor conciliável. No seu interior cabem vários avanços e recuos, numa série de combinações e camadas sujeitas a modificações, dependentes da mediação do desejo do corpo de alguém, como do desejo do corpo daquele que quer doar ou não afeto. Portanto, é uma relação de colisão e rupturas em permanentes atrações e retrações, sobretudo, para quem não supõe que há uma identidade entre os polos da relação.

Para alcançar os objetivos desta análise, nosso trabalho será dividido em três capítulos. O primeiro capítulo intitulado “Sujeito e objeto: amor com práxis no mundo em Adorno”, esboça como Adorno propõe um sujeito distinto do formulado na modernidade. Se no mundo moderno o sujeito foi caracterizado como uma substância pensante, Adorno discute uma subjetividade que além de possuir um pensamento, seu sujeito possui um corpo carregado de sensações, inclinações sensíveis, pulsões e afetividade. No sujeito adorniano, será valorizado duas dimensões em constante tensionamento, cujo sujeito para conhecer deve introduzir na sua atividade filosófica os impulsos em ebulição no corpo.

Já no segundo capítulo intitulado “Crítica de Adorno à razão esclarecida: o medo no esclarecimento”, quem ganha destaque é o impulso do medo. Por está associado ao esclarecimento, sua condição pode ajudar a entender como funciona qualquer afeto, incluindo aquele que mais interessa a este trabalho: o amor. A personagem de Ulisses retorna à cidade de Ítaca em um período de dez anos, de modo descontínuo mas cumulativo, desviando sempre dos perigos que poderiam derrotá-lo e impedir seu retorno. Ele assegurou-se da continuidade da viagem pelo cuidado da autoconservação de seu corpo e de seus companheiros: isto é, o medo assumiu uma postura não só da dominação da natureza interna e externa; mas serviu, por conseguinte, para Ulisses se proteger das armadilhas durante a navegação, cuja tonalidade foi de autoconservação do seu navio e cuidado de seu corpo.

Das alterações do medo nas aventuras de Ulisses, no capítulo três intitulado “O amor no pensamento de Adorno”, será exposto como Adorno localiza o amor no seu modelo de racionalidade. Ele ocupa o lugar do medo, contudo não dissipa nem o medo como nenhum outro sentimento, como sempre tentou o esclarecimento e não conseguiu. Quando o amor converte a razão na prática da empatia com o mundo, não põe um termo final nas pulsões adversárias, convive com elas simultaneamente e em conflito. Outro ponto sublinhado no

capítulo é a afirmação do aspecto desconfortável de um tipo de amor às vezes atuante: uma posição repudiada pelo pensamento controlador da identidade - versão filosófica do esclarecimento - que quer exterminar a fluência de todos os sentimentos e o desconforto do amor concreto.

Por fim, este trabalho para executar tal tarefa, de entender o amor como uma articulação mutante, reconstrói a partir de algumas obras de Adorno este afeto tão complexo. Cada uma delas, de maneira diversificada, fornecem trechos que põe as obras de Adorno numa configuração em torno do afeto do amor: ou seja, elas permitem fazer uma montagem do amor e detectar nele seu potencial de formular tonalidades em rotação.

Assim, será evitada a noção de “contexto” onde cada obra foi escrita, pois além de ser um termo bastante impreciso e sem rigor, isto dá a entender que os textos filosóficos de Adorno são o reflexo do seu tempo de publicação. Tal leitura dificulta qualquer tentativa de compreensão fora dos marcos históricos, como se caísse num anacronismo de diálogo impossível. Outrossim, a noção de “contexto”, circunscrita ao tempo de cada obra singular, deixa-as isoladas e aí afasta umas das outras, que, em caso contrário, colocam os sentimentos numa situação de permuta sob o aspecto de uma composição configurativa.

Sujeito e objeto: amor com práxis no mundo em Adorno

Depois da razão esclarecida ocupar a intimidade do sujeito moderno, ao invés do medo ser abolido, ocorreu uma ampliação maciça dele. Uma crítica tão sombria, entretanto, feita por Theodor W. Adorno, traz embutida nela uma cobrança dos potenciais latentes no esclarecimento. Na sua filosofia, ele propôs, em diferentes momentos, formulações favoráveis a uma operação mais amadurecida da razão. Como se trata de uma obra de fôlego, este estudo elegeu alguns textos de Adorno que ilustram sua saudação às promessas do esclarecimento. As que terão maior destaque, são as seguintes obras, portanto: *Dialética do esclarecimento* (DE), *Minima moralia* (MM), *Filosofia da nova música* (FNM), *Dialética negativa* (DN) e *Teoria estética* (TE).

Neste capítulo, será discutido o modelo adorniano de subjetividade, distinto daquele esboçado pela vida moderna. Quando Adorno, por exemplo, esboça a subjetividade de sua predileção, ela é situada dentro dos marcos do idealismo alemão, ou seja, ele oferece uma alternativa ainda tributária à lógica dialética. Se a subjetividade moderna cai na armadilha da razão instrumental, povoada pelo medo, e, em seguida, encarcera a natureza num controle cíclico, qual é o teor afetivo predominante, então, na orientação subjetiva de Adorno? Estimulada pela empatia, pela hipótese do estudo, por outro lado, a subjetividade abre-se ao mundo graças ao sentimento do amor. Adorno, entretanto, não expõe claramente qual o conteúdo emocional no seu modelo de sujeito: há apenas indicações esparsas na sua obra.

É proveitoso, desse modo, já na primeira seção do capítulo, apontar como funciona o sujeito em trechos claros nas obras aqui destacadas. Ao invés de alinhar a subjetividade à filosofia da consciência, como faz Adorno na DN, entrar no íntimo dela marca tanto seu aspecto cognitivo, quanto seu aspecto afetivo e sentimental. Isto ajuda a entender o sujeito numa dinâmica móvel, agitado por ambas dimensões nem sempre em repouso, mas acomodado numa avolumada tensão. Embora não seja tão enfatizado agora a inclinação afetiva, segundo a hipótese proposta, discutir o tipo de sujeito, desloca-o das malhas da herança cartesiana, ávida em amputar a *res cogita* da *res extensa*.

Na seção seguinte do capítulo, quem ganhará destaque é a práxis da ação, acionada pelo sujeito que acolhe seus impulsos nem sempre bem-vindos. Ele faz suas escolhas, ajustadas a clivagens internas, introduzidas pela mediação de instituições bastante dolorosas. A ação não ocorre da autonomia irrestrita, como se fosse um “axioma” sartreano, acontece, pelo contrário, sob as fraturas enterradas no território da subjetividade. Entre uma escolha e outra pode aparecer alguma inibição, receio ou medo, capaz de inclusive catapultar a ação em

outras direções. Aliás, sua práxis só ganha sentido quando o sujeito é cercado por outro, tão sedento por satisfação quanto ele. Ser livre admite, portanto, calcular uma ação que talvez nem inicie, caso iniciada se frustrar ou tome outro rumo. Quando não, estes eventos convertem o sujeito em alvo de outro sujeito, também danificado em maior, menor ou na mesma medida.

Enfim, além de detalhar o problema da subjetividade em Adorno, é bem oportuno apontar, brevemente, já a inclinação afetiva nela, ainda ausente na abordagem feita por Adorno. Isto é, as páginas seguintes servirão para apontar as linhas gerais da investigação, a saber: 1. localizar o modelo de sujeito, no tópico 1.1, apontando o problema de pesquisa, ou seja, uma subjetividade ocupada por sentimentos, inclusive pelo impulso do amor; 2. no tópico 1.2, deslocar a interioridade do sujeito, confrontada, por conseguinte, com outro sujeito que aciona um volume incalculável de sentimentos, sem que algum deles predomine sobre os demais, nem mesmo o amor.

1.1. Sujeito em Adorno e o problema da pesquisa

Querer entender o porquê a modernidade entregou um sujeito utilitário, dirigiu a filosofia de Adorno no interesse cabal pelo tema. Afinal de contas, fritar outros em escala fabril, motivou Adorno a interrogar quais falhas o projeto moderno cometeu na germinação daquele ente. É bem intrigante, mesmo hoje, que a modernidade tenha incentivado a liberdade, mas autorizou dizimar esta conquista espremendo a carne e os ossos da humanidade. O sujeito moderno, tudo indica, não conseguiu alcançar a maturidade kantiana. Pelo incômodo no pensamento de Adorno:

Podemos dizer que, *do início até o fim*, a filosofia adorniana não será outra coisa que uma *teoria complexa do sujeito* que procura desdobrar suas consequências nos campos de reflexão sobre a teoria do conhecimento, a estética, a moral, e a teoria social. Ou melhor, uma teoria do sujeito que só pode se configurar por meio das passagens da filosofia em direção a campos empíricos do saber (Safatle, 2013, p. 211).

A ambição da filosofia de Adorno é alargar o sujeito daquele seu conceito implantado pelo cientificismo moderno. A atividade do conhecimento aqui é constantemente convocada pelo método, acionada pela região do pensamento, obcecado em fazer tão somente cálculos. Fazer uma observação num ambiente controlado por laboratório, e, sobretudo, o sujeito do conhecimento controlado, fornece ao cientista um resultado confirmado pela experiência ali repetida quantas vezes ele quiser. Caso não confirme sua hipótese, ele deve rever cada etapa da experiência e trocar as formulações daquela hipótese. Tudo é meticulosamente calculado pelo sujeito, adequando sua interioridade à mecânica do laboratório. Em suma, nas suas entranhas prevalece apenas a habilidade em cercar o mundo numa máquina que também tornou-se. Por consequência:

O eu que, após o extermínio metódico de todos os vestígios naturais como algo de mitológico, não queria mais ser nem corpo, nem sangue, nem alma e nem mesmo um eu natural, constituiu, sublimado num sujeito transcendental ou lógico, o ponto de referência da razão, a instância legisladora da ação. Segundo o juízo do esclarecimento, bem como do protestantismo, quem se abandona imediatamente à vida sem relação racional com a autoconservação regride à pré-história. O instinto enquanto tal seria tão mítico quanto a superstição; servir a um Deus não postulado pelo eu, tão insano quanto o alcoolismo (Adorno & Horkheimer, 2006, p. 36).

Quando o sujeito moderno foi consolidado, isolou-se dos instintos do corpo e ganhou um cômodo intacto, centralizado no eu pensante. É aqui onde são processadas as operações axiomáticas, acostumadas, aliás, na orientação utilitária da ação. Sem o incômodo dos impulsos, daquele material “enganoso”, segundo o cientificismo, ele pode atingir qualquer meta sem o mínimo de ruído ou de qualquer remorso. Quem prevalece é o apetite do eu, recompensado pelo ideal de onipotência, esquecendo que é feito de carne, sangue e ossos. Ele entende que deixar achatar a vida por inteiro ao padrão cartesiano, não só afasta as inclinações sensíveis, torna-o, por sua vez, imune ao desejo corpóreo. Portanto, puro e imbatível, está sempre em busca de uma autodefesa das ameaças do mundo:

Relaciona-se essencialmente com meios e fins, com a adequação de procedimentos a propósitos mais ou menos tidos como certos e que se presumem auto-explicativos. Concede pouca importância à indagação de se os propósitos como tais são racionais. Se essa razão se relaciona de qualquer modo com os fins, ela tem como certo que estes são também racionais no sentido subjetivo, isto é, de que servem ao interesse do sujeito quanto à autoconservação - seja a do indivíduo isolado ou da comunidade de cuja subsistência depende a preservação do indivíduo (Horkheimer, 2002, p. 9-10).

A invasão desproporcional da racionalidade dirigida a metas, na ética, já havia ganho contornos na imaginação religiosa, inaugurado pelo *ethos* protestante. O fiel é incentivado à renúncia do corpo para alcançar os resultados estipulados pela empresa moderna: ou seja, faz uma poupança de seu ordenado e, em seguida, reinveste na melhoria de sua alfabetização, assumindo postos de trabalho mais importantes. Outrossim, a distração significará redução do desempenho, perda de tempo, numa clara desaprovação divina, uma vez que se afastar da prosperidade adquirida na disciplina, sinaliza sua retirada da posição de eleito. Em outras palavras, a conquista do respaldo divino decorre da unificação repressiva do eu, capaz de expulsar as sensações, porém, dedicado à rude tarefa de atingir fins exclusivamente de acumulação rentável¹.

¹ Cf. Weber, Max. “A idéia de profissão do protestantismo ascético”. In: **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 85-167. Lá, Max Weber, logo depois de discutir na **Parte I** - “O problema” - o aparecimento do capitalismo no Nordeste dos EUA, nos países escandinavos, Holanda e na sua Alemanha, entre os séculos XVI e XVII, ele esboça, tanto aqui quanto na nota indicada, quais os motivos de seu desenvolvimento. Fruto do padrão de comportamento calvinista, severo consigo mesmo, produziu empresários e trabalhadores qualificados para tarefas inesgotáveis. Se Karl Marx, por exemplo, atribui o surgimento do capitalismo ao desenvolvimento histórico das forças produtivas e mudança das relações de produção, portanto, ao

O desencantamento do mundo trazido daí, conduziu a modernidade a um niilismo constatado, já antes de Max Weber, por Nietzsche. A repulsa dos sentidos do corpo, de seus odores, dos seus fluídos e de seus sólidos, é a marca dominante do cristianismo. Para se livrar dos solavancos do corpo, castrando-o, no cristianismo sua frustração será compensada na esperança da perfeição eterna. É a preferência de iniciar a vida só depois de sepultado, cuja experiência no mundo, com tudo por ele oferecido, precisa ser detestada com um ressentimento quase incurável. Ou seja, a brevidade do tempo talhada na mudança do corpo, seu pavor, recebe uma substituição na eternidade:

O ódio ao “mundo”, à maldição dos afetos, o medo à beleza e a sensualidade, um lado-de-lá inventado para difamar melhor o lado-de-cá, no fundo anseio pelo nada, pelo fim, pelo repouso [...] - tudo isso não menos do que a vontade incondicional do cristianismo deixar valer *somente* os valores morais, se me afigurou sempre como a mais perigosa e sinistra de todas as formas possíveis de uma “vontade de declínio”, pelo menos um sinal da mais profunda doença, cansaço, desânimo, exaustão, empobrecimento da vida [...] (Nietzsche, 2007, p. 17).

É bom lembrar que discutir a presença dos valores morais na vida moderna, recupera qual o tipo de sujeito adotado por Adorno. Se no capitalismo tardio há a fabricação de um sujeito fixado numa identidade, cumpridor coeso de horários, é devido a interiorização acentuada de inibição através da racionalidade instrumental. Aparentemente neutra, ela cultiva na subjetividade os valores de entrega ao rito da produção diária, incapaz de nem sequer ter um momento para falhar. O sujeito todo ocupado pelo cálculo do melhor meio orientado a um fim, decorre de um arbitrário cultural (valor) selecionado num tempo já remoto, bastante arcaico, ainda atuante nas instituições da família, igreja, escola e do Estado². Ele permanece na substância fechada do eu, protegido dos abalos pulsionais e das forças afetivas, assim acredita.

O apoio encontrado na austeridade logo some, vale destacar, quando o eu sofre os desafios de padrões que ele tanto recalca. Por exemplo, a recordação acionada por um gesto carinhoso, cor de pele diverso, tipo de roupa ou penteado arrojado, dispara das entranhas do ressentido uma descarga cavalari de nojo. Há aí um desconforto patológico de uma

materialismo, Max Weber, por outro lado, atribui àquilo ao “espírito” no ritual intramundano do fiel protestante. A *ética protestante* inaugura um modelo administrativo, no qual o que mais interessa é ser obediente primeiro a deus, fornecendo, primeiro, ao empresário, um trabalhador virtuoso e, por conseguinte, disposto a repetir todos os comandos, dado pelo supervisor da empresa moderna, num ritmo extenuante.

² Cf. ADORNO, Theodor & HORKHEIMER, Max. “A Indústria Cultural: o Esclarecimento como mistificação das massas”. In: **Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2006, p. 99-138. Uma válvula usada pela sociedade administrada, segundo Adorno e Horkheimer, seria a Indústria Cultural. Ela, ao divertir o trabalhador, causa um alívio fugaz e apronta sua força de trabalho para o dia seguinte. Na catarse oferecida pelo rádio e pela televisão, vale ressaltar, oferece-lhe a crença segunda a qual as imagens e sons correspondem à própria realidade. Ela é clara, linear e ordeira, depurada de qualquer perigo brusco, sem tensão, que tranquiliza, alivia e adequa a subjetividade à totalidade social.

sexualidade atormentada. Aquilo que lhe deixa salivando, ao invés de ser afirmado é mal resolvido, detestando e perseguindo quem aceita os dramas do desejo. A âncora da identidade entra em um conflito, mas projetado³ em um objeto bastante satisfeito com sua libido flutuante.

Nietzsche havia situado os sentimentos do ódio/medo no eu cristão, como escudos de defesa diante dos impasses afetivos do corpo, discutido nas linhas de cima. O alívio é conseguido na projeção feita pelo eu em busca de um “além-mundo” imune ao sofrimento. Aqui, verifica-se uma ilusão de superação do tempo, sinalizador implacável de definhamento, algo inaceitável para o eu que pretende existir depois da morte do corpo. A experiência mais abundante do sujeito, sedento por perenidade, realiza-se no recuo defensivo atizado pelo medo, e, a seguir, pelo ataque inflado pelo ódio: quer dizer, ambos os afetos são movidos por algum objeto incalculável para o eu paranóico.

Em *O Nascimento da tragédia*, Nietzsche (2007, p. 24-27) notou na Grécia arcaica uma visão própria de suportar os abalos afetivos, dirigidos ao princípio do eu idêntico. Ele sublinha que lá, os gregos, afirmaram o conflito da existência expresso em dois impulsos artísticos: o apolíneo e o dionisíaco. O primeiro diz respeito ao deus Apolo, representante do *princípio de individuação* associado a cognição da *arte figurativa*. Sua adoração ocorria em templos, acompanhada por um sacerdote e na cidade de Atenas. Era recomendado o regramento das instituições. Já Dionísio, seus rituais atendiam a embriaguez regada pelo vinho, cuja hora predileta eram as trevas da noite e era agitada pelas mulheres. A batida frenética da música, somada ao alcoolismo, implodia o princípio de individuação apolíneo, dada a esfera de transe encontrada entre os participantes. Os golpes dionisíacos podiam ser identificados na arte *não figurativa*, especialmente na audição musical, daquela experiência de difícil marcação da linguagem.

³ Cf. *Ibidem*, p. 155-159. Trata-se do conceito de *falsa projeção* destacado no “**Elementos do Antissemitismo: Limites do Esclarecimento**”, detectada na horda de nazistas. Antes de mais nada, vale enfatizar, a projeção serve para organização da realidade, embora provisória, exige do indivíduo uma troca amadurecida com o ambiente, na qual a distância entre o sujeito e a exterioridade é ultrapassada caso ele recrie o mundo, depois deste depositar seus vestígios na percepção daquele. O sujeito, assim, devolve ao mundo de modo saudável mais do que recebe; isto é, se afetado, situação constante, irá distinguir-se do exterior, e, de outro lado, alça um movimento de abertura e retorno, sem o medo de despedaçar a identidade do eu (Adorno e Horkheimer, 2006, p. 155). Diferente da *projeção espontânea*, sua versão falsa abomina distinguir o mundo ambiente da sua subjetividade adoecida, pois ele exige uma semelhança que entre ambos não existe. Mais adiante, Adorno e Horkheimer afirmam: “Segundo a teoria psicanalítica, a projeção patológica consiste substancialmente na transferência para o objeto dos impulsos socialmente condenados do sujeito. [...] O impulso condenado e transformado em agressão é, na maioria das vezes, de natureza homossexual” (2006, p. 158).

Entretanto, nenhum deles tinha a capacidade de anular o impulso do outro. Ou melhor, convivem ora em combate aberto, ora em aproximação produtiva. Apolo é o equilíbrio, enquanto Dionísio porta na festança o exagero. Este solto pode levar ao dilaceramento do juízo⁴, todavia Apolo sozinho conduz a rigidez de uma vida enferma, previsível e amargurada. Enfim, os gregos admitiam a transitoriedade, fazendo da vida uma obra de arte inacabada, em embate constante, assim como era nos impulsos artísticos:

Aos seus dois deuses da arte, Apolo e Dionísio, vincula-se a nossa cognição de que o mundo helênico existe uma enorme contraposição, quanto a origens e objetivos, entre a arte do figurador [*Bildner*], a apolínea, e a arte não figurada [*unbildlichen*] da música, a de Dionísio: ambos os impulsos, tão diversos, caminham lado a lado, na maioria das vezes em discórdia aberta e incitando-se mutuamente a produções sempre novas, para perpetuar nelas a luta daquela contraposição sobre a qual a palavra comum “arte” lançava aparentemente a ponte [...] (Nietzsche, 2007, p. 24).

Não foi só um exercício filosófico de Nietzsche, havia o interesse dele em mostrar a subsistência destes impulsos na modernidade, sobretudo nas sinfonias de Bach, Beethoven e Palestrina (Guinsburg, 2007, p. 165). É seu antídoto contra o niilismo, uma maneira de balançar o sujeito esvaziado, acredita, de inclinações, alojado tão somente na zona cognitiva própria da ação maquínica. Adorno, semelhante a Nietzsche, tem um interesse na crítica musical enquanto um ramo formulador de outro sujeito. Apresenta um sujeito que vive fora das paredes de um laboratório. Bem mais dividido, ele depende da beleza, convive com seus interesses nem sempre atendidos, em colisão com outros sujeitos em semelhante condição.

Cada aspecto aí esboçado, junto aos demais que podem surgir, revelam uma *complexidade* acomodada no sujeito, repudiada pela ênfase do pensamento mecanicista. O uso simultâneo da filosofia, da crítica musical⁵, da sociologia e da psicanálise, sugere uma

⁴ Quem melhor atesta a *hybris* é o companheiro de Dionísio, Sileno. Sábio, ébrio permanente e montado numa mula, emite conselhos dos mais doloridos a quem procura uma resposta confortável. Ele não fornece qualquer escapatória, isto é, ele não propõe nenhum fármaco que desloque da escuridão para uma vitalidade curativa. Fica ambígua a sua ponderação, porque não se sabe se acolher a dor durante a vida inteira gera mais patologia, ou fortalece uma vida livre de valores metafísicos. Ele resolve isso, pelo menos, no alcoolismo. Senão, vejamos: “Reza a antiga lenda que o rei Midas perseguiu na floresta, durante longo tempo, sem conseguir capturá-lo, o sábio SILENO, o companheiro de Dionísio. Quando, por fim, ele veio a cair em suas mãos, perguntou-lhe qual dentre as coisas era a melhor e mais preferível para o homem. Obstinado e imóvel, o demônio calava-se; até que, forçado pelo rei, prorrompeu finalmente, por entre um riso amarelo, nestas palavras: - Estirpe miserável e efêmera, filhos do acaso e do tormento! Por que me obrigas a dizer-te o que seria para ti mais salutar não ouvir? O melhor de tudo é para ti inteiramente inatingível: não ter nascido, não ser, nada ser. Depois disso, porém, o melhor é logo morrer” (Nietzsche, 2007, p. 33).

⁵ A importância em averiguar o sujeito na sua abrangência, levou a Adorno considerar seriamente a composição e audição musical. Fosse o modelo industrializado ou erudito, ele enxergava nelas, respectivamente, seja o estímulo ao conformismo, seja o protesto à vida administrada. Ademais, tomar a música como objeto, ajudou a denunciar uma experiência ligada ao tempo fabril, produtor de um sujeito acelerado, paranóico e autoritário. É uma música tão sinistra quanto a sociedade em questão. Por outro lado, não era um puro deleite filosófico dele, pois, na FNM, tinha ainda a lembrança dos campos de concentração: “Parece realmente cínico que, depois do que ocorreu na Europa e o que ainda ameaça ocorrer, dedique tempo e energia intelectual a decifrar os problemas esotéricos da moderna técnica da composição [...]. Mas talvez este começo excêntrico lance alguma

investigação do sujeito que introduza, além do raciocínio, as experiências sensíveis do corpo e seus motivadores. Um sujeito completo, entende Adorno, recebe tanto a *res cogita* quanto *res extensa* no seu íntimo - mente/corpo, razão/sensibilidade - de modo convergente e, não obstante, conflituoso. Parecido com o dualismo discutido por Nietzsche, Adorno destaca, na DE, que os deuses antigos passeavam entre duas dimensões, uma sagrada e outra profana, sem o menor pudor, uma vez que elas duas eram uma só:

O céu e o inferno, porém, estão ligados um ao outro. Assim como, em cultos que não se excluíam, o nome de Zeus era dado tanto a um deus subterrâneo quanto a um deus da luz, e os deuses olímpicos cultivavam toda espécie de relações com os ctônicos, assim também as potências do bem e do mal, a graça e a desgraça, não eram claramente separadas. Eles estavam ligados como um vir-a-ser e o parecer, a vida e a morte, o verão e o inverno. No mundo luminoso da religião grega perdura a obscura indivisão do princípio religioso venerado sob o nome de “mana” nos mais antigos estágios nos mais antigos estágios da humanidade (Adorno & Horkheimer, 2006, p. 25).

Trata-se de um trecho comparativo com a razão esclarecida, agrupada num sujeito fixado na identidade do eu, arredio a mobilidade da realidade. Antes do esclarecimento aparecer e ganhar força na modernidade, os impasses cósmicos originários eram tidos, segundo Adorno e Horkheimer, como “indiferenciado, ele é tudo o que é desconhecido, estranho: aquilo que transcende o âmbito da experiência, aquilo que nas coisas é mais do que sua realidade já conhecida” (2006, p. 25). Por ser um ente incognoscível, apenas os deuses podiam trafegar ali, domar aquela complexidade e suavizar o pavor dos seus súditos. A nebulosidade daquilo, sentida pelo grego “como algo sobrenatural não é uma substância espiritual oposta a substância material, mas o emaranhado da natureza em face do elemento individual” (Adorno & Horkheimer, 2006, p. 25).

Tanto Nietzsche quanto Adorno constataam a fragilidade da humanidade diante das pulsões da natureza, enfrentada sob o auxílio da reinvenção estética da vida, da sacralização inteira e permanente das ações cotidianas. Zeus permite entender, por exemplo, que o “bem” e o “mal” orbitam o curso do mundo, atuam em contato mútuo, com tudo e com todos, pois não se separam como valores eternos. Eles estão incorporados às aflições habituais da existência, seja como “graça” ou “desgraça”, simultâneos, correspondentes aos balanços incontornáveis da natureza.

Assim, no lugar do sujeito moderno, Adorno formula um modelo de sujeito não-idêntico, de um eu acostumado com as suas divergências e com as da totalidade. Nele, os sentimentos e a cognição caminham lado a lado, mesmo que em tensão, sem que uma delas

luz sobre uma situação cujas conhecidas manifestações somente servem para mascarar-la e cujo protesto só adquire voz quando a convivência oficial e pública assume uma simples atitude de não-participação” (Adorno, 2002, p. 11).

prevaleça ou abandone o outro. Aliás, Adorno recheia a subjetividade com estas duas realidades, colocando no interior do seu modelo uma colisão bem-vinda, detestada pelo racionalismo e pelo irracionalismo. Por isso, Adorno nomeia os dois como responsáveis pela separação localizada em algumas atividades humanas:

Se a grande filosofia, representada por Leibniz e Hegel, descobrira também uma pretensão de verdade nas manifestações subjetivas e objetivas que ainda não são pensamentos (ou seja, em sentimentos, instituições, obras de arte), o irracionalismo, de seu lado, isola o sentimento, assim como a religião e a arte, de tudo que merece o nome de conhecimento, e nisso como em outras revela seu parentesco com o positivismo moderno, a escória do esclarecimento. Ele limita, é verdade, a fria razão em proveito da vida imediata, convertendo, porém, a vida num princípio hostil ao pensamento. Sob a aparência dessa hostilidade, o sentimento e, no final das contas, toda expressão humana e, inclusive, a cultura em geral são subtraídas à responsabilidade perante o pensamento, mas por isso mesmo se transformam no elemento neutralizado da *ratio* universal do sistema econômico que a muito se tornou irracional (Adorno & Horkheimer, 2006, p. 78-79).

O irracionalismo cumpre o papel de retirar os sentimentos de circulação, aprovando-a somente no campo da experiência estética e do êxtase religioso. Quanto ao positivismo, ele expulsa os sentimentos quando se lança no objetivismo, e aí confina-se no rigor do método científico. Num ponto os dois se encontram, a saber, o irracionalismo contribui para o repúdio, sem perceber, dos sentimentos; enquanto o positivismo fortalece o desprezo pelos sentimentos, num afastamento do que seria um trabalho conjunto. De outro lado, Adorno não sustenta um pensamento à procura de um ente verdadeiro, forjado por um sujeito nulo de sensações: ele quer atrair a experiência sensível ao pensamento que não “deve reduzir-se ao método, a verdade não é o resto que permanece após a eliminação do sujeito. Pelo contrário, este deve levar consigo toda sua inervação e experiência na observação da coisa, segundo o ideal, perder-se nela” (1995, p. 19).

Adorno e os membros do *Institut*, endossa Bernstein (2008, p. 178), não entendiam como rivais a sensibilidade e o pensamento, havia sim uma postura assumida entre eles:

Em oposição a Nietzsche e aos kantianos, entretanto, eles negavam que o racional e o sensível pertencessem a domínios intrinsecamente incomensuráveis; ao contrário, o *animus* que governa a estética da Teoria Crítica é afirmar que o sensível seja de fato o outro reprimido e repudiado da razão, não no sentido nietzschiano de uma alternativa à razão como uma forma de comportamento em relação ao mundo, mas, antes, como uma parte repudiada e, portanto, separada da própria razão. Para eles, a razão sem a sensação é deformada e deformadora (irracional em si mesma e, desse modo, nihilista), e as questões sensíveis pertencem intrinsecamente à razão.

Adorno não teme, como se percebe, aproximar a razão da sensibilidade, como não acontece na razão esclarecida. A sensibilidade se refugia na esfera da estética, logo depois de ter sido expulsa pelo esclarecimento como um feitiço embriagado. As inclinações sensíveis e os impulsos da natureza são bem recebidos, formalizados em uma obra de arte intransferível, quando a manipulação do esclarecimento prevaleceu sobre eles. Na arte, os afetos mais

desagradáveis, como o ódio e o medo, ganham uma reparação na expressividade estética do existente. Mais adiante será discutido em detalhes a reflexão de Adorno sobre arte, por hora, vale destacar, que há uma suavização dos impulsos, justamente porque a arte não quer reprimi-los e, sim, permitir a presença deles pelo que são. O esclarecimento pratica o inverso, tenta abolir as pulsões da natureza por se apavorar, por acreditar no desaparecimento da civilização criada ao modo do esclarecimento:

Concretiza-se assim o mais antigo medo, o medo da perda do próprio nome. Para a civilização, a vida no estado natural puro, a vida animal e vegetativa, constituía o perigo absoluto. Um após outro, os comportamentos mimético, mítico e metafísico foram considerados como eras superadas, de tal sorte que a ideia de recair neles estava associada ao pavor de que o eu revertesse à mera natureza, da qual havia se alienado com esforço indizível e que por isso mesmo infundia nele indizível terror (Adorno & Horkheimer, 2006, p. 37).

Ao enquadrar a abrangência da natureza nos seus marcos racionalistas, mantendo-a sob seu padrão de dominação, o esclarecimento acha que o eu pensante não carrega nada que venha da natureza. Sua pretensa pureza abstrata, distante dos bamboleios da experiência, supõe-se imbatível, apenas por ter desenvolvido a capacidade de reproduzir a natureza em laboratório. Ele, o eu idêntico, não distingue a simulação feita dela, daquele fluente *emaranhado* sem direção, sem causa e sem finalidade. Garante uma segurança provisória, visto que a natureza retorna de maneira sempre feroz, disparada, sobretudo, pelo medo e pelo ódio de algum grupo social “inadequado” às suas expectativas morais.

Nem mesmo sob a forte vigilância do esclarecimento, há eficiência dele em esgotar a influência deste material sensível. Virgínia Costa assegura (2017, p. 20) que o esclarecimento está povoado por uma quantidade incalculável de sentimentos “centrada no tema do desamparo, qual seja: *Furcht* (medo), *Schreck* (terror), *Angst* (angústia), *Grauen* (horror), *Gefhar* (perigo), procura por *Sicherheit* (segurança), entre outros”, fingindo inexistir afetos, só por acreditar que espantou de uma vez por todas o medo. Houve mesmo, não obstante, um aumento inimaginável do medo como nunca (Adorno & Horkheimer, 2006, p. 17), usado na produção de armas mais letais para limpeza étnica, no feminicídio, na LGBTfobia, na homofobia, no racismo, no machismo, na poluição das águas e depredação da invenção simbólica.

Posicionar os afetos do medo e do ódio no sujeito ocupada pelo esclarecimento, ajuda esta investigação a querer responder a seguinte questão: qual o afeto surge no modelo adorniano de sujeito? Se o medo e o ódio atravessam a razão esclarecida, qual seria, então, aquele sentimento naquele *sujeito complexo* em contínuo impasse? Adorno em *Educação e emancipação* destaca, por exemplo, que “parece-me permanecer totalmente procedente a

proposição de Strindberg: “Como eu poderia amar o bem, se não odiasse o mau...” (1995, p. 158), sustentado na resistência do oprimido em escapar da vida atormentada por violências⁶.

Neste caso, é preciso se envolver com tanto afínco, no qual aparecesse, ao mesmo tempo, numa ação de luta o amor por mudança, quanto o ódio pela opressão social que se quer exterminar. Com efeito, Adorno insiste na posição esboçada em *Educação e emancipação* em *A psicanálise revisada*, dizendo: “A sociedade se desenvolveu a um tal extremo que o amor somente pode ainda ser amor como resistência ao *status quo*: “se eu não odiar o mau, não posso amar o bem”, lemos em “Bandeiras negras” de Strinberg” (2015, p. 65). Do lado do oprimido pacato, para Adorno (2008, p. 49), na MM aforismo 32 “**Selvagens não são melhores**”, seria enganoso entender quem se coloca numa situação masoquista para uma liderança paterna “somente desperte ódio e ressentimento; igualmente desperta um tipo possessivo e intolerante de amor, e aqueles a quem a cultura repressiva rejeitou tornam-se com muita facilidade sua mais obstinada tropa de choque”.

Em passagens chaves das obras de Adorno, das que foram escolhidas para o trabalho, no aparecimento do sentimento do amor ele flerta com o medo ou com o ódio, em oposição, em conflito, em luta, sem que um faça o outro desaparecer por completo. Ou seja, o sujeito não foi talhado só numa unidade calculadora, assustada em se encontrar com qualquer inclinação afetuosa, sob a suspeita patológica de desaparecer; é sim mutante, sublinhado ora pela razão e ora pela ebulição afetiva, senão pelos dois em conjunto. Isto requer um sujeito marcado por clivagens, cujo sentimento predominante é o amor, afeto de aproximação amistosa, num contato consigo e depois aberto ao contato com o outro. Nestes momentos, o medo/ódio de perder a identidade, dá lugar ao amor, por se tratar de uma inclinação capaz de se arriscar no jogo dos impulsos, no incômodo da afecção trazida pelo outro, mesmo que a intenção inicial tenha sido emitir e receber empatia.

⁶ No aforismo 110 “**Constança**” na MM, o amor desempenha o papel político de transformação social. Na sociedade burguesa, sua leitura ganha feições puritanas, bastando querer amar simplesmente, levado para onde bem quiser. O amor sentimentalista, afirma Adorno (2008, p. 168), na sociedade administrada fortalece-a, porque inculca a imagem de um mundo pacificado, mas inexistente. Não obstante, quando o amor, nesta ordem burguesa, procura “conceber uma sociedade melhor, **então não logrará fazê-lo como enclave pacífico, mas como resistência consciente**. [...] Amar significa ser capaz de impedir que o imediato não defínhe pela pressão por todos os lados da mediação, da economia, e nessa fidelidade esse imediato encontra em si mesmo sua mediação, tenaz contrapressão. Só ama quem tem força para se apegar ao amor” (Adorno, 2008, p. 168, grifo nosso). Há uma nítida mudança neste sentimento, ele é conduzido a cumprir uma tarefa política, ou seja, o apego e dedicação esperado do amor, assume a atividade de demolição das práticas autoritárias, veladas ou não, da sociedade burguesa.

Outro aspecto mencionado nas duas citações diz respeito aos sentidos do amor. Em *Educação e emancipação* refere-se a um amor dedicado ao processo de transformação e, portanto, de solapamento das injustiças; no aforismo da MM, entretanto, o amor recebe a tintura de quem sofre prazerosamente, com gozo, de alguém dedicado incondicionalmente a obediência. Naquele, some o medo, mas o ódio encoraja ao enfrentamento político, enquanto neste, o medo assalta o fanático autoritário, mutilando sua capacidade de desagradar o enfame lema “deus, pátria e família”. Enfim, no primeiro caso, o amor irmanado ao ódio alavanca para uma agenda de mudança, no segundo caso, o amor colado ao medo serve ao conformismo e a paralisia.

Esta discussão conduz a um outro problema interessante ao presente estudo, respondido no terceiro capítulo com maior amplitude: O que é o amor? Quais os significados do amor? Quais são seus sentidos? Ele atende sempre quando convocado? De maneira passageira, notou-se que ele desenvolve-se em pontos de mediação, dependente de circunstâncias, repertórios e ocasiões, às vezes recuando e às vezes avançando, combinado, aliás, até com paixões desagradáveis: falar deste impulso afetivo, chama a atenção às suas múltiplas camadas, sobrepostas umas nas outras; por sinal, afastado de qualquer consideração idealista, e rearticuladas em cada instante ou provocação.

Com efeito, para alcançar mais consistência na ida do medo/ódio até à predominância do amor, entender os princípios da dialética⁷ contribui na verificação de polos em oposição. É um processo já destacado em Heráclito de Éfeso, onde “*Só se une o que se opõe; é da diferença que brota a mais bela harmonia*” (Jaeger, 2013, p. 227). Ao sábio grego, por exemplo, é lembrado vez por outra a mudança ocorrida nas correntezas do rio - “Não se pode entrar duas vezes no mesmo rio” -, seu fluxo apressado que não fica à espera do próximo toque do corpo, alterado já entrando nele e também saindo dele. Ele é um ente composto de

⁷ O estudo não quer se alongar nas muitas versões sobre o tema da dialética. Apenas serão debatidos os princípios gerais deste tipo de raciocínio: sua processualidade, negatividade, *aufhebung* (suprassunção) etc. Uma obra de maior fôlego sobre o assunto, indicamos BERTI, Enrico. **Contradição e dialética nos antigos e nos modernos**. Trad. de José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2013. Lá, além dos antigos - Zenão, Heráclito, Parmênides, Sofistas, Platão e Aristóteles -, o autor apresenta o uso da dialética feita pelos modernos, passando por Immanuel Kant, Hegel, Karl Marx e chegando nos desdobramentos da filosofia contemporânea, numa reflexão apresentada por ele de um autor de orientação analítica, Robert B. Brandom. Notadamente aristotélico, Enrico Berti tenta salvar a dialética da negatividade, de seu motor de mudança, aquele elemento incapaz, segundo ele, de fornecer o estabelecimento da fixação do ser, obediente ao silogismo lógico e indiferente às diferentes posições da realidade, como a política, natureza, arte e o conhecimento: Enrico Berti quer uma dialética comprometida com uma verdade que não deixe rastros de aporia, como os encontrados em alguns diálogos de Platão. Portanto, ele quer uma verdade sem fissuras, com identidade.

outras partes além da água, ou seja, a dimensão das margens, profundidade do leito, densidade da água etc., aspectos definidores da sua identidade.

Se ele fosse uma coisa aqui, depois outra adiante, não seria possível formular afirmação que fosse sobre ele. Na verdade, Heráclito compreende toda a realidade caracterizada pela não-identidade, cuja unidade só é possível considerando a diferença realizada pela flutuação daquela, como ilustrado na fluência das águas do rio. Para Heráclito, assim entende Karl Popper, o “princípio de que aquilo que muda retém sua identidade é essencial à idéia da mudança. Contudo, o que muda deve tornar-se algo diferente [...]” (1982, p. 169). Isto é, encontra-se embutida uma identidade afirmada pela diferença sugerida na modificação:

Pela interpretação aqui privilegiada, Heráclito põe o mesmo peso na mudança e na estabilidade, na pluralidade e na unidade, na diferença e na identidade: a estabilidade é garantida pela mudança; a mudança é estável; coisas individuais diversas formam uma unidade; a identidade é preservada pela diferença. Outras leituras são possíveis. Particularmente, Heráclito é frequentemente associado à doutrina da mudança radical ou “fluxo heraclítico”. Essa interpretação remonta a Platão, que a desenvolve em seus diálogos *Teeteto* e *Crátilo*, com base no fragmento do rio [...] (Mckirahan, 2013, p. 239).

Quem se expõe ao pensamento dialético, apoiado na fixidez da identidade, não consegue entender a realidade enquanto oposição, contida nela a passagem do tempo e a estabilidade da totalidade. Para a identidade tudo está parado. Ele fica ébrio e tonto por querer calcular tudo, que nem sempre está tão coerente, mas em passagem contínua e descontínua. Entra em crise. Adorno, por outro lado, sabe da importância do pensamento dialético, quais são as consequências do sujeito em contato com a dialética, daquele sujeito habituada a unidade do pensamento, pois ele “adora apresentar alternativas entre as quais se deve escolher, umas das quais se deve marcar com uma cruz” (2009, p. 35). Sobre este, de raciocínio claro e linear, Adorno dirá na DN como ele é afetado pela dialética:

Uma dialética que não está mais “colada” à identidade provoca, se não a objeção da carência de fundamento que pode ser reconhecida junto a seus frutos fascistas, a objeção de causar vertigens. Esse sentimento é central para a poesia moderna desde Baudelaire; de maneira anacrônica faz-se a filosofia entender que ela não deveria ter nada em comum com algo desse gênero. Deve-se dizer o que quiser; Karl Krauss precisou experimentar que, quanto mais exatamente cada uma de suas proposições exprime isso, justamente por causa de uma tal exatidão, a consciência reificada gritava que sua cabeça girava como uma roda de moinho (2009, p. 35).

Adorno articula aquele tipo de sujeito, antes frizado, habitado a uma interioridade em rotação, habitada pela razão e pela sensibilidade. Usando a força do pensamento no ofício filosófico, Adorno sugere, inclusive, “pensar por intermitências, ser perturbado por aquilo que o pensamento não é. [...] Sem risco, sem a possibilidade presente de erro, não há objetivamente qualquer verdade” (1995, p. 21-22). O conteúdo evitado pela racionalidade,

discutido até aqui, a percepção, causa *vertigens*, só que em Adorno isto favorece quem pensa sob o efeito surpresa da sensibilidade. Até chegar a um formato da verdade, pensar exige do sujeito sofrer abalos de um material estranho a si (Adorno, 1995, p. 22), considerá-lo parte dos ajustes finais de um problema filosófico.

Adorno, por isso, recebendo bem a instabilidade no sujeito, adota um “conceito de eu [...] dialético, psíquico e não psíquico, um fragmento da libido e o representante do mundo” (2015, p. 107). Quem sofre de *vertigens* diante da experiência dialética, Adorno usa-a para perceber o mundo em movimento, posição na qual ajuda a teoria entrar na aparência consolidada, assim como orienta uma intervenção no mundo para uma outra direção. Bem, ficou claro que o sujeito para Adorno funciona sob a oposição dialética, aquele conflito já discutido, entre as regiões da razão (“psíquico”) e das paixões (“não psíquico”), por assim dizer.

Na DN, Adorno já nota que “em Platão, “dialética” procura fazer com que algo positivo se estabeleça por meio do pensamento da negação; mais tarde, a figura de uma negação da negação denominou exatamente isso” (2009, p. 7). A dialética usada até ele, assim entende Adorno, havia caído no truque da causalidade científica, superando cada oposição pela negação delas, e aí extinguiu o último ponto de controvérsia, onde tudo permanece fixo, idêntico e claro. Heráclito, por exemplo, acusado por Platão de estabelecer uma dialética sem rumo - “fluxo heraclitiano” - improdutiva à verdade na filosofia, impossibilita conhecer um rio, que em permanente mudança incapacita listar as características deste, seu volume, tamanho, extensão etc.

Adorno resolve, então, “libertar a dialética de tal natureza afirmativa, sem perder nada em determinação” (2009, p. 7). Ou seja, Adorno quer salvar o processo dialético da artimanha lógica, estratégia que propõe um pensamento movido pela negatividade, oposto à seguridade da síntese racional-positiva. Adorno (2009, p. 17) em hipótese alguma lança fora a potência crítica do pensamento dialético, que para ele a “utopia do conhecimento seria abrir o não-conceitual com conceitos, sem equipará-los a esses conceitos”. Uma síntese fechada do conceito, por outro lado, àquilo que ele não é - “coisa”, “não psíquico”, “afeto”, “não conceitual” -, só pode ser garantido pelo desenvolvimento anterior de um modelo lógico do conceito, repudiando “aquela parte da verdade que pode ser alcançada por meio dos conceitos, apesar de sua abrangência abstrata, não pode ter outro cenário senão aquilo que o conceito reprime, despreza e rejeita” (Adorno, 2009, p. 17). Dito de outra maneira, a “natureza afirmativa” da dialética idealista:

Com isto, chega-se ao cerne da crítica de Adorno à filosofia idealista: a caracterização do conceito como produção da identidade. Pensar é identificar, diz Adorno, referindo-se a tendência do pensamento a ser um com o pensado. Esta identidade é uma posição de princípio para a dialética idealista. Para que a negação da negação produza uma posição ela já tem que pressupor essa posição desde o início. Em outras palavras, para que o pensamento possa organizar-se na forma da contradição, ele precisa pressupor a verdade de uma totalidade subjetivamente instaurada, a qual subsume todo particular, falso em sua limitação e imediatidade (Gatti, 2009, p. 266).

Hegel se adequa a tais afirmações, principal interlocutor de Adorno na DN, cujo desejo “de Hegel é articular com o fio de um discurso científico - ou com a necessidade de uma lógica - as figuras do sujeito ou da consciência que se desenham no horizonte do seu confronto com o mundo objetivo” (Lima Vaz, 1997, p. 10). A necessidade conseguida no sujeito moderno, protegido da sensação, podia paralisar toda a dinâmica da realidade no interior do sistema lógico. Sua identidade interna expulsava da filosofia qualquer inclinação “confusa”, impertinente a previsão de longo alcance, como fazia Hegel com toda a história do Ocidente. Na contradição de uma coisa *negada* pelo conceito em Hegel, embutido na lógica dialética dele, segue-se outro estágio de *negação*, sua *negação da negação* da coisa. Hegel não deixa dúvida como seu sistema funciona:

Sobre o absoluto, deve-se dizer que é essencialmente *resultado*; que só no *fim* é o que é na verdade. Sua natureza consiste justo nisso: em ser algo efetivo, em ser sujeito ou vir-a-ser-de-si-mesmo. Embora pareça contraditório conceber o absoluto essencialmente como resultado, um pouco de reflexão basta para dissipar esse semblante de contradição. O começo, o princípio ou o absoluto - como de início se enuncia imediatamente - são apenas o universal. Se digo: “*todos os animais*”, essas palavras não podem valer por uma zoologia. Do mesmo modo, as palavras “divino”, “absoluto”, “eterno” etc. não exprimem o que nelas contém; - de fato, tais palavras só exprimem a intuição como algo imediato. A passagem - que é mais que uma palavra dessas - contém um *tornar-se Outro* que deve ser retomado, e é uma mediação, mesmo que seja apenas passagem a outra proposição. Mas o que horroriza é essa mediação: como se fazer uso dela fosse abandonar o conhecimento absoluto - a não ser para dizer que a mediação não é nada de absoluto e que não tem lugar no absoluto (Hegel, 1997, p. 31).

A marcha empurrada pelo crescimento da oposição, seguida de outra oposição, continha nela a totalidade como resultante final. Era muito mais *teleologia* no final das contas, considerando-se, outrossim, que o movimento do Espírito não trouxe nem liberdade e nem felicidade no século XX. Depois de aplicada a reconciliação desta lógica, tudo foi sufocado pela identidade, cujo o real não acompanhou a pretensão de ordem dela, mostrado na violência ao corpo e na radical diferença ontológica entre *o real e o racional*. Tudo foi neutralizado pela identidade do sistema lógico, afinal de contas, “por mais dinâmico que seja concebido, finito enquanto infinitude positiva, estático. [...] O sistema hegeliano não foi em si verdadeiramente um sistema devenida, mas já estava implicitamente pré-pensado em cada uma de suas determinações particulares” (Adorno, 2009, p. 31).

Um pouco antes na DE, Adorno inclui o sistema de Hegel entre aqueles aos quais o pensamento da “‘Unidade’ continua a ser a divisa, de Parmênides a Russell” (Adorno, 2006, p. 20). Não foi casual mencionar Parmênides, adversário de Heráclito, um filósofo distanciado da percepção sensível, vista como erro na busca de uma verdade inviolável. Em Parmênides não há lugar para contradição e oposição, fundador da lógica e da metafísica, das disciplinas do princípio da **identidade** quanto o da **não-contradição**. Neles, não se admite um ente portar seu oposto, porque isto inviabiliza o conhecimento, alcançado somente pela investigação da realidade em repouso. Qualquer mobilidade do ente turvaria a sabedoria, enganada pelos sentidos, dirigida ao nada do não Ser.

Por outro lado, tranquiliza quem busca desbravar uma verdade eterna, quem se ocupa em usar a pura especulação. Num verso poético, Parmênides formula de modo sucinto essas duas regiões ontológicas: **o Ser é, o não Ser não é**. Com efeito, a impossibilidade do não Ser, incognoscível, não pode acomodar-se na determinação do pensamento da identidade: **A=A** e nada mais, sem contradição. Ao apostar na cisão entre Ser e não Ser, pontua Enrico Berti (2013, p.20), para Parmênides é a “presença respectivamente de uma afirmação e de uma negação, e que a primeira é declarada não só possível, mas até necessária e, portanto, verdadeira, ao passo que a segunda é declarada não só falsa, mas, inclusive, impraticável, ou seja, impossível”. Quando alguém resolve trilhar o caminho até o Ser, alcança o que as coisas são, isto é, as verdades necessárias observadas por qualquer um que siga a rota especulativa do conhecimento.

De Parmênides, Adorno sabe da preferência deste pela identidade, marcada por verdades inconfundíveis. Na mesma DN, ele aponta que houve um “**trabalho e esforço da metafísica antiga, desde a metafísica parmenídica**, que precisou cindir pensamento e ser para poder identificá-los, até a metafísica aristotélica **consistiu em impor a separação**” (2009, p. 106; grifo nosso). A conquista que resultou no surgimento do pensamento especulativo e metafísico, após um *esforço* dispendioso, permite discutir qual o percurso fez a experiência sensível, para onde se deslocou, quando a identidade brotou do *trabalho* intenso e *imposto* de separação. Para onde foi os sentidos depois da inauguração do pensamento da identidade? É uma questão válida, pertinente ao pensamento adorniano, disposto a liberar o impulso reprimido em toda a história da filosofia, desde “Parmênides até Russell, chegando em Hegel”.

Não obstante, o sistema de Hegel lembra um animal faminto em busca de uma presa para satisfação da fome e da ferocidade. Ao contrário do que Hegel admite, o espírito inicia numa condição pré-espírita, sob um aspecto propriamente animalesco. Quando um predador

resolve ir atrás da caça para se alimentar, ele aciona seus impulsos em direção de sua presa, através de um salto, turbinados pelo desconforto da fome e pela fúria contra vítima que, por sua vez, paralisa a caça e a aterroriza (Adorno, 2009, p. 27). Semelhante a uma fera é o sujeito da identidade, acredita possuir autodomínio e que age segundo leis transmitidas a si mesmo. Contudo, seus impulsos frustrados, vigiados pela identidade, retornam ferozmente quando desestabilizados por algum corpo estranho aos valores da sua identidade (Adorno, 2009, p. 28).

A dialética adorniana procura conquistar um tipo de determinação que não se paralise na síntese do conceito. Uma dialética para ser negativa não pode acreditar na identidade violenta entre o sujeito e o objeto pensado. Dialética para Adorno tem o significado segundo a qual a coisa não é idêntica ao seu conceito, ou melhor: “A dialética é a consciência consequente da não-identidade” (Adorno, 2009, p.13). Bem diferente de Hegel, ele propõe uma dialética libertada de uma posição tomada com antecedência, ainda confiante no desdobramento lógico do sistema. Ele enxerga da seguinte maneira uma dialética propriamente negativa:

De fato, a dialética não é nem apenas método, nem algo real no sentido ingênuo do termo. Ela não é nenhum método: pois a coisa não-reconciliada, à qual falta exatamente essa identidade que é substituída pelo pensamento, é plena de contradições e se opõe a toda tentativa de interpretá-la de maneira unívoca. É a coisa, e não o impulso à organização do pensamento, que provoca a dialética. [...] Seu movimento não tende para a identidade na diferença de cada objeto em relação ao seu conceito; ela antes coloca o idêntico sob suspeita (Adorno, 2009, p. 126-127).

A dialética de Hegel entrou em estado de paralisia ao projetar só categorias na movimentação do real. Adorno, enquanto isso, entende que a “filosofia quer mergulhar muito mais literalmente no que lhe é heterogêneo, sem o reduzir a categorias pré-fabricadas. Ela gostaria de se acomodar tão estreitamente ao heterogêneo [...]: ela visa à exposição integral ao outro” (2009, p. 19). A dialética avança em qualidade, tem por “consequência a não-identidade”, sabe que seu movimento decorre da passagem do conceito a um outro momento mais amplo, quando exposto à multiplicidade da coisa que se recusa a cair na identidade do conceito. A negatividade surge na consciência do sujeito, por imposição da coisa, forçando-o a auto reflexão da trajetória do conceito que parecia independente da experiência sensorial da coisa. Antes defendido por Hegel, Adorno concorda que toda identidade

[...] é constituída pela mediação interna com a não identidade, com a diferença que a coisa estabelece entre si e o que exclui de si. Dessa maneira a identidade não é sem a não-identidade, ela tem seu outro dentro de si. Toda identidade finita é, assim, contraditória, pois é mediada pelo seu oposto. Consequentemente, quanto mais a identidade se opõe como absoluta e autônoma, tanto mais aumenta sua oposição interna (Repa, 2011, p. 276).

Adorno sabe quem ele quer demolir, ou seja, a autoridade do sujeito em tornar tudo equivalente ao conceito. Ele mesmo, o sujeito, acredita ter uma identidade imune à diferença do objeto, mas este é um “ente não se pode escamotear ao sujeito, indiferentemente de como este esteja determinado. Se o sujeito não é algo - e *algo* designa um momento objetivo irreduzível - então não é nada; até como ‘actus purus’ necessita da referência a um agente” (Adorno, 1995, p. 188). O sujeito guarda nele o mesmo conteúdo do objeto, quando na verdade suas pretensões de ação são concretas, por ser um corpo interessado e de uma interioridade “impura”.

A digressão realizada até o momento auxilia na consolidação da resposta desta investigação. O sujeito em Adorno se destaca em vista de um *eu dialético*, aqui entendido na sua negatividade, no qual é composto pela capacidade de pensar em identidade, tanto quanto pela presença do inevitável material sensório. Depois de reprimido o eu assume a forma da identidade, contudo, não consegue se livrar dos impulsos do medo/ódio, como foi abordado há pouco. Eles sempre retornam, nem que seja sob uma descarga destrutiva e autoritária. Por outro lado, em um eu não-idêntico e dialético, incapaz de forjar qualquer reconciliação repressiva, Adorno não situa claramente qual o afeto surge nesta branda racionalidade.

Em Hegel, por exemplo, a fúria do sujeito se desenvolve por repousar na identidade sem respeitar as qualidades do real. Pela opção científica da filosofia e, portanto, identificadora, ele deseja “que a filosofia se aproxime da forma da ciência - deixe de chamar-se *amor ao saber* para ser *saber efetivo* - é isto que me proponho” (Hegel, 1997, p. 23). É notável quando Hegel escolhe para a filosofia uma abordagem da identidade, o Espírito se objetiva derramando medo/ódio, assim se consolidou seu sistema na história. O amor deixado de lado, pelo sistema hegeliano, por ter sido sufocado pelo apetite do “*animal rationale*” (Adorno, 2009, p. 28), ele vence e faz uma retrospectiva endurecida das superações do Espírito.

Em Adorno aparece tão somente o medo/ódio e, não obstante, nenhum outro afeto no seu modelo de *eu dialético* é indicado. É mais evidente uma discussão de Adorno com o idealismo alemão, apresentada na herança da filosofia da consciência, de um sujeito em oposição, todavia ainda obediente “as exigências da dialética, temos um pensamento regido pela lógica da identidade e da não-identidade, no qual o movimento do processo decorre da contradição e das suas sucessivas figuras de resolução e recomposição [...]” (Gagnebin, 1993, p. 84). Mesmo um sujeito em vertigem dialética, ela foi configurada por Adorno na tradição da lógica, que não nomeia o afeto oposto aberto pela não-identidade.

Jeanne-Marie Gagnebin (1993, p. 85) reitera que a dialética adorniana “nunca repousa em si mesma, nunca sossega na possibilidade da totalidade”, modelo realinhado na TE, a qual fornece a dialética um conteúdo sensível e histórico da verdade. Na TE, diz Jeanne-Marie Gagnebin, Adorno lembra da obra de arte como um instante onde o medo é despertado, próprio de quem acabou de encontrar um monstro. É um arrepio reconciliado, tremor do sujeito sob o narcótico da beleza estética: ou então “uma febre sagrada, que no *Fedro* de Platão, aqui também citado por Adorno, apodera-se do amante quando vê o amado, pois este lhe lembra a visão da divindade” (Gagnebin, 1993, p. 85). A autora não deixa dúvida, por conseguinte, tratar-se de um sujeito aberto ao afeto do objeto, naquela relação onde nem este nem aquele procuram subjugar o outro.

A identidade do sujeito por mais firme que pareça, ela não se estabelece sem a não-identidade do outro, contida na sua interioridade em conflito consigo mesmo. De um lado, a identidade se impondo, do outro lado, a audácia da não-identidade atormentando as pretensões de domínio. Com efeito, o arrepio medroso sob as doses da beleza, gera uma atração de quem já possuía um afeto não-idêntico, estimulado no encontro entre obra e espectador. O amor surge como um afeto diferente, ainda recalcado pela cápsula da identidade, estipulando um vislumbre de relacionamento não violento, lúdico e de abordagem carinhosa. Aí, seja o medo horripilante e o amor, mais uma vez, encontram-se simultaneamente em oposição, só que agora num outro sentido, sob o aspecto brando e bem mais agradável. Vale notar, outra vez, que mesmo o amor sendo um impulso de proximidade, ele não faz o outro afeto recuar ou desaparecer, seja num horizonte de disputa ou de apaziguamento entre eles.

A discussão dos significados dos afetos investigados, pelo menos neste capítulo, conduzem a questão de *como* isto acontece efetivamente. Neste capítulo, foi dada mais atenção à operação dos afetos no interior do sujeito, embora tenha sido apenas esboçado qual o sentimento é predominante na racionalidade adorniana. Para atender o *como*, será mais profícuo alargar a relação entre sujeito e objeto no tópico seguinte, porque sairemos do íntimo do sujeito, agora afetado por outro sujeito portador de não-identidade como ele. Enfim, há vários impulsos ativados na afecção entre eles, discutidos na práxis da ação, ou seja, em um querer ser atendido pelo outro o sujeito nem sempre é satisfeito: quando atendido pode encontrar uma gratificação afetiva parcial, seja por exigir demais, seja por limitações de outro sujeito. As alterações de cada sentimento, por sua vez, comprometem-se com o tamanho da disposição de cada um envolvido, quando ela estiver mais alargada ou mais estreita: nesta

circunstância, portanto, o amor será praticado e subdividido segundo a modulação do baixo ou alto interesse recíproco.

1.2. Primado do objeto e o amor como práxis no mundo

A análise do sujeito em Adorno, afastado da função exclusiva do cálculo racional, permite preenchê-lo de uma carga afetiva. No começo de sua carreira, Adorno (2010, p. 72) já avaliava a interioridade pura “como uma transcendência abandonada, inalcançável”. Como lhe falta objeto, “o mundo das coisas nem é próprio do sujeito nem independente do sujeito. Antes: o mundo é suprimido” (Adorno, 2010, p. 76). O alerta, aqui, passa pela concretude, porque o mundo não é uma ocasião para a ação deliberada do sujeito. Das condições corporais do sujeito, às vezes ingovernáveis, requer um deslocamento exterior, contribui para entender como o sujeito atua no mundo, faz escolhas e *aí* se orienta.

O pano de fundo da ação do sujeito, por sinal, consiste em *como* e *onde* é exprimido o afeto amoroso. A primeira exigência, do *como*, será esmiuçado no último capítulo, em pontos já tocados na seção de cima. Ou seja, o afeto amoroso se organiza em múltiplas camadas, ora avançando, ora recuando, combinado ou não aos impulsos do ódio e do medo. O segundo momento, tratado nesta seção, põe o sujeito que doa afeto no mundo de outros sujeitos, que também doam afeto e, todavia, também negam afeto. Adorno, por exemplo, no texto *A doutrina kierkegaardiano de amor*, critica Kierkegaard por exaltar uma concepção de amor cristão, dirigida ao “próximo”, dirigido a qualquer humano, a um desconhecido para a recepção daquele afeto. É um sujeito sem objeto, situação impraticável na qual o “próximo” é reduzido a um princípio universal, esquema cabível a todos humanos, contudo, sem efeito por não conseguir tocar em todos eles:

É postulado uma Providência que regula as condições humanas, dá ao indivíduo esse, e nenhum outro, para seu próximo, e impõe àquele o reconhecimento da “situação temporal” por mais questionável que seja: cada um deve “colocar-se naquele ponto em que a Providência possa usá-lo”. Contra isso se impõe a objeção de que não se pode introduzir o conceito da práxis da vida real como medida do amor ao próximo quando em verdade está excluído dessa práxis o mundo no qual ela poderia atuar; que nenhuma práxis é possível sem que aquele que a exerce assumo ele mesmo algo daquilo que Kierkegaard atribui à Providência (Adorno, 2010, p. 321).

O sujeito reivindicado por Adorno, por outro lado, move o amor numa práxis da ação, embutido nela o conflito de oposições afetivas, projetado em outro sujeito também eivado de repertório semelhante. O amor não é um ente encontrado num decreto, ordenado por Jesus de Nazaré - “amar o próximo como a si mesmo” -, ele ganha concretude tão somente numa práxis da ação, cuja força motora começa no sujeito efetivo e concreto. Sujeito portador do *eu dialético* (não-idêntico) presente nele, aliás, que procura e emite paixões afetivas. Portanto, o

único horizonte plausível do exercício do impulso amoroso, ocorre sob o auspício de uma ação realizada parcialmente: em suma, apenas em um objeto concreto o sujeito pode orientar sua ação, exprimindo e recebendo uma carga de afeto.

Bem, antes de tudo, é preciso trazer as noções do *primado do objeto* e de *práxis*, pois contribuem para entender o funcionamento das trocas de sentimentos, e, por conseguinte, *como* isto acontece. No primeiro caso, Adorno fornece a relação entre sujeito e objeto, aquele acontecimento que não se fecha no sujeito, obrigando-o a atuar pela mediação do objeto. Sua ação não é uma liberdade deliberada pelo cálculo, ela obedece a heterogeneidade do objeto, isto é, ele pondera sua ação de acordo com o mundo do outro. Já o outro conceito, Adorno estipula quão importante foi a práxis para a humanização e qual foi e ainda é seu teor. Se a práxis ajuda entender qual o conteúdo e a qualidade onde a ação transcorre, por outro lado, é nela onde o sujeito regulado pelo primado do objeto promove sua ação.

Nunca é demais lembrar que o sujeito escolhe, faz seus movimentos, guiado pela extensão de seu corpo orgânico e da extensão do corpo orgânico do outro. O corpo orgânico é coberto pela necessidade, sinal de desejo e conseqüente busca por satisfação, não obstante, constrangido pela redução de recursos materiais - técnicos, classe social, posição política, corpo frágil etc. -, esbarrado em outro corpo de carência semelhante. Neste sentido, a ação se desdobra quando a escolha é tracejada em possíveis estratégias, nas quais uma única será percorrida e as demais esquecidas. A ação do sujeito, convoca-o, já antes, à ponderação, isto é, ação regida na escassez e na angústia: escassa, pois, onde nem tudo será satisfeito, e, em seguida, o desejo surgirá insatisfeito outra vez; angústia, porque a quantidade de possibilidades infinitas apresentadas impõe ao sujeito desconforto, no qual uma delas será escolhida sem volta.

Com efeito, é proveitoso começar versando onde Adorno cobre esta discussão: no *primado do objeto*. Ele realiza uma crítica imanente à polaridade entre o sujeito e seu objeto, radicalmente distintos um do outro, percebidos cada qual numa auto suficiência ontológica. Sua crítica imanente averigua a operação dispendida para fraturar o sujeito do objeto, uma interdição intencional e interessada, assim entendida como dois lados que se combinam um para o outro: “Em verdade, a cisão que torna o objeto algo estranho, a ser dominado, e que o apropria subjetivamente é o resultado de arranjo ordenador” (Adorno, 2009, p. 151). O objeto serve às abstrações do sujeito, num formalismo que agride a singularidade insubstituível do objeto. Sem dúvida, seria impraticável recusar a separação entre eles, há uma serventia epistemológica que, com efeito, em *Sobre sujeito e objeto* Adorno pontua ambos aspectos:

A separação entre sujeito e objeto é real e aparente: verdadeira, porque no domínio do conhecimento a separação real consegue sempre expressar o cindido da condição humana, algo que surgiu pela força; falsa, porque a separação humana veio a ocorrer não pode ser hipostasiada nem transformada em invariante. Esta contradição na separação entre sujeito e objeto comunica-se à teoria do conhecimento (Adorno, 1995, p. 182-183).

Há um véu que encobre a distância entre o sujeito e o objeto, entendida como se estivesse desde sempre lá, ou como algo natural e eterno. A separação é um evento sem causa inicial, dado pela natureza, e antecede qualquer interesse que tenha selecionado a relação do sujeito e do objeto. Nenhuma trajetória, por exemplo, do objeto aparece, ele torna-se algo sem aparição histórica própria. O sujeito, nesta configuração, tem uma onipotência que, sem ele, o objeto desaparece junto com o demiurgo subjetivo. Adorno resume assim na DN: “Para ele, toda determinação do objeto é um investimento da subjetividade na multiplicidade desprovida de qualidade [...], que ele considerava como desempenhos espontâneos da lógica transcendental, também constituírem em função de um momento que eles mesmos não são [...]” (2009, p. 122). Portanto, só há coisas no mundo segundo o ato mágico do sujeito, elas nascem e desaparecem do conteúdo fornecido pela sua potência, capaz de dar forma a algo desprovido de qualquer realidade, segundo a *primazia do sujeito*.

Nestes termos, para Adorno, no primado do sujeito é retirado do sujeito o contato com a experiência, desliga-se dos indivíduos particulares e da concretude, fenômeno típico das relações de troca no capitalismo tardio (Adorno, 1995, p. 186). A crítica de Adorno à projeção do sujeito no mundo, atinge a organização social que lhe abriga, entendida por ele como uma infiltração da racionalidade das trocas no domínio da subjetividade. Com efeito, Adorno desvela qual é o segredo da civilização, já que falar de sujeito é o mesmo que analisar quem inculca nele a opressão: “Para além do círculo mágico da filosofia da identidade, o sujeito transcendental pode ser decifrado como a sociedade inconsciente de si mesma” (Adorno, 2009, p. 153). Outrossim, continua Adorno na DN:

O princípio da troca, a redução do trabalho ao conceito universal abstrato do tempo médio de trabalho, é originariamente aparentado com o princípio de identificação. Esse princípio tem na troca o seu modelo social, e a troca não existiria sem esse princípio; por meio da troca, os seres singulares não-idênticos se tornam comensuráveis com o desempenho, idênticos a ele. A difusão do princípio transforma o mundo todo em algo idêntico, em totalidade (Adorno, 2009, p. 128).

O princípio de identidade deu ao sistema de trocas a oportunidade de estabelecer uma permuta entre mercadorias de qualidades diferentes umas das outras. E, além disso, este princípio acomodou-se nos recantos de toda a sociedade, com os indivíduos agindo de maneira equivalente como qualquer mercadoria que possa participar das trocas: pois, em caso de “defeito”, são idênticos, são substituídos uns pelos outros. Pouco importa na sociedade

administrada a qualidade ímpar de cada um, importa o desempenho como peça encaixada na totalidade, já que em caso de “falha” haverá uma substituição automática.

Ingressar um pouco na reflexão adorniana sobre a sujeito transcendental, quer dizer, discutir sobre a ordem administrada, compõe parte da investigação em ampliação. Para Adorno, nesta sociedade toda ocupada pelo valor de troca, impede a aparição do sentimento amoroso. Não é possível para ele. Dada a reificação da vida, a humanidade investe sua libido amorosa em mercadorias, não em pessoas reais, de um amor sufocado pela identidade que iguala todos, inclusive, igualando-os a coisas (Adorno, 1995, p. 133). Argumento tirado de *Educação após Auschwitz*, Adorno segue em tom bastante sombrio sobre isto:

Elas são inteiramente frias e precisam negar também em seu íntimo a possibilidade do amor, recusando de antemão nas outras pessoas o seu amor antes que o mesmo se instale. A capacidade de amar de alguma maneira sobrevive, eles precisam aplicá-la aos meios. [...] Seu amor era absorvido por coisas, máquinas enquanto tais. O perturbador - porque torna tão desesperançoso atuar contrariamente a isso - é que esta tendência de desenvolvimento encontra-se vinculada ao conjunto da civilização. [...] Não quero pregar o amor. Penso que sua pregação é vã: ninguém teria inclusive o direito de pregá-lo, porque a deficiência de amor, repito, é uma deficiência de *todas* as pessoas, sem exceção, nos termos em que existem hoje. Pregar o amor pressupõe naqueles a quem nos dirigimos uma outra estrutura do caráter, diferente da que pretendemos transformar (Adorno, 1995, p. 133-134).

A resposta de Adorno à apatia da humanidade, encontra-se na transformação desta civilização numa outra. É bem plausível tal exigência. Seria preciso uma outra organização social onde o padrão de comportamento não fosse guiado pela lógica da equivalência. Entretanto, não notar nenhuma abertura no exercício do amor, chama para as seguintes interrogações: 1) Enquanto este modelo social não for transformado, quem se propõe a amar sempre fracassará?; 2) Para acessar tal afeição será preciso esperar uma mudança radical da sociedade?; 3) Este sentimento pode ser chamado de amor, mesmo expresso numa sociedade regressiva?; 4) Como se pode qualificar este sentimento?

As respostas a tais questões serão respondidas com cuidado no terceiro capítulo, dedicada à temática do amor no pensamento de Adorno, e inspiradas em *A doutrina kierkegaardiana do amor*: todavia, apoiadas em outras partes da obra adorniana onde este assunto ressurge. Até aqui é possível afirmar que recuperar o ataque do pensamento da identidade até o rincão da civilização, pede a localização do sentimento amoroso: que quer saber onde ele repousa, de quais fissuras ele brota e, por outro lado, quais fissuras ele abre.

Não obstante, para desmontar o pensamento da identidade, Adorno chama a atenção para a noção de *mediação* entre o sujeito e objeto. Procurando uma aproximação livre de violência, tais polos embora distantes, “ambos encontram-se mediados reciprocamente: o objeto, mediante o sujeito, e, mais ainda e de outro modo, o sujeito, mediante o objeto”

(Adorno, 1995, p. 183). Nenhum deles flutua em torno de si nem do outro, não há um centro permanente, cada qual funciona na concretude objetiva, portando consigo cada estímulo daquele neste e vice-versa. Imaginar uma coisa-em-si, algo fora da composição mútua, passa a ilusão de que é possível fazer afirmações sobre a realidade sem o mundo percebido (Adorno, 2009, p. 153).

Mediação não é um termo médio, como aparenta ser, mas conforme expresso em *Kierkegaard outra vez* a “mediação em Hegel é uma mediação que passa pelos extremos. [...] Pela interiorização; por deixar que o indivíduo permaneça para si, em vez de passar ao seu outro, já que ele mesmo sempre é o seu outro” (Adorno, 2010, p. 350-351). Ela põe em relevo a assimetria entre duas extremidades, em que elas consolidam sua identidade quando interiorizam sem resistência a não-identidade do outro: em outras palavras, “Adorno dará um nome para tal mediação por meio dos extremos que estaria em operação dialética entre sujeito e objeto: mimese” (Safatle, 2013, p. 31). Em maiores detalhes, nos seguintes termos, Safatle assevera qual o papel e o significado da mimese em Adorno é o seguinte:

Neste sentido, lembremos como o pensamento mimético para Adorno, não é um pensamento marcado pela crença na força cognitiva das relações de semelhança e analogia. A imitação própria ao pensamento mimético é, principalmente, compreendida como a capacidade transitiva de se colocar em um outro e como um outro. A mimese seria modo de superar a dicotomia entre o eu e outro (seja tal dicotomia construída na forma sujeito/objeto, conceito/não conceitual ou cultura/natureza) através da identificação com aquilo que me aparece como oposto. Ela é, neste contexto, internalização das relações de oposição, transformação de um limite externo em diferença interna. Não a mera imitação do objeto, mas a assimilação de si pelo objeto. Por isso, Adorno descreverá a mimese como um regime de mediação por meio dos extremos e nos próprios extremos (2013, p. 33).

A mimese não é regida apenas pelo interesse da cognição, nela estão contidos energias pulsionais para aproximação ao dessemelhante. O sujeito acessa o outro na inclinação sensível estranha ao controle da racionalidade, sentimento avivado na experiência de contato com o objeto. Dois pontos equidistantes, porém, tão próximos através da oposição inculcada um no outro pelo mecanismo de autoconservação, seguido pelo lento reconhecimento mútuo. O estranho causa medo, cujo contato se estabelece na redução da desconfiança, por sua vez, sem qualquer tentativa de total integração de um deles no outro. A identidade do sujeito, no regime da mimese, acomoda sua oposição interna, ativada pelo objeto sempre distanciado dele, ou seja, eles são atraídos pela não-identidade estimulada entre si.

Na DE, mimese é vista como uma proteção diante de alguma ameaça feroz na selva fechada. O nativo perde sua identidade por uns instantes, faz uma camuflagem e torna-se indistinto do meio ambiente. Desse modo, predador algum irá encontrá-lo. O ônus da sua astúcia será perder a personalidade, tornado semelhante a natureza sonolenta, porém acionada

sob o comando ou não do sujeito. Aliás, é involuntária a operação da mimese, visto que o corpo resguarda nele dispositivos de conservação, caso preveja a aproximação ameaçadora do perigo. O suor, dilatação da íris, taquicardia, manifestam-se independentemente das ordens do eu consciente: um alerta arcaico de defesa ainda presente, mesmo depois da repressão cultural nas pulsões do corpo (Adorno & Horkheimer, 2006, p. 148-149). A mimese transborda as cercanias da cognição, por se tratar de uma colocação no mundo regida pelas inclinações, mas que se reduzem após o término da ameaça e, com efeito, reconduz a subjetividade ao seu lugar de repouso.

O que precisa ser sublinhado, trazido pelo mecanismo mimético, são os avanços e recuos de algo como a identidade do sujeito. A cognição perde o protagonismo, agora solapada pela elasticidade destes momentos de autoconservação, no mais das vezes alertado pela aparição inesperada de qualquer objeto. Contudo, quando aparece o não-idêntico, diferente e singular, na mimese este será acolhido, vale repetir, pela ação de componentes intimistas da subjetividade. Ademais, falar de alguma noção em Adorno que lembre empatia, reaparece, outra vez, a temática do amor:

Supor que pela objetividade crescente o pensamento se beneficie com o declínio das emoções ou sequer fique indiferente a isso é mais uma expressão do processo de embrutecimento. [...] Posto que mesmo as mais remotas objetivções do pensamento se nutrem dos impulsos, ao destruí-los ele elimina as suas próprias condições de existência. Não será a memória inseparável do amor, que busca preservar o que no entanto se vai? Não será todo movimento da imaginação engendrado pelo desejo, que vai além do existente sem traí-lo ao deslocar seus elementos? Não será mesmo que a percepção mais simples é formada no medo do percebido, ou no desejo por ele? (2008, p. 118).

Neste aforismo 79 **“Sacrifício do Intelecto”** na MM, Adorno destaca a ausência do objeto preservado nem que seja na imaginação, mantida acesa pelo afeto do medo e do amor. O desejo pelo objeto percebido, pede-lhe um retorno no intuito de estancar sua insatisfação, enquanto o medo pode significar um choque admirável, como na presença da beleza estética: e, ademais, gera o temor de perder o objeto de desejo. Quanto ao amor, quer manter viva na memória um objeto já ausente, que não dá mais sinais de retorno algum. Enfim, logo após a afecção com outro objeto, toda tentativa de formular um pensamento articulado sobre ele, deve levar em conta o material mimético que o aproximou do objeto e ficou no sujeito. Outrossim, mais uma vez, quando Adorno menciona a emergência simultânea entre sentimentos opostos, ele destaca seus diferentes sentidos, como cada um modula ao resvalar com um sentimento distinto. De qualquer forma, Adorno aborda a mimese não só como mecanismo de autoconservação, ela reduz a distância quando “se manifesta mais na delicadeza e fragilidade do que na renúncia à reivindicação à verdade” (2008, p. 124).

Ora, usando interação mimética, Adorno consegue fazer uma virada do primado do sujeito ao primado do objeto, apoiando o sujeito e o objeto na posição mediada pela não-identidade. No primado do objeto, o sujeito não é *causa sui* dele mesmo, nem da realidade e tampouco é a própria realidade: sua constituição está circunscrita, em parte, pela mesma massa corporal da realidade imediata que alcança seu nível de pensamento no conceito. Na perspectiva da mimese e do primado do objeto, a identidade absoluta do sujeito entra em crise, porque suas experiências concretas sempre estarão ali, prontas à eclodir, como um índice do objeto retido nele:

Mais do que isso, a primazia do objeto significa que o sujeito é, por sua vez, objeto em um sentido qualitativamente distinto e mais radical que o objeto, porque ele, não podendo afinal ser conhecido senão pela consciência, é também sujeito. O conhecido através da consciência deve ser um algo, pois a mediação se refere ao mediado. Mas o sujeito, quintessência da mediação é o *como* e, enquanto contraposto ao objeto, nunca o *que*, postulado por qualquer representação concebível do conceito de sujeito. Potencialmente, embora não atualmente, o sujeito pode ser abstraído [*weggedacht*] da objetividade; o mesmo não ocorre com a subjetividade em relação ao objeto (Adorno, 1995, p. 187-188).

Segundo o primado do objeto, contrário ao subjetivismo, o sujeito sob o efeito da experiência é alertado que ele “sabe que se sente absolutamente ameaçado, segundo a medida da sua própria absolutidade, pelo menor transbordamento do não-idêntico. Qualquer coisa mínima basta para arruiná-lo como um todo porque o todo é a sua pretensão” (Adorno, 2009, p. 158). O trecho retirado do parágrafo “Primado do objeto” da DN, enfatiza que a primazia do sujeito define, sempre que desafiado pelas ondulações miméticas do objeto. Qualquer dilatação do objeto, sua recusa em se deixar encapsular, demole a identidade do sujeito:

A construção idealista do sujeito fracassa em sua confusão com algo objetivo como um ser-em-si, algo que precisamente não é: segundo a medida do ente, o sujeito é condenado a não ser nada. O sujeito tanto mais é quanto menos é, e tanto menos quanto mais crê ser, quanto mais se ilude em ser algo para si objetivo. Como momento, ele é inextinguível. Eliminado o momento subjetivo, o objeto se desfaria difusamente, da mesma forma que os impulsos e instantes fugazes da vida subjetiva (Adorno, 1995, p. 198).

O sujeito entra em extinção por si próprio, que ao invés de afirmar sua condição instantânea, prefere controlar seus impulsos e troca-los pela segurança da identidade. Adorno, por conseguinte, além de valorizar a corrente de impulsos no sujeito, ver na introdução deles a ampliação da capacidade da ação do sujeito. Claro, tudo acontece com a alteração entre baixas e altas sensações, ocorrido na aproximação portadora de atração, bem como de conflitos, entre o sujeito e o objeto. É aí onde o sujeito aumenta suas linhas de ação, não como bem entende, porém, instigado pela volição que não se esgota e é inflacionada pela primazia do objeto.

Este debate traz à lembrança o conceito de *alienação*, sobre um outro que contribui para a formação da identidade. O sujeito ao atuar reconhece sua consolidação quando negado pelo outro, reverte este momento de diferença para sua subjetividade. Assim, o sujeito se objetiva na ação orientada para o outro: quer dizer, este processo de autoconsciência acontece quando o sujeito se aliena no objeto que não se adequa às suas pretensões. O sujeito nota sua própria trajetória histórica ao se alienar naquele, numa ação que oscila ora adiantada ou atrasada, ritmo dependente dos marcos traçados pelo objeto. Ao falar desta noção reaparece no pensamento de Adorno o amor na DN:

O pensamento identificador, a igualação de todo e qualquer desigual, perpetua-se no medo da sujeição à natureza. A razão irrefletida é obnubilada até a errância em face de tudo aquilo que se subtrai à sua dominação. Por agora, a razão está padecendo: curar-se de um tal mal é que seria propriamente razão. A **teoria da alienação**, fermento da dialética, ainda confunde a necessidade de se aproximar do mundo heterônomo e nessa medida irracional, segundo a sentença de Novalis, a necessidade de “estar por toda parte em casa”, com a barbaridade arcaica de que o sujeito nostálgico não está sem condições de amar o estranho, aquilo que é diverso dele; com a ânsia por incorporação e perseguição (Adorno, 2009, p. 149; grifo nosso).

O medo aparece outra vez associado ao pensamento da identidade, temeroso de perder o ponto de manipulação da natureza e de retornar à matéria orgânica. Adorno atribui a este sentimento uma dose de patologia, curada caso a razão identificadora retire dela a compulsão por controle da natureza. Ademais, o incremento do medo na cultura é repostado a cada tentativa de suprimi-lo, aí ele retorna no ódio agressivo e, sobretudo, mantém o suprimento de repúdio e de ataque da razão esclarecida aos impulsos interno e externo da natureza. É uma ilusão querer abolir o medo, não há afeto que desapareça, mesmo usando as forças repressivas de todo o conhecimento técnico. Como tem sido defendido neste trabalho, as forças pulsionais e afetivas quando compreendidas na perspectiva da oposição, entendendo como elas funcionam, participam da ação do sujeito sem sinalizar uma aproximação violenta.

Para Adorno (2009, p. 163), além do mais, o temor é fruto da reificação, fortalecida por um sujeito confiante na sua consciência isolada, capaz de apagar as marcas de origem do objeto, atribuindo-o sua origem exclusivamente a sua potência subjetiva. É uma fantasia de onipotência e um medo do objeto sair do seu controle, daí é preciso manter a máxima distância do objeto e impeça o acesso aquilo que lhe abala: a não-identidade do sujeito. O processo de reificação não enxerga no outro a chance de internalização, um caminho formativo ocorrido da alienação no objeto, mas de subjugação:

Aquele para o qual a coisidade é tomada pelo mal radical, aquele que gostaria de dinamizar tudo o que é e transformá-lo em atualidade pura, tende a hostilidade contra o diverso, contra o estranho [*Fremd*] cujo nome não ressoa em vão na alienação [*Entfremdung*]; essa não-identidade na qual não apenas a consciência, mas uma humanidade reconciliada precisaria ser libertada. A dinâmica absoluta, porém,

seria aquela atividade que se satisfaz violentamente consigo mesma e que abusa do não-idêntico para seus próprios fins ocasionais (Adorno, 2009, p. 163).

Interessante notar que a “teoria da alienação”⁸ para Adorno (2009, p. 164) vincula-se à dialética que não termina em uma síntese positiva pré concebida. O eu dialético recupera a diferença do objeto, servindo de força motriz para outro estágio do eu, no qual cada salto do eu só avança devido a sua não-identidade alienada na coisa. Antes, as coisas por transmitir medo eram convertidas em matéria amorfa dominada; agora, admitida a não-identidade do sujeito, acionado pela resistência das coisas, projetada em seguida nestas, segundo Adorno, revela uma proximidade aberta pela diferença que “significa o amor pelas coisas [...]”: negativamente a compulsão e a heteronomia, mas também a figura deformada daquilo que seria preciso amar e que o encanto, a endogamia da consciência não permite que amemos” (2009, p. 164).

O sujeito abertamente lançado, impulsionado pela não-identidade, sai daquela posição contemplativa da cognição pura, produz uma ação concreta com consequências arriscadas. Como o outro, do ponto de vista ontológico, não se mostra e também veda-se, o sujeito é convocado a uma ação acumulativa, reforçada por cada instante de aparecimento do objeto. Assim, o sujeito afasta um pouco sua posição tipicamente teórica e assume uma ação prática, colaborativa ao refinamento tanto dela mesma quanto do trabalho teórico. Por isso, afirma Adorno (1995, p. 205) em *Notas marginais sobre teoria e práxis*, que:

Na medida em que o sujeito, a substância pensante dos filósofos, é objeto, na medida em que incide no objeto, nessa medida, ele é, de antemão, também prático. Mas a irracionalidade sempre novamente emergente da práxis - seu protótipo estético são ações causais com as quais Hamlet realiza o planejado e fracassa na realização - anima incansavelmente a ilusão de uma separação absoluta entre sujeito e objeto. Quando se simula que o objeto é puro e simplesmente incomensurável em relação ao sujeito, um cego destino captura a comunicação entre ambos.

O fragmento escrito sob o guarda-chuva do impacto na Alemanha do “Maio de 68” reconsidera a relação entre teoria e práxis. Ele defende uma relação aberta entre eles, para não cair ou na cilada da distância absoluta, ou da identidade idealista, buscando sempre o balanço da mediação entre ambos. Conversar sobre esta temática, estabelece um pavimento de orientação na ação política dos ativistas. De saída, Adorno avisa que a “Práxis sem teoria,

⁸ Na MM, no aforismo 116 “**E ouçam só como ele era mau**”, Adorno fala da alienação como sendo um momento de intimidade entre dois distantes. Uma proximidade sem a crítica, impecável, pode sufocar o pertencimento singular do outro; por outro lado, isto pode ser solucionado se houver a consideração que o outro é um particular, isto é, deve-se reconhecer a existência da distância mesmo na aproximação mais íntima: “Ela submete a intimidade à crítica, porque intimidades alienam, tocam na imponderavelmente fina aura do outro na qual se remata a sua condição de sujeito. É só no reconhecimento do afastado no mais próximo que o alheamento é abrandado: incorporado na consciência. A pretensão à proximidade impecável e já alcançada, justamente a negação do alheamento, inflige ao outro a injustiça suprema ao negá-lo como pessoa singular e nisso negar sua humanidade” (Adorno, 2008, p. 177-178).

abaixo do nível mais avançado do conhecimento, tem que fracassar e, segundo seu conceito, a práxis deveria realizá-lo” (1995, p. 211). O desprezo pela teoria, segundo ele, acarreta em consequências graves, conduz a atos voluntaristas, míopes e ensandecidos:

Falsa práxis não é práxis. O desespero que, por encontrar bloqueadas as saídas, se precipita para dentro, alia-se, à vontade mais pura, à desgraça. A aversão à teoria, característica de nossa época, seu atrofiamento de modo nenhum casual, sua proscricção pela impaciência que pretende transformar o mundo sem interpretá-lo, enquanto em seu devido contexto, afirma-se que os filósofos até então tinham *apenas* interpretado - tal aversão à teoria constitui a fragilidade da práxis. Que a teoria deva curvar-se a ela dissolve o conteúdo de verdade da mesma e condena a práxis ao delirante; é hora de enunciar isso como algo prático (Adorno, 1995, p. 211).

Ir na frente da teoria, ocupando seu lugar por completo, institui no interior da práxis um apetite ingovernável e desorientado. Isolar a teoria leva a ação prática no desenrolar da mudança, contudo, envolvido consigo mesma, perde a ponderação e pode esquecer a medida das consequências da sua postura, pautada no “tudo ou nada”. A teoria, por sua vez, não recebe de Adorno qualquer privilégio superior, ele entende o surgimento dela como uma atividade laboral iniciada, recuperada e finalizada, num trabalho mesmo: “Sem dúvida, é ilusória a dispensa do espírito em relação ao trabalho material, pois o trabalho material é um pressuposto para a própria existência do espírito” (Adorno, 1995, p. 213).

Para Leo Maar (2006, p. 134) o pensar teórico cresce pela sua capacidade de fazer experiências consigo, embora possua um equipamento lógico formal o pensamento reelabora ou não cada crise durante sua trajetória. Quem for teorizar precisa levar em conta o conselho de Adorno em lançar-se na multiplicidade, naquilo que foi desprezado como o engano imediato: entretanto, ele assume uma posição de negação inconciliável, que evidencie para o sujeito do pensamento suas inclinações. A luta do pensamento para atingir o nível do conceito, relembra o parentesco entre pensamento e o seu polimento pelo trabalho, assegura Adorno no ensaio:

O primado do *logos* sempre foi um fragmento da moral do trabalho. A instância adotada pelo pensamento como tal, independente daquilo que possui como conteúdo, é uma confrontação com a natureza que se tornou habitual e foi internalizada: intervenção, e não simples recepção. Daí que o discurso sobre o pensamento esteja em geral ligado a um discurso sobre algo de material, do qual o pensamento se reconhece como separado, a fim de manuseá-lo tal como o trabalho manuseia sua matéria-prima. Pois esse momento de tensão violenta - reflexo das necessidades da vida -, que caracteriza todo trabalho, está ligado ao pensamento; o esforço e a tensão do conceito não são metafóricos (Adorno, 2013, p. 95).

Apresentar o pensamento teórico como fruto do trabalho atesta a solução buscada por Adorno, concluída pela relação instável entre teoria e práxis. A entrada no fenômeno, naquilo que a coisa afirma de si, até penetrar naquilo que ela é, só pode ser exercido no material do existente, a saber, na atuação penosa da práxis do trabalho. Claro, o trabalho

intelectual ainda pode ser executado sob os cuidados de seu próprio refinamento, mas não afastado das exigências da reprodução material da vida. Todavia, só a teoria consegue distinguir a aparência da coisa do seu conceito efetivo.

Os domínios da teoria e da práxis recebem uma merecida revisão feita por Adorno. O primeiro possui um conteúdo, abordado há pouco, exercido da sua ocupação objetiva e concreta, ao mesmo tempo autônomo. Quanto a práxis, mediada pela teoria quando oportuno, caso seguisse à risca as indicações desta, seguiria em uma sequência rígida guiada por uma doutrina dogmática. Ela sofre de uma antinomia: a práxis quis diminuir a influência do reino da necessidade, querendo suprir a fragilidade corpórea da humanidade. Por outro lado, sua pretensão não escapa da renúncia do trabalho, ação que reduz a centralidade do princípio do prazer, franca aversão a liberdade, cujo incentivo aboliria o esforço dispensado ao trabalho. Em suma: “Práxis foi reflexo das penúrias da vida: isto a desfigura ainda ali onde tenta abolir as penúrias da vida” (Adorno, 1995, p. 205).

A relação entre teoria e práxis nas condições aí colocadas, reforça a potencialidade dialética entre elas, ao contrário da identidade ideal que as neutralizaria. Elas iam se “tocar” numa síntese etérea, sem o conflito produzido neles pelo trabalho, experiência inscrita na formação e ação de ambos. Seria acreditar numa totalidade reconciliada onde todas as crises encontram repouso absoluto. Apontar o conflito enquanto devir, não quer reforçar a luta política do “homem ser o lobo próprio homem”, quer somente sublinhar que algumas esferas da realidade jamais serão saciadas, especialmente, quando trata-se do desejo que sempre persegue a utopia do repouso. Com efeito,

O dogma da unidade entre teoria e práxis é, em oposição à doutrina em que se reporta, adialético: ele capta simples a identidade ali onde só a contradição tem a chance de ser frutífera. Embora a teoria não possa ser arrancada do conjunto do processo social, também tem independência dentro do mesmo; não fosse assim, não seria capaz de resistir ao fascínio do todo. A relação entre teoria e práxis, uma vez distanciada uma da outra, é a da virada qualitativa, não a da transição, muito menos a da subordinação. Elas estão em relação de polaridade entre si (Adorno, 1995, p. 227-228).

A reflexão feita por Adorno sobre teoria e práxis, serve para a contextualizar a relação delas e como isto influi no papel de cada uma. Todavia esta investigação quer destacar agora a práxis, mecanismo por demais importante na ação do sujeito, dividido também entre aquela e a teoria. O sujeito já afligido pelas comoções do desejo, planeja uma práxis da ação no reino da penúria, embora consiga diminuir vez outra esta lacuna. No espaço entre um sujeito e outro, até o instante de afecção, cada qual porá em marcha a práxis sob o peso do desejo, só tranquilizado, momentaneamente, pela fabricação da práxis da ação. Eles acabam por ativar um no outro o reino da necessidade e, aliás, ativam outras lacunas ainda desconhecidas.

O sujeito para Adorno nem é somente *res cogita*, nem é somente *res extensa*, ele é ambos dimensões, conforme já discutido neste capítulo. Ele possui objetividade, caracterizada pela “atividade concreta possível e não estabelecida reconstrutivamente, como condição de possibilidade: isto é, como sujeito empírico. Em outros termos: [...] potencial de intervenção em nexos com uma possibilidade como algo qualitativamente *novo* no objeto e, portanto, crítico em relação ao contexto objetivo vigente” (Leo Maar, 2006, p. 140). Aqui está indicado, novamente, uma práxis da ação inseparável das determinações objetivas tratadas ao longo do texto: ou seja, sua não-identidade figurada seja na insatisfação do desejo, seja na diferença subjetivada no processo de alienação, no corpo do sujeito e de suas aflições afetivas etc. A práxis da ação só é posta em marcha no conjunto da precariedade do sujeito, ambiente que não o diminui, mas só aumenta a liberdade de ação do sujeito, sobretudo, quando colide com outro sujeito que lhe lembra da concretude do mundo. A afecção realizada durante a práxis da ação foi autorizada, antes, pelo desejo no outro:

Afinal, o que pode significar dizer que o objeto concede ou recusa autonomia ao sujeito, e não que o sujeito afirma sua autonomia em uma recusa de toda causalidade externa vinda de objetos? O que pode significar dizer que, na práxis corretamente entendida, é o objeto que quer, ou seja, a práxis segue aquilo que aparece como o “querer” de algo que tem para nós a estrutura de objetos, como se fosse uma questão de fazer sua a tendência dos objetos? [...] Como se Adorno estivesse a lembrar que a espontaneidade do sujeito está profundamente vinculada à capacidade de se deixar afetar por objetos que nós não controlamos, sem nos ser completamente externos. Esta espontaneidade da condição de *sui iuris*, sem, no entanto, significar servidão. Antes, ela é abertura a objetos, vinculados a dimensão corporal, que nos causam e com as quais temos uma relação que quebra das estruturas próprias da ipseidade (Safatle, 2017, p. 79).

Se Adorno cobra de Kierkegaard uma melhor expressão do amor, ele retira deste sentimento sua caracterização subjetivista, por sua vez, conquistada na práxis da ação com um mundo. Isto significa, agora, que para acessar este afeto é preciso de um objeto intransponível, porém desejado, capaz de atrair para onde nem sempre haverá um repouso prometido. É do ativismo na práxis do sujeito que a insatisfação aparece, pois mesmo com a função de eliminar a penúria, impõe-se o desejo do objeto que se recusa a atender ao amante. É um jogo que se alarga e se estreita, numa diapasão ora mais lenta ora mais rápida, quer dizer, o amor nunca se acomodando em definitivo. Vive da ação que supõe atingir alguma finalidade. Pode, sim, numa destas afecções, que mudam de intensidade, não atender quem deseja, e aí inflamar o afeto desagradável do ódio ressentido:

Quando o objeto se torna fonte de sensações prazerosas, produz-se uma tendência motora que busca aproximá-la do Eu, incorporá-lo ao Eu; fala-se então da atração que o objeto dispensador de prazer exerce, e diz-se que se “ama” o objeto. Inversamente, quando o objeto é a fonte de sensações desprazerosas, há uma tendência que se esforça por aumentar a distância entre ele e o Eu, repetir a original tentativa de fuga face ao mundo externo emissor de estímulos. Sentimos a

“repulsão” do objeto e o odiamos; esse ódio pode então se exacerbar em propensão em agredir o objeto, em intenção de aniquilá-lo (Freud apud Costa, 2017, p. 29).

Como no mundo o sujeito amplia sua práxis, o amor acontece de modo episódico, lapidado na intervenção da ação, cuja direção do amor a práxis não pode dominar. São as combinações do amor como um sentimento em fatias, deixando sempre uma parcela de receio da perda ou de frustração quando se perde. Ou seja, além das camadas contidas no interior do impulso amoroso, ele favorece a emergência dos impulsos do medo e do ódio, como parte do processo espontâneo da procura por amor. Enfim, os afetos são trocas diante de um padrão irregular, “que remete de algum modo a um sentido de “ser afetado” encontrado na filosofia de Espinosa, afetos moralmente ambivalentes ou, ao menos, dotados de uma simetria que não permite explicitar a *priori* sua diferentes potências” (Campello, 2022, p. 23).

No capítulo seguinte, haverá uma continuidade das discussões gerais formuladas neste capítulo. Por exemplo, centrado nos sentimentos do medo e do ódio, a personagem de Odisseu é analisada, em conjunto, por Adorno e Horkheimer, na sua jornada durante dez anos, que prefigura o sujeito da modernidade burguesa. Até chegar em Ítaca, Odisseu tal como o esclarecimento, manipula as potências da natureza apoiado no instinto de autoconservação, a saber: nem sempre o medo e ódio, neste caso, acumulam neles um tipo de pulsão mortífera. Pelo contrário, eles ajudaram Odisseu a manter-se alerta para cada perigo surgido naquele decênio aventureiro. Isto permite, portanto, averiguar de perto as mutações do medo e do ódio, como um modelo que possa ser aplicado, também, ao amor no capítulo três, dedicado, exclusivamente, a este sentimento. Se na razão esclarecida eles apenas agridem, aqueles sentimentos sofrem alteração no esclarecimento inaugurado por Odisseu, e, com efeito, ajudam a investigar as modificações dos sentidos do amor na racionalidade adorniana.

Crítica de Adorno à razão esclarecida: a predominância do medo no esclarecimento

No capítulo anterior foi apresentado o sujeito no pensamento de Adorno. Aquele ente possui uma formação cambiável, alvejada pela afecção de outro sujeito também em formação descontínua. Tema predileto de Adorno, ele percebia no sujeito moderno ondulações, reguladas pela paranóia contidas no esclarecimento. Na DE, sobretudo, a perpetuação dos marcos da subjetividade são garantidas pela representação do eu, quem faz uso abundante dos atributos da razão esclarecida. Meditação, estratégia e ação orientados a um alvo, não são removidos por nenhum ruído durante o percurso demarcado, pois desaparecem sob o decreto calculado do eu.

É lembrado naquele escrito os motivos da rigidez das linhas de conduta do sujeito. Ele pode desaparecer caso não repita o ritual utilitário do esclarecimento. É uma questão de sobrevivência do método, mas especialmente do sujeito moderno. A fixação da riqueza humana no ponto granular do eu, leva Adorno a apontar o medo como uma chave de alerta dele às ameaças da extravagância da natureza interna e externa. Nem por isto o medo fica impedido de reaparecer, para estimular o circuito fechado do eu esclarecido: na verdade, sempre está presente no medo de dissolução do eu, ou seja, ele ajuda simultaneamente na defesa de si e controle do mundo.

Depois de detalhar a relação entre medo e esclarecimento, neste capítulo será abordado as diferentes posições do medo. Quando recua diante da natureza este afeto possui outra direção se usado como poder rival da natureza. Neste caso, ele amplia o poder sobre a natureza, pautado agora pela paranóia. Em outro caso, ainda que influenciado pela utilidade, o medo faz surgir a preocupação diante do perigo real. Ou então, quando o medo aparece na fruição de uma obra de arte, revela um espanto diante da beleza, livre do receio encontrado nos dois exemplos.

Para averiguar cada significado proposto neste capítulo, será discutido o mecanismo de autoconservação nos eventos experimentados pelo eu. Por sua vez, a *mimesis* acompanha as flutuações do medo, uma lembrança antiga de defesa ancestral, cujas alterações ganham uma tonalidade distinta na obra de Adorno, seja no esclarecimento, no conhecimento sem dominação e na obra de arte. No geral, os sentimentos são estudados de modo essencial, paralisados na sua autorreferência. O medo, por exemplo, assegura sua identidade em contraste com a tristeza, alegria ou então com ódio. Cada um deles são unidades substanciais, dado por qualquer critério arbitrário. Aqui, por outro lado, o medo será tratado como um

sentimento em camadas rearticuladas, segundo as experiências em circulação na subjetividade.

Analisar de perto o medo, coloca-o num lugar de predominância no esclarecimento, mas contribui, por outro lado, para detectar qual o sentimento predomina na racionalidade formulada por Adorno. Entender as configurações do medo no esclarecimento, cobra da razão reconciliada em Adorno qual o sentimento predomina lá. O amor foi indicado no capítulo anterior, contudo investigar o medo, neste momento, retira qualquer fundamento deste e do amor, marcando os dois num processo dinâmico e de montagem.

2.1. Esclarecimento: o medo e sua alteração nas navegações de Ulisses

Quando o esclarecimento surge o medo se destaca na sua consolidação. Ao invés de desaparecer, há uma predominância deste sentimento até no reduto mais desinteressado da vida, naquele espaço que seria dedicado à fraternidade, beleza, liberdade etc. O esclarecimento cercou toda a realidade de medo, fez dele o princípio de identidade no qual a humanidade substitui e troca uns aos outros como uma mercadoria. O medo assegura a estabilidade, convertendo a plena qualidade em quantidade ordinária, manifestado no ápice dos campos de concentração, onde cada adversário político, etnia e desejo autônomo eram tratados como um mesmo exemplar a ser exterminado. Qualquer humano, independente da dramaticidade de cada um, recebe da razão esclarecida uma medida padrão de reposição, como se fosse a permuta de uma peça desgastada por uma lubrificada. É a abolição do risco, lastreado pelo medo constante da dissidência, descumprindo a promessa do esclarecimento:

No sentido mais do progresso do pensamento, o esclarecimento tem perseguido sempre o objetivo de livrar os homens do medo e investi-los na posição de senhores. Mas a terra totalmente esclarecida resplandece sob o signo da calamidade triunfal. O programa do esclarecimento era o desencantamento do mundo. Sua meta era dissolver os mitos e substituir a imaginação pelo saber (Adorno & Horkheimer, 2006, p. 17).

O esclarecimento para Adorno e Horkheimer começa no momento em que a humanidade alienou-se da natureza, como se estivesse separado dela por ter desenvolvido uma técnica de poder. Para eles, bem antes da *Era das Luzes* no arco histórico do século XVIII, o esclarecimento inaugurou a percepção que a realidade seria um cosmo sincrônico de regularidade fixa, pronto para o encaixe de previsões, capacitado a esgotar a expansão da natureza numa engrenagem automática.

O esclarecimento reforça seu padrão de dominação no mundo mítico, período improvável, do qual fez seus primeiros ensaios de achatamento da natureza. O mundo mágico do mito queria a obediência da natureza aos seus rituais regulares, ela devia seguir o rigor dos

passos estabelecido pela tradição sacerdotal. A troca sacrificial regada pela bebida, comida abundante e pela dança frenética, supervisionado pelos segredos guardados pelo feiticeiro, apaziguam as entidades furiosas quando recebem aquelas iguarias de presente.

A regulação cabal do ritual será o modelo encontrado de interpretação do funcionamento da natureza, esquema ao gosto do cientificismo moderno: o que foi introduzido nela, já estava no mito a previsibilidade explicativa das potências naturais, acrescida depois pela observação, pelos números da matemática e teste das hipóteses. O saber mítico serviu de ossatura ao que na modernidade foi aprimorado: ou seja, o esclarecimento já estava no mito (Adorno & Horkheimer, 2006, p. 21-22). Ademais, a insistência de Adorno e Horkheimer em posicionar estes dois domínios no mesmo horizonte, deve-se não só ao alcance explicativo, mas a competência para o controle de ambos. No mito, quem interpretava as mensagens do oráculo guardava em sigilo as normas da magia, quem não fosse se rendia as linhas de ação ordenadas pela liderança sacerdotal.

Na sua fase moderna, o esclarecimento retira a autoridade mágica de cena, porém não esgota o poder mágico, pois um cientista, alguém possuidor das artes científicas, adere, também, a uma linha de ação e dela não sai. O resultado é a constante aplicação desta recomendação, onde quer que a natureza tente se exprimir, seja na sua forma inanimada e inorgânica, seja no corpo humano e nos seus impulsos psico-físicos. O esclarecimento atinge o ponto culminante da catástrofe ao descarregar o medo de sair do roteiro no conjunto da civilização.

Ele prometeu algo impossível de cumprir, como a extinção completa do medo - condicionante da liberdade, segundo a razão esclarecida -, cuja atuação, ademais, é pertinente em momentos dos mais alarmantes aos mais assustadores. Aqui se encontra a ficção do esclarecimento, acreditar que teria uma potência incalculável para eliminar de vez qualquer afeto. Cumpriu-se, porém, a predominância de um impulso atormentado, capaz de inibir o tráfego mais robusto de outras cargas afetivas rivais.

Houve uma ingenuidade do esclarecimento em nem sequer admitir a redução do medo ao mínimo. Alcançar a liberdade para o esclarecimento é o extermínio do medo. Nenhum afeto desaparece pela força da violência. Com efeito, a razão esclarecida quis resolver este assunto recorrendo, simplesmente, a apatia da neutralidade. Estabelecido o passo a passo de antemão, era o bastante para tornar a totalidade pacata. Nenhuma preferência caberia aí, muito menos envolvimento sentimental na apática aplicação do método sobre a complexidade do mundo. Portanto, quem não quer cometer equívocos, precisa evitar sentimentos interessados, garantido pela sequência da matemática:

Quando, no procedimento matemático, o desconhecido se torna a incógnita de uma equação, ele se vê caracterizado por isso mesmo como algo de há muito conhecido, antes mesmo que se introduza qualquer valor. A natureza é, antes e depois da teoria quântica, o que deve ser apreendido matematicamente. Até mesmo aquilo que não se deixa compreender, indissolubilidade e a irracionalidade, é cercado por teoremas matemáticos. Através da identificação antecipatória do mundo totalmente matematizado com a verdade, acredita está a salvo do retorno do mítico (Adorno & Horkheimer, 2006, p. 32-33).

A intimidade interna e sua experiência exterior ficam acanhadas quando reduzidos ao signo do numeral. Os impulsos naturais, incluindo as inclinações sensíveis, no esclarecimento são comandados pelo eixo causal dos teoremas da matemática. Na verdade, toda a fluência da natureza é menosprezada sob a regência deste ciclo fechado, não obstante, tal procedimento do esclarecimento apenas adia o ressurgimento pestilento da natureza. Em outras palavras, na “tentativa de romper as imposições da natureza, resulta numa submissão ainda mais profunda às imposições da natureza” (Adorno & Horkheimer, 2006, p. 24).

Na crença de ter assassinado o mito, atuante na regência repetida da natureza, deu à razão esclarecida a herança da execução enfadonha desta tarefa. O mito já “queria relatar, dominar, dizer a origem, mas também expor, fixar, explicar. [...] Todo ritual inclui uma representação dos acontecimentos bem como do processo a ser influenciado pela magia” (Adorno & Horkheimer, 2006, p. 20). Esclarecimento e mito estão coligados na repressão da natureza, na técnica ritualística e não se separaram ainda:

Não apenas nos efeitos de seu desvairado emprego a ciência positivista produz uma naturalidade cega - ainda que social: faz parte de sua estrutura mais profunda uma semelhança fundamental com o mito, a saber, a explicação de todo e qualquer acontecimento como repetição [...]. O resultado de uma equação será sempre o mesmo, assim como uma divindade natural sempre se portará de determinado modo como resultado de um feitiço a ele direcionado (Duarte, 1993, p. 60).

A falta de critérios no uso da matemática e a mágica do feiticeiro funcionam baseado na repetição do repertório. Querem tirar da natureza seu conteúdo volátil, substituído à força pela rotina abstrata do número e das artes mágicas, contido, assim, em cada gesto adequado ao resultado esperado, tanto pelo cientista quanto pelo sacerdote. É latente nesta prática não só a preservação de uma fórmula, importante para a ciência e para a autoridade política do guardião da ancestralidade, trata-se, antes de tudo, de querer sufocar o esplendor da natureza. Prevalece aí o reforço do instinto de autoconservação, anteparo acionado com frequência sempre que uma ameaça se aproxima.

Desenvolvido, por conseguinte, através da abstração da natureza, o eu levanta em torno de si uma defesa unificada, amedrontado pelo risco do desaparecimento repentino em contato com a natureza. Por isso, o prazer sádico de controle está atrelado mais ao medo defensivo do que a busca de conhecimento das coisas. O afastamento do eu tonificado pelo medo, em

suma, começa quando as “menções à natureza como uma instância que deve ser superada para que o Eu possa vir a se constituir enquanto unidade, o que certamente se liga à sua preservação física” (Duarte, 1993, p. 66).

A credence de estar ocupando um lugar seletivo, deixou o eu míope na sua própria representação. Ele é fugaz, pronto a desaparecer, e perde sua funcionalidade caso não imponha os princípios do esclarecimento na natureza. O eu projeta nela sua unidade, na tentativa de apagar o material “estranho” da natureza, aspecto que recorda sua impotência em acessar o ser das coisas. Ou seja, é o medo perceber nem que seja um vislumbre de precariedade. Se ele dá sumiço, por exemplo, as assombrações, sua operação repete as entidades míticas que ele mesmo esconjura da natureza. Bênção e punição podiam ser revogadas ou aplicadas, respectivamente, dependendo da boa implantação do ritual, para daí influir no humor de uma entidade olímpica. Portanto, o elo direto entre causa e efeito, criado no chão da tribo (Adorno & Horkheimer, 2006, p. 30-31), entra em declínio se o lado desconhecido da natureza não for encontrado pelos parâmetros do esclarecimento e do mito.

A falsa projeção do eu supõe existir um mundo mecanizado, tal qual a matemática solidificada no centro dele. A projeção assim manuseada compõe uma realidade só sua, cuja certeza do controle fica intacta. Parece uma forma de adoração da própria projeção, como faziam as civilizações antigas, que amavam a si mesmas projetando suas características nas qualidades de personalidades ideais. É o medo de perceber no corpo as marcas da temporalidade, anúncio sombrio do parentesco com a natureza, a saber: “O medo é aquele medo primitivo da natureza, o outro hostil da morte. O elemento psicopatológico é descrito com uma projeção. A projeção é, como Adorno e Horkheimer a postulam, uma tentativa animal de criar instrumentos para dominar o mundo lá fora” (Roberts, 2008, p. 97).

O eu não passa de um ator que desaparece, num cenário fictício dirigido pela representação que faz de si mesmo. Uma projeção etérea, melhor dizendo. O eu reintroduz nele mesmo os fantasmas da natureza após esvaziá-la, ama a sua identidade assim como um masoquista entrega sua potência a uma liderança carismática. O efeito foi colateral ao supor que acessaria todo o aspecto nebuloso da natureza, todavia, trouxe para perto, junto com o controle, o medo patológico. O truque da promessa moderna não realizada terminou onde começou:

O medo indica que as sucessivas tentativas de interiorização da natureza ameaçadora sempre deixam restos. As tentativas de neutralizar a ameaça angustiante não podem nunca afastá-la inteiramente. Não há como interiorizar sem resto a natureza externa e suas ameaças. Essa impossibilidade, com suas cicatrizes, marcas e feridas que nunca se fecham completamente, esses rastros dolorosos da dialética

do terror é o que Adorno e Horkheimer chamam de medo (Nobre & Marin, 2012, p. 112).

Não há problema algum em experimentar o medo, queira ou não ele desrespeita o mais sofisticado recalque. A cegueira do esclarecimento deu-se quando não entendeu a fúria indomável das pulsões. A decisão mais acertada seria reconhecer, primeiro, a chama inesgotável dos afetos e, segundo, conviver com a qualidade imponderável deles. Nesta concepção, o expediente de autoconservação promoveu uma relação mórbida de inibição e ataque ao movimento espontâneo da natureza. Temê-la pura e simplesmente, conduziu a humanidade a um desastre paranóico, pois cada um possui seu eu unificado que detesta a natureza.

Por outro lado, quem melhor soube equilibrar o instinto de autoconservação foi Ulisses. Ir de Tróia até Ítaca, em uma viagem com a duração de dez anos, exigiu dele um autocontrole exaustivo, evidentemente, no qual estava em jogo seu retorno em segurança ao seu lar. Durante o percurso, Ulisses suportou diversas aventuras, capazes de levá-lo à distração e, por sua vez, por fim a sua vida e a de seus subordinados. Ele, como ilustração, escapou da voracidade de Polifemo, entretanto viu alguns de seus comandados serem devorados pelo ciclope; foi perseguido nas tempestades em alto mar, agitado pelo pai de Polifemo, Possêidon, querendo vingar seu filho cegado por uma estaca cravada no único olho que tinha; Ulisses, além disso, amou deusas durante as navegações e foi convidado a morar entre os lotófagos, numa terra onde o trabalho não é um fardo aos habitantes, porque estão, quase sempre, usufruindo dos efeitos anestésicos da flor de lótus.

Este relato breve, encontrado no *Excurso I: Ulisses ou Mito e Esclarecimento* na DE, neste trabalho, é levado em consideração de acordo com o estoque de emoções que Ulisses pressentiu e exprimiu. Entre altos e baixos naquele decênio - bem acolhido ou não em cada porto, ilha ou povoação -, Ulisses ia da tristeza, do receio ao medo e à alegria, euforia e felicidade, passando pelo amor fugaz, um sentimento importante naquela circunstância aflitiva de inteiro desamparo. Podia acontecer, por conseguinte, dele passar facilmente de um sentimento para outro, quando não havia a demora num só deles, ou a combinação de todos eles num mesmo instante. Afinal de contas, Ulisses não tinha um eu unificado, indo daqui para ali quando bem quisesse:

As aventuras de que Ulisses sai vitorioso são todas elas perigosas seduções que desviam o eu da trajetória de sua lógica. Ele cede sempre a cada nova sedução, experimenta-a como um aprendiz incorrigível e até mesmo, às vezes, impelido por uma tola curiosidade, assim como um ator experimenta insaciavelmente os seus papéis. “Mas onde há perigo, cresce também o que salva”: o saber em que consiste sua identidade e que lhe possibilita sobreviver tira sua subsistência de tudo aquilo que é múltiplo, que desvia, que dissolve, e o sobrevivente sábio é ao mesmo aquele

que se expõe mais audaciosamente à ameaça da morte, na qual se torna duro e forte para a vida (Adorno & Horkheimer, 2006, p. 50).

É flagrante o teor sísmico da navegação ulissiana, guiado por um eu elástico, comparável a um ator que modifica seus papéis oferecidos a ele. Ao contrário do eu moderno, Ulisses alterou quando bem quis sua maneira de representar, bastante engajado nas possibilidades fornecidas em cada cenário tempestuoso. Recebeu-os de bom grado, usufruiu ao máximo das ondulações da sua subjetividade, depois de abandonada sua carapaça abstrata sujeita a fraturas. Enfim, em Ulisses “o eu não constitui o oposto rígido da aventura, mas vem a se formar em sua rigidez através dessa oposição, unidade que é tão somente multiplicidade de tudo aquilo que é negado por essa unidade. [...] Ulisses por assim dizer se perde a fim de se ganhar” (Adorno & Horkheimer, 2006, p. 50).

Se o sujeito moderno forma uma blindagem com o outro, Ulisses não recua nem mesmo sob sua exposição “à ameaça da morte”. A predominância do medo em situações limite, ajudou-o, aliás, a aumentar suas habilidades diante de oponentes mais tonificados. O medo podia ficar de lado um pouco, entretanto, não sumia, era acolhido na subjetividade madura de Ulisses, abrangia junto dela outras paixões no retorno à Ítaca. É notório que o mecanismo de autoconservação não deixou de atuar, mas ao mesmo tempo era balanceado pelo medo cauteloso de Ulisses, era também a hélice que impulsionava sua gula aventureira. Portanto,

Ulisses não é uma fera ariana saqueadora, subjugando a natureza e seus companheiros a alguma obsessão abstrata pelo poder; ele é uma parábola dessa desenvoltura e astúcia que vai longe apenas o suficiente para desviar-se dos perigos da existência natural, mas não vai além disso. [...] A autoconservação é claramente um dos objetivos astuciosos de Ulisses. Não é, contudo, um fim em si mesmo, mas simplesmente uma maneira de assegurar alguma continuidade do eu natural. Não exclui a reconciliação entre conceito e natureza em algum ponto final (Roberts, 2008, p. 94).

Além disso, Julian Roberts (2008, p. 94) chama a atenção para a única finalidade dele, ir para casa sem se despedaçar, cujo significado maior de relevância maior ““casa” nos termos do comentário da *Dialética do Esclarecimento*, representa uma reconciliação genuína com a natureza, nas bases da identidade individual não pervertida”. Ele conquistou um eu capaz de calibrar ao seu favor os malefícios do medo, devido ao uso ponderado do dispositivo de autoconservação, processo condutor da reconciliação de Ulisses com seus impulsos naturais.

Outra habilidade, por consequência, que contribuiu para Ulisses amortecer os choques foi a malícia da astúcia. Aquele “recurso do eu para sair vencedor das aventuras: perder-se para conservar é a astúcia” (Adorno & Horkheimer, 2006, p. 50), esteve maciçamente presente em todas as passagens da *Odisséia*, sobretudo na mais enfatizada pela DE: no episódio da sereias. Escutar o canto delas podia ser mortífero, conforme o aviso de Circe,

antes de Ulisses ir embora depois de uma temporada curta na ilha dela. A música era tão deliciosa ao ponto de Ulisses abandonar o comando da embarcação, em seguida cair no mar e ser engolido pela profundidade mais nebulosa do oceano.

Sabedor do perigo que corria, veda os ouvidos dos marujos com cera, depois ordena para os marujos amarrá-lo no mastro da embarcação. Feito isto, nas proximidades da zona perigosa, a peça musical soa nos tímpanos de Ulisses, implorando por sua soltura aos gritos. Estava dopado pela melodia da canção. Porém, seus companheiros não escutaram nenhum ruído emitido pelas sereias, porque estavam todos concentrados em remar sem parar, garantido pela obstrução de seus ouvidos tampados. O nobre grego, desse modo, sai ileso daquele pedaço de mar, ainda que a contragosto, por conta das precauções adotadas (Adorno & Horkheimer, 2006, p. 57). No evento relatado na DE,

Ulisses já era uma figura transitória, em algum momento entre o mito e o esclarecimento, pois seu ego incipiente havia se desenvolvido o ponto a partir do qual ele podia fazer seu cálculo básico. Ele calculou que, mantendo a desordem da sua natureza interna sob o controle de um ego unificado [...] poderia ludibriar a lei da equivalência e sobreviver aos inúmeros perigos que o aguardavam em sua jornada de volta para casa (Whitebook, 2008, p. 109).

Embora seu porte físico fosse mais raquítico, nada impediu Ulisses de se aproveitar disto, compensando-o através do cálculo cirúrgico para superar qualquer desafio. O eu de Ulisses, para Gagnebin tem um pé no mito e outro pé no *logos*, pois: “ele não é mais o herói mítico dotado pelos deuses de uma força física mágica; também não é ainda um indivíduo desamparado que só pode contar com a sua inteligência particular. Ulisses está no limiar, na passagem dessas duas figuras” (1993, p. 73). Estar em formação fez de Ulisses um sujeito maleável, astuto mesmo, fundador de ações que visou escapar do sacrifício mítico, instituição engessada que inspirou o princípio de equivalência.

O sacrifício foi pioneiro na elaboração do valor de troca, cujo objetivo era apagar o rancor dos deuses, como foi visto antes. Ou seja, ofertado o animal a punição estava cancelada. Ao menor desvio que fosse ele seria neutralizado pelo banimento. Toda a realidade cósmica numa comunidade tribal rendia tributo ao princípio da identidade. O trabalho, sexualidade, reprodução, colheita, nascimento e morte etc., seguiam à risca as recomendações dos mais velhos.

Quem preenche os rituais da lógica da equivalência exemplarmente é Possêidon, “inimigo elementar de Ulisses” (Adorno & Horkheimer, 2006, p. 51), ao cobrar a Ulisses os presentes em cada local que ele aportasse. Ulisses sabe que Possêidon “pensa em termos de equivalência, queixando-se de que aquele receba em todas as etapas de sua errática viagem

mais presentes do que teria sido sua parte nos despojos de Tróia [...]” (Adorno & Horkheimer, 2006, p. 51).

Ulisses ludibriou Possêidon usando a troca de equivalentes pertencente ao sacrifício. Logo após cegar Polifemo, Ulisses virou alvo do deus marítimo, pai do ciclope, que precisava navegar livre de tribulações. Conduzido por deuses olímpicos, aliados de Ulisses, aproveitaram o deleite de Possêidon da fartura de bois etíopes, para escoltar o barco de Ulisses na direção de águas amistosas. Assim, a estadia do deus entre os etíopes, num território isolado, reduziu “ao mesmo tempo sua potência e, para saciar-se nos bois etíopes, ele deve em troca renunciar a dar vazão à sua cólera em Ulisses” (Adorno & Horkheimer, 2006, p. 51).

Nos episódios acima estão indicados a esperteza de Ulisses não só encontrar, mas abrir sulcos no princípio de equivalência. Primeiro, Ulisses entendeu como operava o sacrifício, baseado na troca de um animal por uma graça; segundo, ele não ofereceu nenhum sacrifício diretamente a qualquer deus, usou a permuta, todavia, de outros povos para voltar para casa sem sofrer nenhum dano. Se Ulisses for comparado a um empresário moderno - empenhado no cálculo do lucro e reinvestimento, ou seja, no cálculo das perdas e ganhos -, ele só vai até no momento do cálculo antecipado no embate com o deus mítico. Ele fez negociações habilidosas com os códigos de conduta antigos para sobreviver, isto valia driblar quem se apresentasse como um obstáculo hostil ao seu propósito. No episódio das sereias ele agiu com a seguinte picardia:

Tampouco tenta, por exemplo, alardear a superioridade de seu saber e escutar livremente as sedutoras, na presunção de que sua liberdade constituía proteção suficiente. Ele se apaquena, o navio toma sua rota predeterminada e fatal, e ele se dá conta de que continua como ouvinte entregue à natureza, por mais que se distancie conscientemente dela. Ele cumpre o contrato de sua servidão e se debate amarrado ao mastro para se precipitar nos braços das corruptoras. Mas ele descobriu no contrato uma lacuna pela qual escapa às suas normas, cumprindo-as. O contrato antiquíssimo não prevê se o navegante que passa ao largo deve escutar a canção amarrado ou desamarrado (Adorno & Horkheimer, 2006, p. 57).

Escutar o canto das sereias colocaria o Ulisses no fim da jornada de volta à Ítaca. E a autoconservação aparece na decisão de não se expor completamente, mediu a melhor salvaguarda, que foi prender-se numa estaca, escutar o canto, e garantir o andamento da navegação com os ouvidos dos remadores tampados. O corpo franzino tinha como escudo seu psiquismo, confundido quase sempre com a individualidade burguesa, sedento por premiações: Ulisses, contudo, olhava o tamanho do problema, comparava-o às suas potencialidades para escapar dele sem lesões. Não queria acumular, típico da energia

burguesa despendida para juntar cédulas, Ulisses conseguia se deleitar, inclusive, em cada aventura ultrapassada, interiorizando mais maturidade no seu retorno.

Abrir o código do pacto de sacrifício revelava algo mais delicado da sua subjetividade. A autoconservação podia significar autoritarismo, no caso de Ulisses significou moderação no trato com as inseguranças dele, naquela viagem incerta e também atraente. O medo ganha outra coloração, porque ora ajudava em não se arriscar tanto, ora ajudava em imaginar que chegaria em casa. Diferente do esclarecimento, que achou ter liquidado o medo de vez, Ulisses experimentou o medo em praticamente todas as ocasiões. Se arriscasse dispensar o medo - que seria um engano - como fez o esclarecimento, logo o impulso do medo ia assaltar Ulisses e tirar dele sua habilidade astuta.

O medo não paralisava Ulisses, tanto que nenhum de seus adversários foi abatido letalmente, porque o medo não era investido na fantasia paranóica, dirigida a liquidação do outro. Só era uma autodefesa seguida por uma batida em retirada do local visitado. O traquejo de Ulisses na presença deste afeto, frisado há pouco, deveu-se à mutação constante da sua interioridade, desobediente contumaz do princípio de identidade.

Ele tinha um *eu dialético*, mencionado no capítulo anterior, indo da colisão com o mundo à internalização da diferença que lhe confrontou, e marchava depois de superar suas próprias inibições em continuar. Ulisses tinha um convívio com os deuses, como Zeus, habitantes tanto do Hades quanto do Olimpo, cosmo dividido pelo cristianismo em céu sagrado e o inferno demoníaco que, por consequência, proibiu o trânsito livre entre os mundos. O cosmo que o subjetivou estava em oposição, contudo era um cosmo único, daí ser um sujeito no limiar entre o *logos* e o mito. Portanto, era um sujeito composto de uma não-identidade profunda que se acomodava e redefinia o núcleo da sua identidade.

A avaliação da *Odisseia* permitiu notar as justaposições da inclinação afetiva do medo. Contrário a visão perenizada, indicadora da substância, no exemplo de Ulisses ficou evidente a mudança de sentido de um único impulso sensível. Ter medo de algo nem sempre lembra regressão, pode ser autodefesa inspirada no cuidado consigo mesmo. A autoconservação povoada de medo leva ao ataque furioso, porém numa situação realista é um sentimento cercado de precaução. Talvez Adorno tenha compreendido o medo nesta perspectiva, aqui sublinhado na astúcia hilária de Ulisses, ele aconselha na *Educação após Auschwitz* a abolição do autoritarismo por uma educação que não tenha receios da liberação do medo reprimido:

Quem é severo consigo mesmo adquire o direito de ser severo também com os outros, vingando-se da dor cujas manifestações precisou ocultar e reprimir. Tanto é necessário tornar consciente esse mecanismo quanto impõe a promoção de uma

educação que não premia a dor e capacidade de suportá-la, como acontecia antigamente. Dito de outro modo: a educação precisa levar a sério já de há muito é do conhecimento da filosofia: que o medo não deve ser reprimido. Quando o medo não é reprimido, quando nos permitimos ter realmente tanto medo quanto esta realidade exige, então justamente por essa via desaparecerá provavelmente grande parte dos efeitos deletérios do medo inconsciente e reprimido (1995, p. 129).

Enfim, se o medo predomina no esclarecimento, a razão adorniana cobra outro tipo de relação afetiva com o mundo, apontado na racionalidade que estrutura a obra de arte como sendo o amor. Se no esclarecimento predomina o medo patológico, na racionalidade em Adorno o amor predomina na abertura do eu ao não-idêntico. Ter discutido as várias ondulações do medo, isto ajuda a entender outros afetos, sobretudo o amor, num mesmo tipo de padrão. Desde o primeiro capítulo ele aparece na alternativa de Adorno, embora sem tanta ênfase na sua qualidade, destacado em suas justaposições. No último capítulo, o amor será analisado de maneira ampla enquanto inclinação predominante, depois será apresentado mais de perto sua arqueologia de múltiplas combinações.

Embora o amor ganhe notoriedade e maior abrangência, assim como o medo no esclarecimento, a investigação apontará a presença de outros afetos rivais ao amor. Em conflito com o amor e até acionando sua propulsão, os outros sentimentos levam-no a assumir qualidades às vezes sufocantes, bem diferente da empatia tão esperada dele. Com efeito, surgindo o amor, sua predominância não garante a expulsão definitiva do medo, ódio, temor, pavor etc., para daí atingir uma calma eterna e infinita. O amor pode, pelo contrário, se irmanar a eles de modo silencioso e atuar com as mesmas patologias de sempre.

2.2. Arte em Adorno: reconciliação com a natureza e o refúgio do medo

A obra de arte na filosofia de Adorno ocupa um amplo papel, seu interesse ultrapassa a experiência estética e propicia a reavaliação do discurso filosófico. Não se trata apenas de tomar as obras de arte e filosofar, naquela atitude de quem postula a arte como um deleite contemplativo. Claro, Adorno rearticula a sua filosofia em contato com a averiguação da produtividade do artista. Contudo, ele aposta na capacidade de uma obra de arte abrigar nela exemplos de reconciliação e, antes de tudo, protestar contra a padronização da natureza, convertida desde o esclarecimento num artefato bestial.

Nelas, ao contrário, a natureza recebe um abrigo aliviado, distante da tortura que sofre frequentemente da experiência científica. O artista quando reúne o material numa forma, acaba por apaziguar a fúria contida na natureza que foi massacrada. Assim, a expressão artística quando atenua o sofrimento dos impulsos naturais, posiciona a obra nos termos de uma oposição aberta à vida fabricada na sociedade administrada. O polimento do artista ao material vislumbra um modelo de ação racional sem repressão. A forma da obra faz uma

síntese que permite vê-la em andamento, livre de sedimentação, alvo do olhar interpretativo, justamente por causa do respeito dado à pulsação da natureza. É uma reconciliação latente que Adorno já nota no capitalismo tardio, portanto.

O valor deste tema para o resultado da pesquisa facilita para uma melhor compreensão do impulso do medo. Agora, enquanto um sentimento maravilhado diante da beleza. Na recepção da obra, o espectador encontra a espantosa extravagância da natureza, que se expressa de modo escancarado à fugacidade humana. O medo frente ao belo, apresenta-se de maneira branda, no qual a vulnerabilidade humana é sublimada neste instante. Os potentes atributos da natureza podem abalar o interior do espectador, mas posicionando o medo na qualidade dos afetos mais agradáveis. Isto ajuda a pensar sobre o teor do medo, situado primeiro no desamparo, depois na catarse e, por fim, numa compensação curativa.

Para atingir a tarefa deste capítulo, a exposição do medo na forma de arte será discutido o conceito de mimesis, que explicita a relação do artista com a natureza. As modificações do conceito de mimesis na filosofia de Adorno carrega nele a postura da proximidade, com os cuidados de não danificar a não-identidade da natureza. Outrossim, o comportamento mimético é valioso na criação do artista, cujo resultado acaba na obra de arte e, por conseguinte, seduz o espectador e o abala afetivamente. Na mimesis, salta a experiência afetiva, desafiando os limites da racionalidade, mudada pela influência daquela experiência orgânica. Enfim, discutir a mimesis contribui para entender da produção artística e sobre seu efeito emocional no espectador.

É oportuno na maneira do compositor musical resolver os problemas trazidos pela história da música, cristalizada no *material musical*. Adorno toma a obra de Arnold Schoenberg como um exemplo de reconciliação da razão com a natureza: ao encontrar a música tonal arranjada numa tonalidade harmônica, apoiada num centro harmônico repetitivo, Schoenberg recupera aquele material sem menosprezá-lo. Das mediações históricas deixadas no material pela música clássica, um limitador ao sujeito absoluto, Schoenberg é convocado, antes, a ultrapassar cada momento técnico do desenvolvimento anterior. Quando Schoenberg compõe, faz isto substituindo a noção do puro gênio:

Mas deste modo se transforma, ao mesmo tempo, também a figura do compositor, que perde esta liberdade total que a estética do idealismo está acostumada a atribuir ao artista. O artista não é um criador. A época e a sociedade em que vive não o delimitam de fora, mas o delimitam na severa exigência da exatidão que suas imagens lhe impõe. O estado da técnica se apresenta como um problema a cada passo: em cada compasso, a técnica, em sua tonalidade, exige ser levada em conta e que se dê a única resposta que ela admite nesse determinado momento (Adorno, 2011, p. 38).

Posto os limites pela técnica, por outro lado, isto não intimida a figura do compositor, antes, ele é intimado a converter a herança musical, saltá-la, ir até um ponto e superar a tradição musical. Ou seja, “para acomodar-se a tal obediência, o compositor tem a necessidade de uma desobediência total, da maior independência e espontaneidade possíveis. Até esse ponto o movimento do material musical é dialético” (Adorno, 2011, p. 38). A objetividade do material não dispensa o momento subjetivo, convoca uma maior presença da subjetividade. A racionalidade do compositor que busca uma obra autêntica, evita o conflito violento entre o sujeito (compositor) e o objeto (material) em vista da diferença radical, sem impor um ao outro seu horizonte, como momentos mediados num processo dialético negativo.

Disto resultou a música atonal, uma modalidade na qual nenhum timbre, som e acorde são repetidos. Cada qual deve ocupar uma posição na composição, mas sob a alegação de que eles estejam lá de maneira justificada e não aleatória. A dodecafonía faz uma vigilância *in loco* sobre a possível repetição de qualquer tema, nota ou som, para que não se consolide uma outra rotina e funcione como outro centro tonal na composição. Enfim, a música dodecafônica evita o evento cíclico ao recusar execução de uma nota, sem que onze da escala tenham sido tocada: “Mas o fato de que a série não empregue mais de onze tons se atribui ao propósito de não dar a nenhum som, por um retorno demasiado freqüente, uma preponderância que pudesse convertê-lo em som fundamental e pudesse recordar relações tonais” (Adorno, 2011, p. 62).

O estabelecido pelo compositor pode sair do planejado, seja os riscos surgidos durante o processo de composição, seja sob o resultado inesperado da obra musical. O controle do compositor é corrigido durante o andamento do processo de fabricação, quando nem sempre pode implementar todo seu repertório. Com efeito, é cobrado do compositor mais engajamento, podendo colidir com qualquer impasse inesperado incluído no material histórico. Fazer a transição do classicismo para a escala atonal, desafia o compositor a encontrar somente raras pistas do que ainda será a composição. É um trabalho submetido ao regime da responsabilização do compositor, exposto a ausência de qualquer garantia:

A forma musical é produzida a partir de decisões sobre protocolos de identidade e diferença entre elementos (consonância e dissonância), sobre os problemas de partilha entre o que é racional e o que é irracional (som e ruído), sobre o que é necessário e o que é contingente (desenvolvimento e acontecimento). Ela se produz ainda a partir de decisões sobre a relação entre razão e natureza (a música como mimese das leis naturais ou como plano autônomo do que se afirma contra toda ilusão de neutralidade) e sobre os regimes de intuição e do tempo (Safatle, 2013, p. 221).

Não é permitido ao compositor entrar num estado de repouso, visto que algum impasse aparecerá como um impulso inquieto da natureza. A forma atonal requer, por conseguinte, a combinação entre a racionalidade do compositor e das manifestações das inclinações intempestivas ao longo da produção musical. A reconciliação entre ambos sugere ao compositor a redução da vigilância rigorosa, sabedor de todas as artimanhas que decorrem da criação. Quer dizer, suspeitar das suas decisões requer aceitar suas inquietações durante o refinamento da música: pois, o próprio material musical lança-o numa zona nebulosa, cujos os problemas que se manifestam cobrem qualquer voluntarismo. Numa atitude ulissiana que “onde há perigo, cresce também o que salva”, isto é, o engajamento do compositor conduz a uma forma musical resultante da razão calibrada no experimentalismo:

O *gestus* experimental, termo que designa os procedimentos artísticos para os quais o Novo é obrigatório, manteve-se, mas hoje designa de muitos modos, com a passagem do interesse estético da subjectividade comunicativa para a consonância do objecto, algo de qualitativamente outro: o fato de que o sujeito artístico pratica métodos cujos resultados não pode prever. [...] O conceito de construção [...] implica sempre o primado dos procedimentos construtivos em relação à imaginação subjectiva. A construção impõe soluções que o ouvido ou olho que as representam não tem imediatamente presentes em toda a claridade. O imprevisto não é só efeito, mas igualmente um lado objectivo (Adorno, 2008, p. 45).

A racionalidade do compositor quando quer atuar sobre o material musical é cercada de perturbações. As inquietações começam nela, por não ter o controle devido, sobre o que pode sair do material após sua interferência. Isto acaba por implantar na música o que já estava na sua produção: nas palavras de Adorno, por “mais problemático que continue o facto de a música conseguir esquivar-se da invariância temporal, é igualmente certo que esta, uma vez reflectida, se torna um momento em vez de um *a priori*” (Adorno, 2008, p. 45). O andamento da música possui uma temporalidade, na qual nada da percepção do compositor consiga antever os rumos da composição, por mais que tenha a pretensão de reunir nela o material histórico recuperado.

Embora o compositor faça cálculos, ele não possui domínio sobre nada, sobre qual será os rumos finais da música, muito menos sobre qual será a reação da audiência. Uns vão tripudiar, outros irão assumir os riscos adormecidos na composição. A autoconservação na esfera da obra de arte passa longe, num local onde a produção fabril não estabelece regras. A diferença entre um e outro acontece na excepcionalidade corrente em apenas um deles: “nós somos afetados por fenômenos estéticos de uma maneira completamente inconveniente em comparação com a maneira como acreditamos que deveríamos ser afetados pelas coisas morais e políticas” (Bernstein, 2008, p. 176). É uma zona onde o inusitado eclode a qualquer momento sem aviso; quando não, aguarda o melhor momento para molestar a audiência.

Aliás, o ambiente estético é um portador da mimese, dispositivo automático de todos os seres vivos, uma espécie de alarme à proximidade de algum evento perigoso. Não é um talento intelectual, mas um mecanismo intuitivo, ainda animal, do corpo humano. Em *O conceito do esclarecimento*, texto de abertura da DE, os autores enfatizam que ela contribui, por exemplo, para a redução da distância entre o ser humano e uma fera, um espaço que distingue ambas as espécies e permite a ocupação dos papéis ou de caça ou de predador. Este processo de defesa é possível graças à imitação da natureza, simulando a floresta onde habita a fera faminta. Depois de estreitar a distância entre um e outro no truque da camuflagem o alvo pode se salvar.

Entretanto, no esforço de escapar da ameaça, o sujeito suspende a si mesmo e desiste de si. Corre o risco de sofrer uma dissolução e desaparecer de repente, tudo iniciado no medo mórbido que não escapou da interioridade para fora. Ficou lá dentro adoecendo qualquer iniciativa do sujeito. Quando o material paranóico resolve sair, ele assume o rosto de uma projeção distorcida, no qual o sujeito expõe no mundo seus desejos insuportáveis: “os impulsos que os sujeitos não admitem como seus e que, no entanto, lhe pertencem são atribuídos ao objeto: a vítima em potencial. Para o paranóico usual, sua escolha não é livre, mas obedece às leis da sua doença” (Adorno & Horkheimer, 2006, p. 154).

Como visto em outro momento, trata-se da falsa projeção que o sujeito não consegue “distinguir no material projetado o que é dele e o que lhe é alheio” (Adorno & Horkheimer, 2006, p. 154), isto é, toda a realidade é ossificada desde a interioridade enferma, sem ter recebido, acredita o sujeito, nenhum material do objeto. A patologia consiste na incapacidade do sujeito de trocar com o objeto, daquilo que recebe deste, aniquilado pela identidade paranóica. Ele faz o mundo se assemelhar a subjetividade dele: transtornada e detestável. Tudo começou na mimesis enquanto defesa férrea da natureza:

Essa insistência não é mais uma resposta combativa particular às necessidades da sobrevivência; torna-se uma resposta patológica generalizada à sensação de impotência do sujeito, que diante da natureza percebe que ela é invencível. A projeção patológica ou paranóica está convencida de que tudo é sempre a mesma coisa. Somente dessa maneira ela pode lutar contra o medo que é, ele mesmo, eternamente vítima da natureza onipotente. O sujeito paranóico projeta no, e para o, no mundo exterior uma convicção de que todas as coisas circulam no interior de um sistema fechado de necessidade eterna; somente assim pode sobreviver à sensação absoluta de impotência (Roberts, 2008, p. 97).

A projeção por si só, é bom recordar, ordena a realidade ainda caótica: ela estabiliza aquilo que seria disforme e, sobretudo, o sujeito recebe um repertório do mundo externo e devolve-o. Durante a troca o mundo exterior é relido pelo interior, cujos conteúdos são elaborados pela reflexão do sujeito, ou seja: “O que é posto no real não é a subjetividade

arbitrária, uma vez que o sujeito se inscreve no objeto para interpretá-lo e não aboli-lo. Por isso, a interpretação é modelada por um trabalho de reflexão cujo material é fornecido pelo objeto” (Maciel, 2011, p. 51).

Sua expressão patológica, acentuada no *Elemento do antissemitismo*, na sua parte VI, ele é redobrada e passa para *mimese da mimese*. Característica do autoritarismo, ela formula um conhecimento opaco - “sombra do conhecimento” (Adorno & Horkheimer, 2006, p. 161) - dedicado à desimar minorias, grupos que vivem a plenitude da felicidade e da liberdade, atestado pela fantasia paranóica do bando nazista. Se antes a mimese cumpria a tarefa de proteção ancestral, nas formas autoritárias converte-se no massacre do outro, alcançado na baixa qualidade da mimese da mimese.

A mimese consiste numa assimilação da consciência à realidade. Ela não impõe leis gerais sobre a exterioridade, já que sua resposta aos abalos do mundo é resolvida de maneira intuitiva e orgânica. Ela não tem um operador intelectual, assim, continua ainda espalhada a qualquer ser vivo, que seja atingido pelos choques do ambiente: “A mimese é a resposta expressiva das coisas criadas a seu ambiente e adquire sua origem com a capacidade de *sofrer*, que é algo próprio de todos os seres vivos” (Roberts, 2008, p. 95).

Ela aparece como um anteparo de defesa e ataque as ameaças do ambiente, como fazia o mundo mágico para se precaver das superpotências da natureza. Os sentimentos e a sensibilidade marcam sua atividade, especialmente quando participa da construção do conhecimento: se comparar o olfato, por exemplo, aos outros sentidos, ele absorve o eu no objeto percebido e os une. Daí o interesse de Adorno pelo elemento mimético, por desafiar a cognição humana e ao aproximar do ambiente sem a fixidez do racionalismo, combinada pelo fluxo da experiência dos sentidos.

Adorno discute a influência da mimese na epistemologia, pensando a partir da forma expositiva da filosofia. Procura na mimese a espontaneidade, elemento rejeitado pela força do conceito, por demais excessivo no pensamento filosófico. A confiança no conceito deixa ir embora a expressividade contida na mimese, porque nela permanece a natureza ativa, indomada aos enquadramentos do conceito. O impulso mimético, por exemplo, pode irromper no corpo “como o suor que poreja a testa da pessoa atarefada; tudo o que não se ajustou inteiramente ou que fira os interditos em que se sedimentou o progresso secular tem um efeito irritante e provoca uma repugnância compulsiva” (Adorno & Horkheimer, 2006, p. 149). E mais:

Os motivos a que respondem a idiossincrasias remetem às origens. Eles reproduzem momentos da proto-história biológica: sinais de perigo cujo ruído fazia os cabelos se eriçarem e o coração parar de bater. Na idiossincrasia, determinados órgãos escapam

de novo ao domínio do sujeito; independentes obedecem a estímulos biológicos fundamentais. O ego que se apreende em reações como as contrações da pele, dos músculos e dos membros não tem um domínio total delas (Adorno & Horkheimer, 2006, p. 149).

Adorno quis aproveitar os saltos da mimese para liberar sua filosofia do cárcere do conceito. A expressividade vibrante na mimese, aliada a linguagem, produziria uma filosofia incorporada ao impulso orgânico recusada pelo “progresso”. Na DN, Adorno reforça que na exposição da filosofia, ela convive com a sua expressividade mimética, no instante em que apresenta suas posições usando a linguagem. Ele incentiva uma filosofia sem repúdio aos instintos, articulada a capacidade da linguagem reunir ao surgir o dissonante: “Isso pode ajudar a explicar por que para a filosofia a sua apresentação não é algo indiferente e extrínseco, mas imanente à sua ideia. Seu momento expressivo integral, mimético-aconceitual, só é objetivado por meio da apresentação - da linguagem” (Adorno, 2009, p. 24).

A arte anuncia, por conseguinte, um tipo de conhecimento singular, composto também do impulso mimético, no qual razão e natureza estão reconciliados; segundo, ela libera a mimesis da projeção patológica e paranóica. A obra de arte não quer acessar o ser da natureza, como faz a técnica, ela quer recolocar a natureza, seu aspecto sensível, na sua formalização de maneira abrandada. Sua síntese formal indica a reavaliação de coisas consideradas imprestáveis para razão integral, no qual cada objeto, para arte, possui um valor em si mesmo e por si mesmo. Ou seja, a particularidade sensível, da mais fragmentada, é valorizada na obra, pois aponta o respeito a tudo que é considerado fútil à qualquer propósito social.

Outrossim, a mimesis atribuída à arte fornece um conhecimento do sofrimento humano, daquele impulso reprimido pela civilização. Na forma da obra é flagrada a frustração humana, nela pode-se escutar o fracasso da promessa não cumprida pelo esclarecimento. Na obra de arte moderna está escancarada a feiúra instaurada pelas falhas da vida racionalizada: nelas, experimenta-se um discurso grotesco que denuncia a unidade totalizante da civilização, isto é, “não somente está refletida pela nova arte, mas ao mesmo tempo é ‘conhecida’ e por ela criticada” (Adorno, 2008, p. 80). Por exemplo, escutar uma sinfonia dodecafônica ou ir numa exposição experimental ao ar livre, logo surgirá queixas sobre o estatuto de arte destas obras, comparadas imediatamente a concepção consagrada de arte. É o conhecimento do sofrimento da civilização adquirido pela arte, de sua capacidade de fazer sínteses sem machucar a natureza e o material:

No pendor da arte nova pelo revulsivo e fisicamente repugnante ao qual os apologetas do estado de coisas existente nada de mais forte sabem contrapor a não

ser que esse estado de coisas é já suficientemente feio e que, portanto, a arte deve voltar-se a simples beleza, transparece o motivo crítico e materialista, na medida em que a arte, mediante as suas formas autónomas, denuncia a dominação, mesmo a que está sublimada em princípio espiritual, e dá testemunho do que tal dominação reprime e nega (Adorno, 2008, p. 82).

A mimesis na obra de arte reivindica um modelo epistêmico dialético, cujo par do sujeito e objeto usam a medição, segunda a qual nem este e nem aquele, reduzem-se a determinação unilateral do outro. Para Adorno, a arte não concilia o sujeito e o objeto, separado pelo esclarecimento, impossibilitado de ser revogado pela força: conciliar significa admitir um acesso breve a qualquer objeto, uma vez que nenhum objeto é alcançado por completo, nem mesmo pelas categorias mais universalistas: “a sobrevivência da mimese, a afinidade não-conceptual do produto subjectivo com o seu outro, com o não estabelecido, define a arte como uma forma de conhecimento e, sob este aspecto, como também “racional”. Pois aquilo a que responde o comportamento mimético é o *telos* do conhecimento, que ele simultaneamente bloqueia mediante as próprias categorias” (Adorno, 2008, p. 89).

É próprio da forma da artística fornecer um tipo de conhecimento que denuncie a falsa unidade e, por conseguinte, promove uma reciprocidade com o material. Há nela uma produção da verdade, diferente do produzido pelo esclarecimento, marcado pelo hermetismo dificilmente decifrável, que situa a natureza na sua multidirecionalidade em formas não figurativas, na máxima complexidade que não se deixa acomodar pelo rigor do conceito. Consequentemente, o modelo racional da arte suplanta a paranóia do fragmento não-idêntico, alojando a natureza na sua forma, espaço onde a razão é incapaz de gerar padrões mecânicos, já que ensina a razão que ela é constituída também pela sensibilidade. O sensível reprimido, seja ele horroroso, seja sua expressão refinada, são coletados pela arte e ajudam a despertar na racionalidade uma parte do sentimento pulsando nela.

A organização do material, o planeamento do artista, reintrodução da natureza etc., contribuem para o refino da razão, reencontrado no processo de fabricação inusitado da obra de arte. Os limites da razão são expostos, brotando da natureza represada nela, mas depois reunida na forma da arte que, aliás, será trabalhada pela racionalidade do artista. A virada da razão na arte surge no momento em que o modernismo desafia as categorias tradicionais da estética (belo, feio, sublime, forma, estilo, etc.), revisando-as, inclusive a filosofia que não renuncia ao conceito. Com efeito,

[...] essas categorias reformadas não representam mais do que a demanda dos sentidos particulares e o embate sensível contra a razão dominante. O modernismo artístico é o retorno desencantador e desencantado do sensível reprimido. Ao elaborarmos as categorias estéticas à luz do desencantamento da arte moderna, descobrimos a exigência repudiada dos sentidos, da qual a arte tem sido secretamente conservadora e defensora. Dado que os sentidos são um componente da

razão, então a estética para Adorno, é o estudo da razão integral ou essencial em sua forma estética, alienada; a estética, para Adorno, significa erguer o protesto da razão sensualmente determinada contra sua forma instrumental ressequida (Bernstein, 2008, p. 182-183).

É notável como a razão se qualifica, sai do papel de dominação e amadurece ao deixar a sensibilidade passear no seu território. Ir da esfera instrumental e chegar até o sensível é tão somente a retomada daquilo que sempre pertenceu à racionalidade. Por outro lado, os sentimentos assumem uma carga mais depurada, eles passeiam sem a marca dolorosa do sofrimento. Na música, visto há pouco, o receio do compositor, adequado a racionalidade da composição, é amortecido e se desloca no resultado da canção, tão dissonante quanto o receio sentimental do compositor. Com efeito, o som emitido pode atizar as mais diversas reações, passando pelo ódio, pela satisfação e pela cura num mesmo afeto:

Faz parte do instante em que o receptor se esquece e desaparece na obra: instante de profunda emoção. Deixa de sentir o chão debaixo dos pés; a possibilidade de verdade que encarna na imagem estética torna-se, para ele, física [...]. A isso pode responder a uma emoção profunda, tingida pelo medo diante do grandioso; a música ao afirmar diz também a verdade sobre a falsidade. Sem proferirem juízos, as obras de arte indicam, de certo modo com o dedo, o seu conteúdo sem que este se torne discursivo. A reacção espontânea do receptor é a mimese da imediatidade desse gesto (Adorno, 2008, p. 368).

Não se trata apenas de uma fruição esnobe, que mesmo ali recolhe a coluna de segurança do espectador. O medo, combustível da paranóia, foi remodelado como uma emoção integrante da experiência - como foi na viagem de Ulisses -, mas que se reverteu de um quadro infeccioso para um quadro saudável. Isto aconteceu pelo abrandamento da razão, orientadora do compositor, agora sensual e que permitiu ao medo esgotar sua desconfiança e, ademais, suspendeu a unidade do eu na exibição da arte: “a força sugestiva das obras [...] tornou-se agitadora e ideológica. [...] É antes um momento da liquidação do eu que, enquanto abalado, percebe os próprios limites e finitude. Esta experiência é contrária ao enfraquecimento do eu, que a indústria cultural promove” (Adorno, 2008, p. 369).

O medo aparece naquela abordagem reverente diante da obra de arte espantosa. Ele ganha uma feição suave na produção da obra, quando o artista põe em jogo o conteúdo mimético nas suas escolhas. O artista perde o receio existente no esclarecimento, ou seja, tudo que lembre os aspectos da natureza eles são recuperados e são bem aproveitados. Tudo aquilo que foi menosprezado pelo racionalismo encontra um refúgio na produção artística, inclusive o próprio medo agora mais aliviado. Do processo de produção ao resultado final, o medo mórbido recua e dá lugar à empatia do artista diante do material histórico, empatia reposta na forma reconciliadora entre a natureza e a razão. Em seguida, na recepção do resultado final, o

medo assume a característica espantada, mas abre caminho para o amor de quem ama seu objeto amado, como foi visto no capítulo primeiro.

A alteração proporcionada pelas emoções na experiência estética, ajuda a investigação a interpretar o medo como um afeto remediável, encarado pelo que ele é: um afeto como qualquer outro afeto. Além disso, sugere que no interior de qualquer afeto, mesmo o amor, pode haver zonas de tensão, ainda não ativadas, seja de alívio ou de tormento. O amor não significa um convite ao repouso, nele aparecem elementos de busca por gratificação, às vezes agressivos demais, injustificada pela sua caracterização ultra romântica.

No capítulo subsequente, o amor será comparado ao seu aspecto universal, chamado “amor ao próximo”. Discutir este sentimento de perto conduz ao sentimento admitido por Adorno, estudado de modo mais apurado, dá indicações de que seu caráter é instintivo. Por conseguinte, será indicado sua relação com outros afetos, embora o amor seja predominante, sem eliminar os demais sentimentos, especialmente quando entendido em suas justaposições, assim como o medo foi estudado até aqui.

O amor no pensamento de Adorno

Um dos problemas de maior dedicação na carreira de Adorno foi sua investigação sobre a razão. Passando por este tema em boa parte do trabalho, exigiu-se responder que sentimento predomina no seu modelo de racionalidade. Ficou claro até agora a relação dele com o medo e com o ódio no estágio do esclarecimento. Própria à dominação, impedem o surgimento e qualquer interferência da natureza na forma de impulsos, sentimentos, afetos e inclinações etc., seja ela expressa na interioridade ou na exterioridade. O medo e o ódio atuam para garantir a inspeção daquelas disposições naturais, dois afetos capazes de desviar a razão esclarecida da autorreflexão, rota impossível de ser tomada na sua consolidação instrumental.

Por outro lado, tal constatação suscita a questão a respeito do sentimento apresentado na razão adorniana. Sua alternativa, aquela mais enfatizada aqui, aposta na negatividade dialética, obrigando a razão internalizar suas crises, mas superá-las alcançando um topo mais consciente. Contudo, Adorno não pontua qual afeto se manifesta lá, ele tão somente apresenta seu modelo segundo o padrão da lógica hegeliana. A aparição do medo/ódio na DE são flagrantes, já a recuperação da razão feita na DN, Adorno não dá nenhum sinal de qual afeto aparece no seu sistema dialético.

Neste último capítulo, o amor será apresentado como predominante na razão em Adorno. A estratégia usada passa pela relação entre sujeito e objeto. Embora já esboçado em outros trechos, neste momento o trabalho vai apontar o aspecto *deviniente e de oposição* da dialética em Adorno. Na DN, Adorno deixa um pouco paralizado as categorias da dialética, enquanto na *Introdução à dialética* é possível enxergar as categorias em movimento acentuado, inclusive o par sujeito e objeto. Expor a dialética em outra situação ajuda a perceber como o processo em vertigem nela contido, pode ultrapassar o medo/ódio até o amor. Além disso, coloca o amor não mais num ponto fixo e essencial, visto agora sob um ângulo de uma modificação intensa.

Por conseguinte, o amor é pensado no capítulo em articulações cambiantes⁹, tirando dele aquela leitura dócil pretendida, sobretudo, pelo cristianismo. Ele seria, por assim dizer, sempre bem vindo. Outrossim, como já foi apontado, em mais detalhes o amor será destacado numa relação com outros afetos, incapaz de anular os outros sentimentos, apesar de ser reconhecido como aquele que apagaria o teor deformado daqueles.

Por fim, depois de apontado a *qualidade*, os sentidos do amor e as relações dele, é pertinente saber onde ele pode ser nutrido, aqui na sociedade administrada ou num outro mundo possível. Primeiro, Adorno duvida do exercício deste afeto, por entender que na vida danificada e fria, ele nem se quer ganha corpo, pois é sabotado pela coisificação da humanos entre si. Segundo, Adorno sustenta em *A doutrina kierkegaardiana do amor*, como solução ao mundo administrado, o amor dirigido aos mortos. Portanto, esta posição quando não admite o amor como ele é, mas estimula-o a quem não existe mais, provocou esta investigação a defender seu exercício nas suas decomposições e recomposições, afirmando-o na sua vertigem dolorida.

3.1. O lugar do amor na razão em Adorno

Tratar de sentimento num contato entre ele e a razão é descabido para quem defende um dos pares. O racionalismo aceita só o método, ou seja, a dedução que divide em partes qualquer análise, recomendando seu início no mais simples até o mais complexo. É apenas aplicação de um esquema linear. Quanto às fibras do mundo, elas devem sumir do procedimento, senão da própria humanidade. Por outro lado, quando os sentimentos tornam-se relevantes são resguardados num ambiente etéreo, próprio de quem habita o tempo da fantasia “inútil”. Adorno, como já foi discutido, localiza-os em duas correntes de

⁹ As mutações do amor mencionadas até agora referem-se a algumas situações. Das inúmeras citações feitas por Adorno na DE e na MM, seria necessário um outro estudo de maior fôlego que pudesse comparar entre si, aproximar e excluir cada um dos significados do amor nestas obras. Helmut Schmitz no artigo **‘Die Eigentlich Humane Leidenschaft’? Adorno’s conception of love in *Dialektik der Aufklärung* and *Minima Moralia***, fez uma compilação da quantidade de vezes que as duas obras falam de “amor”. Ao todo foi contado 120 vezes, tema que para Adorno, de acordo com Helmut Schmitz, compõe seu pensamento e, por isso, inquietou esta investigação: “O termo ‘amor’ e suas variantes gramaticais (amor, amado) ocorrem mais de 120 vezes apenas em *Dialektik der Aufklärung* e *Minima Moralia*, com mais frequência do que os termos ‘burguês’ (18 vezes) ou ‘Troca’ (15 vezes), comparável apenas em frequência com ‘Sujeito’ (115 vezes) ou ‘Arte’/‘Obra de Arte’ (123 vezes). O amor emerge assim como um conceito-chave no pensamento de Adorno, e que atraiu surpreendentemente poucos comentários” [The term ‘Liebe’ and its grammatical variants (lieben, geliebt) occur over 120 times in *Dialektik der Aufklärung* and *Minima Moralia* alone, more frequently than the terms ‘bürgerlich’ (18 times) or ‘Tausch’ (15 times), comparable in frequency only to ‘Subjekt’ (115 times) or ‘Kunst’/‘Kunstwerk’ (123 times). Love thus emerges as a key concept in Adorno’s thought, and one that has attracted astonishingly little commentary] (2020, p. 3, tradução própria).

pensamento, uma no racionalismo de matriz cartesiana e a outra no romantismo, num lado onde jamais se tocam.

É uma divisão intelectual sob a responsabilidade não só do cartesianismo, mas também do romantismo, ao acreditar na imaginação centrada numa inspiração genial. A perspectiva deste trabalho consiste na tensão entre eles, no estímulo mútuo e por que não no conflito. Qualquer fabricação humana pode apontar para sua finalidade e, por sua vez, para o afeto embutido na finalidade. Por exemplo, um medicamento pode ser fabricado para curar doenças, sinalizando aí para o afeto da empatia, bondade e solidariedade. Usado em altas dosagens pode levar a morte e ao suicídio, antes algo vantajoso, agora marcado pela auto punição e autocomiseração. Exemplos não faltam: uma faca corta objetos, mas serve para perfurar alguém; uma bolsa que carrega pertences, pode carregar uma armamento etc. Em cada um destes exemplos, a depender do caso escolhido, sua utilidade redirecionada é investida por algum afeto específico.

Esta divisão arbitrária não dá conta nem da neutralidade do conhecimento, porque a hipótese da ausência de inclinações livraria o interesse de quem pesquisa. A racionalidade aí envolvida demanda um grau de concentração do cientista que expõe o temor de perder o experimento. Ou como queiram chamar, exige dele uma frieza que separa seu experimento da finalidade. Contudo, o afeto de saída, já no laboratório até o resultado, encontra-se presente e depois não desaparece.

Se falamos de amor, não obstante, ele será localizado no lado sentimental, impossível de exercer influência à razão calculadora por se tratar de um afeto de ternura. Como qualquer outro impulso que não se esvai de qualquer ente útil, o amor atua na racionalidade dando-lhe outro acabamento e outra atuação sobre a natureza. É aí onde o modelo de razão em Adorno pode ser esboçado: sem ser neutro, todavia influenciado por outra inclinação afetiva branda e também problemática.

Antes de discutir a relação entre o amor e a razão é recomendável passar brevemente pela *Introdução à dialética* de Adorno. A negatividade ali desenvolvida atende um “paradigma de racionalidade crítica, passa pela **experiência de afecção** da totalidade pelo sistema de trabalho social” (Lima, 2022, p. 20, grifo nosso). A racionalidade crítica empregada em Adorno cercada de “afecção” pontua este elemento, só não nomeia qual afeto participa da sua racionalidade crítica. Desde de agora, cabe lembrar, que o trabalho não irá despender energias acerca da totalidade social. Isto pede uma outra investigação mais detida. Claro, em algum instante este assunto pode surgir no corpo do trabalho, ocupado na relação afetiva entre sujeito e objeto. Falar da *qualidade* e sentidos do amor abordado ali, pressupõe a

mediação da cultura no capitalismo tardio, portanto. Voltando, ao discutir o tipo de racionalidade crítica, assume:

Com efeito, a “dialética negativa” de Adorno será comprometida, enquanto teoria da experiência, da linguagem e do conceito, com a reversão da resignação e do ofuscamento ocasionados pela interdição mal compreendida de acesso conceitual ao não conceitual. Sua maneira de reverter essa tendência inerente ao *logos* ocidental é promover a exposição conceitual do não idêntico, aceitando seu caráter refratário à compulsão intelectual (Lima, 2022, p. 30-31).

Há um claro exemplar, nesta citação, da dialética negativa nos marcos da filosofia da consciência, bem como das posições estáticas do “conceito” e do “não idêntico”. Daí a importância de trazer as preleções dadas sobre dialética por Adorno. Elas colocam em movimento cada uma das categorias envolvidas no resultado que é a consciência absoluta. “Sujeito” e “objeto”, “conceito” e “coisa”, “totalidade”, “negação”, “mediação” etc. são postos numa clara processualidade, intimamente relacionadas, amarradas umas nas outras mesmo depois do resultado final.

Para Adorno, quando menciona a dialética hegeliana, ainda que se considere “um velho hegeliano” (1995, p. 153), Hegel recai, para ele, na filosofia da identidade. Isto é, Hegel pede “que uma filosofia dialética tem de ser necessariamente, em virtude do que foi dito, uma filosofia para a qual pensar e ser são postos como idênticos” (Adorno, 2022, p. 76). Mesmo quando Hegel ressalta a não identidade em cada determinação singular, que o pensar e seu objeto não coincidam um com o outro: entretanto, o conceito usado pelo pensamento para se elevar até a totalidade alcança:

[...] dentro de si mesma aquela identidade absoluta; ou melhor, pode-se talvez dizer, de uma maneira ainda mais precavida e estritamente hegeliana, que ela produz e que ela é a identidade absoluta como totalidade, enquanto conceito essencial de todas as contradições singulares postas em execução. Isso significa que nesse todo que a filosofia, para Hegel, reivindica ser, as contradições se encontram vivas e, ao mesmo tempo, nelas suspensas [*aufgehoben*] como um todo (Adorno, 2022, p. 78).

A adoção de Hegel da totalidade, correspondência do verdadeiro, reivindica um termo final (Absoluto) distinto dos movimentos auxiliares. Mesmo que as mediações tenham dado apoio na direção do verdadeiro, quem prevalece de maneira intacta será a identidade do absoluto: a própria verdade. Para Adorno, Hegel atualiza a tese da identidade entre sujeito e objeto, quer dizer, “se sujeito e objeto coincidirem em última instância, tal como de fato se ensina em Hegel, é que então poderão dizer que a quintessência de todas as mediações é igual à verdade ou ao próprio absoluto, já que o absoluto em Hegel é determinado, no nível mais elevado, como sujeito-objeto” (2022, p. 107). Entretanto, Adorno desconfia da proposição “o todo é o verdadeiro”, pelo fato de um sujeito finito tomar como um dado um todo infinito: em

outras palavras, as contradições nos objetos não se deixam solucionar pelas “puras determinações-de-pensamento” (Adorno, 2022, p. 108).

Para sair da armadilha criada por Hegel, Adorno define a dialética não só enquanto um método filosófico. Ela, porém, “é ao mesmo tempo ambas as coisas, ou seja, um método do pensar, mas também algo mais, a saber, uma determinada estrutura da coisa, a qual deve ser transformada em critério diretivo para as considerações filosóficas [...]” (Adorno, 2022, p. 67). Por sua vez, ela quer ir adiante dos conceitos quando faz uma confrontação com a coisa, expressa desde a circunscrição conceitual. Ademais, falar em dialética para Adorno significa mudanças lentas ou aceleradas no pensamento, reiteradas pela invasão do não conceitual no conceito da coisa:

A dialética é, na verdade, um método que se refere ao modo de pensar, mas que, ao mesmo tempo, diferencia-se de outros métodos por meio disto: ela procura insistentemente não permanecer estagnada, busca recorrentemente se corrigir a partir dos dados [*Gegebenheit*] das coisas mesmas. Tentativa de fornecer uma definição: dialética é um pensar que não se resigna à ordem conceitual, mas antes leva a termo a arte de corrigir tal ordem conceitual por meio dos objetos (Adorno, 2022, p. 70).

O atributo distintivo da dialética em Adorno consiste em compreender a realidade enquanto transformação sub-reptícia, mas com uma evidência tornada flagrante, consecutivamente. Uma forma de entender como isto aparece na filosofia de Adorno, basta verificar, como ele ensina aos seus alunos, a movimentação que o conceito faz na busca da determinação da coisa. A longa confrontação do conceito com a coisa, cuja aspiração é falar pela coisa pelas suas estratégias. Surgem algumas dificuldades, especialmente aquelas que forcem o conceito a produzir alterações em si no percurso do pensamento. Por outro lado, o conceito é obrigado a formular uma crítica ao seu ponto originário, apontando o desacordo com a coisa, por mais que parece ser o conceito mais adequado sobre a coisa. Em outras palavras:

E essa alteração, com efeito, faz justiça ao próprio conceito originário, na medida em que o impele precisamente à concordância com a coisa. O abandono de uma definição qualquer pelo pensamento dialético não é um ato arbitrário, que seria realizado por meio de joguetes com definições variegadas, mas antes deve - em todo caso, ao menos segundo sua ideia - expressar justamente aquele momento da não identidade, da não coincidência entre conceito e coisa. E por meio disso, o conceito, em sua constante confrontação com a coisa// - portanto, em sua crítica imanente, como também se pode denominar - tem-lhe imputado sua própria insuficiência (Adorno, 2022, p. 81).

Adorno busca detalhar, com efeito, o protagonismo do objeto nas considerações feitas pelo sujeito. Se em Hegel o pensamento dialético é uma “dialética subjetiva” (Adorno, 2022, p. 127), na proposta adorniana a dinâmica descrita atesta “a modificação que o conceito experimenta nesse processo é, ao mesmo tempo - em todo caso, ao menos no sentido dado a

isso pela filosofia hegeliana - também uma modificação da coisa mesma” (Adorno, 2022, p. 81). Os limites¹⁰ do pensamento conceitual ocorrem por causa do movimento permanente do objeto. A mobilidade do objeto revela sua não-identidade como algo que não é igual consigo mesmo, mas sim em si mesmo um processo:

Se, a partir deste ponto, devemos formulá-la cabalmente, então há que ser lembrado que foi a experiência fundamental a partir da coisa [*Sache*], **não da teoria do sujeito, mas da teoria do objeto, da coisa, que precisamente inspirou a dialética**, ou seja, a experiência da mobilidade fundamental da coisa mesma, ou com outras palavras: da fundamental historicidade do mundo enquanto tal, a experiência fundamental de que não há propriamente nada entre o céu e a terra que seja simplesmente tal como é; antes, tudo o que existe deve ser compreendido como algo em movimento, ou seja, como algo vindo a ser (Adorno, 2022, p. 83-84, grifo nosso).

O tipo de raciocínio dialético defendido por Adorno, não causa apenas vertigem¹¹ ou tontura, isto vem sempre acompanhado de um sentimento de “horror” (2022, p. 102). O pensamento da identidade está habituado com a fixação na região do conceito, protegido da experiência indesejável trazida pela negação da coisa. O pensamento da identidade encarcera-se nele mesmo e fica sem o mundo, e passa a acreditar numa verdade sempre igual a si mesma. As relações, deste ponto de vista, aí enrijecidas, são capazes de adicionar mais cimento à perpetuação do existente, aparentado a firmeza confortável da estabilidade (Adorno, 2022, p. 87).

Para sair da armadilha criada pelo pensamento da identidade - habituado à causalidade da natureza aplicada à totalidade do mundo -, Adorno apela à noção de “necessidade”, ajustada às leis do desenvolvimento histórico quanto à alteração da realidade. No real nem tudo é aleatório. Falar em não-identidade coloca a questão na qual a coisa sofre mutações no

¹⁰ Adorno chama a atenção para a importância da contradição do conceito. Ele ilustra bem tal situação ao se referir ao conceito de liberdade trazido pela Revolução Francesa. A burguesia na França ao tratar seriamente a abolição do Antigo Regime, considerou seus ideais viáveis para uma outra sociedade, ela quis efetivar padrões de uma sociedade justa e mais igual. Contudo, “se o próprio caráter limitado desse pensamento não tivesse, ao mesmo tempo, sido eficaz como força explosiva, então não teria chegado à Revolução Francesa. Porém, ao mesmo tempo, justamente por causa dessa falibilidade, é reintroduzida a limitação que fez dela mesma algo meramente relativo do ponto de vista histórico” (Adorno, 2022, p. 133). Foi uma experiência política que agendou a liberdade, mas posteriormente foi bloqueada pela própria burguesia, deixando o vislumbre de liberdade aberto a outros grupos políticos organizados. Portanto, a liberdade não se efetivaria de uma só vez, seria e é ampliada desde cada limite surgido na contradição entre seu conceito e o conceito de liberdade.

¹¹ Sempre é bom lembrar da capacidade lógica e busca por determinação da dialética. Ela não se apresenta enquanto movimentação errante, pelo contrário, a dialética não se distancia da lógica formal, na qual acaba por formular classificações e definições em cada avanço realizado. O conceito preservado em Adorno atesta uma racionalidade organizadora da realidade, aparentemente opaca e, por sua vez, impenetrável. O pensamento dialético pressupõe usar a leis da lógica, contudo, Adorno é bastante seguro em saber “que as determinações [lógicas] singulares, ao entrarem em contradição consigo próprias, apontam para além de si, ou seja, ao serem em certo sentido fluidificadas, e isso graças à aplicação das próprias categorias lógicas a elas” (2022, p. 148). Há mudança, mas combinada com uma teoria, que receba o imediato e depois faça um salto até o nível da teoria, ainda marcado, em cada passo, pelo refino da lógica.

seu íntimo, tornado-se outro de uma qualidade diferente. É aí onde o pensador dialético entende tal objeto enquanto modificável, disposto a compreensão das leis do raciocínio dialético, contido também na racionalidade do objeto:

Essa descoberta significa que a necessidade não reside propriamente no fato de que as coisas [*Dinge*] permaneçam iguais a si mesmas e que sejam idênticas umas com as outras, mas antes que o necessário se encontre nas grandes leis do desenvolvimento por meio das quais aquilo que é idêntico a si mesmo se torna outro, diverso de si, em contradição, afinal, consigo mesmo. Ou seja, para nos ater aqui ao que há de mais palpável, trata-se da experiência que todos nós fazemos, a experiência de que nosso destino individual depende, considerável e decisivamente, da grande tendência histórica de movimento na qual estamos sempre e continuamente inseridos enquanto sujeito humanos singulares (Adorno, 2022, p. 85-86).

Adorno salienta aqui algo que descontrola a primazia do sujeito, a saber: a objetividade histórica da coisa, somente abordada pelo pensamento dialético, usando conceitos que se modificam no confronto com o não idêntico em desenvolvimento. O desconforto trazido pelo o “horror”, atinge, aliás, de alguma maneira quem se dedica ao pensamento dialético, e passa a entender o todo sob a lógica da contingência. Numa das suas aulas, Adorno recupera uma passagem na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, ressaltando a experiência do pensamento do seguinte modo: “Assim, a vida de Deus e o conhecimento divino bem que podem [...] exprimir-se como um jogo de amor consigo mesmo; mas é uma ideia que baixa ao nível da edificação e até da insipidez quando lhe falta a seriedade, a dor, a paciência e o trabalho do negativo” (Hegel apud Adorno, 2022, p. 153).

Adorno interpreta esta passagem da *Fenomenologia* segundo a separação feita aqui. Há uma parte lógica da consciência, indicada no conceito de “negativo”; em seguida, Adorno destaca a esfera da experiência humana sentida nos termos “seriedade”, “dor”, “paciência” e “trabalho”. Segundo ele afirma, estas duas posições não são separadas, como quer fazer crer o pensamento da identidade, reside uma contradição que porta a experiência humana de sofrimento. Quem pensa dialeticamente fica exposto a um trabalho ardoroso, de sofrimento mesmo, “naquele sentido segundo o qual nós padecemos em virtude de um estado negativo [de coisas]” (Adorno, 2022, p. 154). A atividade intelectual não separa dela às vezes solidão, do esforço em redirecionar algum *insight*, ou do investimento mais agudo em outra intuição até o alcance de uma reflexão madura, explicita o amálgama inseparável entre cognição e a energia deslocada na ação do intelecto:

Em outras palavras, trata-se de uma realização do sujeito cognoscente, e nessa realização entra não apenas a intelectualidade divorciada do conteúdo concreto, mas também a experiência completa, poderíamos quase dizer, a história integral da humanidade. De tal maneira que todo processo intelectual é um sofrimento ou uma felicidade; e toda separação entre pensamento e felicidade, ou entre pensamento e sofrimento - e a dimensão do sofrimento e da felicidade é a mesma - deve ser

superada [*aufgehoben*] por um pensamento que se torna cômico de suas próprias condições históricas e que as possui na totalidade (Adorno, 2022, p. 154).

De todo este aparato teórico herdado de Hegel, Adorno deixa algumas pistas que contribuem para a análise do problema deste trabalho. Na relação entre sujeito e objeto consagrada pelo devir dialético, padronizar o amor num conceito essencial mostra-se idealista. O exercício deste afeto não é causado pelo voluntarismo subjetivo, como se o amor fosse uma doação retirada de uma cápsula interior quando se queira. O sujeito é afetado por um objeto, no caso um outro humano, que pela simples presença deixa emergir este sentimento. Ou, pela simples ausência do objeto, não há amor.

De modo mais abrangente, o impulso do amor pode aumentar, inclusive, nesta ausência, mas segundo as “leis do desenvolvimento” do amor, ele começa na subjetividade segundo um ideal e depois se torna uma experiência concreta. Tal experimento ocorre pela afecção de um objeto em negação radical - às vezes sem perceber - pela sua constituição histórica concreta que nunca será idêntico ao desejo do sujeito, que, de saída, pode até filosofar sobre o amor. Pode haver concordâncias esporádicas, mas jamais haverá uma reconciliação entre o que um entende por amor e entre o que outro entende. Portanto, a noção de causa espontânea deixa de atender um assunto tão problemático.

Consequentemente, Adorno ao delimitar o interior da consciência, recoloca a tensão entre lógica e sentimento, discutida em outra ocasião do trabalho. Se o pensamento da identidade, representado pela lógica, fecha-se contra o mundo, deve-se ao medo interno de ser tocado pelo desconhecido, lá agindo encolhido, como se não existisse; quando é o ódio quem eclode, ele cumpre a tarefa de combate explícito contra qualquer ameaça externa. Pela proposta do estudo, o amor surge como o processo da dialética negativa na consciência. Ora, por não se tratar de uma causa calculada, o sujeito quando ama o faz diante da colisão com outro nem sempre disponível. Assim, a negatividade do outro torna latente o medo da perda, mesmo quando existe o atendimento afetuoso; já o ódio explode se o outro recuar depois da primeira fagulha amorosa ou do ápice da consecução amorosa.

Cabe chamar a atenção, antes de continuar, ao elemento ético da relação entre sujeito e objeto. Quem orienta este trabalho acerca disto é a obra DN, tomada, no geral, como um tratado de crítica epistemológica a dialética de Hegel, ao marxismo vulgar e de Marx. Adorno critica ou pela efetivação do processo dialético numa totalidade asfixiante, em Hegel; ou pelo uso mecanicista feito pelo marxismo soviético daquele processo, menosprezando a teoria e destacando mais a práxis política. Houve este enfrentamento entre Adorno e aqueles interlocutores. Mas, segundo Zanolla (2023, p. 5), a reflexão de Adorno sobre a dialética

entre sujeito e objeto, analisa a humanidade considerada sob um princípio sociohistórico. Adorno quer apresentar não só outro modelo de dialética à história da filosofia, há nele uma elaboração que

[...] não podia ser mais coerente em termos estéticos e políticos com a vida e conjunto da obra deste frankfurtiano [...]. Adorno projeta seu olhar crítico e humanista - ao expressar teoricamente de modo sensível -, à relação dialética entre sujeito e objeto o que deveria ser incompreensível à uma verdadeira humanidade que se propõe justa, consciente e emancipada [...]. Nessa medida, em meio ao desenvolvimento tecnológico e econômico, tal expressão confronta a idealização do conhecimento como esclarecimento que, ao ser mistificado como fim último, se rendeu às ideologias totalitaristas (Zanolla, 2023, p. 5).

Para Zanolla, continua ela, falar da dialética entre os dois termos do conhecimento - sujeito e objeto -, coloca-os na mesma linha de interesse aqui sublinhada: ou seja, a dialética “escancara a conciliação absolutista e indiferenciadora - totalitária -, entre sujeito e objeto [...]. Fato que trai a experiência crítica por simbiose e perda da tensão dialética da afirmação e negação constitutiva de sujeito e objeto” (2023, p. 7). Os dois pares em termos éticos não se neutralizam, antes, quando amam-se, saciam-se de acordo com o volume de impulso doado pelo outro. É uma situação de desequilíbrio constante, seja afirmativa, cujo estímulo pode ser bem recebido ou mesmo repudiado; seja de negação, por estar satisfeito de tanto estímulo e daí querer afirmar a singularidade de seu próprio desejo. Portanto, sujeito e objeto carregam, aliás, a discussão ética de como seria o amor, que no caso de Adorno o amor é “uma experiência dialética, isso inclui reconhecer suas contradições ideológicas inerentes ao princípio burguês de onde este emerge romântico e idealizado [...]” (Zanolla, 2023, p. 6).

Ademais, em *A doutrina kierkegaardiana do amor*, Adorno (2010, p. 314) lembra do amor cristão como aquele sem nenhum objeto. No amor cristão, “o amor ao próximo” redonda numa abstração, pois as particularidades individuais e suas diferenças reais “se reduzem a meras “determinações diferenciais”, que no sentido autenticamente cristão devem ser indiferentes, dado que “nesse homem” o que importa é só e unicamente “o humano” tal como se manifesta nesse determinado homem” (Adorno, 2010, p. 314). O mandamento “Tu deves amar”, obriga nesta ordem o uso do amor a qualquer um, mesmo alguém distante e jamais conhecido, adequado a uma universalidade abstrata: ou seja, o “objeto do amor se torna, num certo sentido, indiferente” (Adorno, 2010, p. 314).

No aforismo 104 “**Golden Gate**” na MM, Adorno fala do amor singular desapontar sua versão universal: que, com efeito, “agora o universal como autonomia do mais próximo volta-se mortalmente contra o amor” (2008, p. 161). “O amor ao próximo” não consegue explicar a complexidade deste sentimento, quando vivenciado, por exemplo, em situações adversas de rejeição. Numa circunstância de abandono, segundo Adorno, quem amou de

maneira abstrata, deixa o lado ilusório do amor e passa para o lado desiludido. É um despertador doloroso por transportar alguma injustiça, passando a exigir correspondência do outro, mas logo em seguida vê-se obrigado a abrir mão disso, “pois o que deseja só pode provir da liberdade” (Adorno, 2008, p. 160). Na verdade, Adorno quer demonstrar um amor que funciona não por princípios estáticos, ele é de saída ingovernável por ser manejado pela insatisfação do desejo, que afirma sua liberdade, independente, quase sempre, da angústia do outro.

Ainda sobre o amor adotado pelo cristianismo, Adorno afirma que as aflições afetivas são resolvidas na interioridade pura do sujeito, aliviando o “pecado” pelo princípio de “amar ao próximo como a si mesmo”. Por não possuir nenhum objeto, Adorno acusa o amor cristão de estar esvaziado de inclinação natural (2010, p. 314), de um corpo efetivo disposto a ser amado nas diversas aceções e recusas. Falta-lhe aquele conflito, trazido pela demanda e busca por satisfação, apontado outras vezes aqui, afastado das perturbações naturais do corpo, a saber:

O amante deve amar em cada homem aquilo que é característico desse homem, mas em *todo e qualquer homem*, sem distinção. Qualquer “predileção” é excluída com um rigorismo que só pode ser comparada com a ética kantiana do dever. Para Kierkegaard, o amor só é cristão como ruptura com a natureza. Ele o é quando significa ruptura dos impulsos próprios imediatos, que devem ser substituídos pela relação espiritual com Deus. Por isso ele se refere ao mais afastado da mesma maneira como o mais próximo. O conceito do próximo, tal como é tornado medida-padrão do amor, coincide com o do mais afastado, à medida que aquele que aqui e ali eventualmente cruza nosso caminho é confrontado no caráter abstrato de tal encontro com a predileção pelo amigo ou pela amada (Adorno, 2010, p. 315).

O refúgio na interioridade, típico do amor universalista, afasta-se do amor como práxis no mundo, porque supõe amar todos sem a “dialética do amor”. Quando foi discutida a relação entre sujeito e objeto, abordamos um sujeito que pensa algo, uma coisa (*Ding*) contida no interior dele: ou seja, o sujeito na práxis do trabalho se objetiva no mundo, mas internaliza-a, em seguida, para sua efetivação humana. Portanto, ele é uma atividade concreta preenchida com conteúdo. Envolve a processualidade dialética, cujo sujeito deixa de ser abstrato, submetendo o conceito da coisa à imediatez desta. Adorno já havia mencionado o quanto a “dor”, “trabalho” e “esforço” são pedidos da ação intelectual do sujeito, uma vez que tanto ele quanto a coisa portam o outro em mudança e nunca são o mesmo sempre.

As ilusões cristã e a racionalista, ambas tributárias da abstração da identidade, esquecem de tudo que lembra objetividade, historicidade, corporeidade, afeto, sentimento etc. Quando Adorno lembra que falta ao amor cristão objeto, ao mesmo tempo ele pontua um tipo de amor oposto à frieza moderna e cristã. Diferente da racionalidade instrumental, obcecada por reconciliação e marcada pelo medo, a dialética entre sujeito e objeto fornece a ambos a

não-identidade que, inclusive, produz uma identidade só possível intersubjetivamente. O raciocínio dialético expõe a consciência a passagem de um nível a outro nível, alavancada pelo motor da diferença (negatividade).

Se a razão esclarecida tem na paranóia seu combustível de autoconservação, no pensamento dialético sua motricidade ao carregar de “dor” na subjetividade, isto revela uma abertura inconciliável, simultaneamente contendo identidade e não-identidade de modo imanente (concreto). Em se tratando de afeto, Adorno chama este jogo de posições de “dialética do amor” (2010, p. 314), que faz a razão sair da identidade amedrontada e ir até uma relação de abertura amorosa com o objeto. Superar o medo do outro e o lançamento do sujeito ao objeto, acontece por conta da negação concreta embutida no sujeito. A relação amorosa entre ambos não é só da ordem cognitiva, aparecendo e sumindo o medo momentaneamente, ela é concreta como é o corpo de um e de outro que estão distantes: isto é, o “Amor é a capacidade de perceber o similar no dissimilar” (Adorno, 2008, p. 186).

Adorno (2010, p. 317) ainda falando sobre o amor cristão, surge o assunto do sacrifício cristão, que quer dominar a natureza na medida em que repudia a “dialética do amor” para um humano efetivo. O cristão pratica a troca de equivalentes ao cumprir o comando do “Tu deves amar”, recebendo de volta a aprovação da entidade sagrada. Na DE, por exemplo, o sacrifício serve para aplacar a fúria de uma entidade mítica, como vimos, contrariada pela desobediência de alguém ou de uma cidade inteira. Para resolver a inquietação de um deus, basta ofertar um tipo de animal específico para correção de um erro específico.

Ulisses, desse modo, superou a identidade do sacrifício usando a astúcia. Ele usava os termos da troca sacrificial para enganar os deuses, e assim seguia sua jornada. Ulisses havia entendido que na troca de equivalentes existia algum código implícito que podia ser usado ao seu favor. No episódio do canto das sereias ele escutou-as e saiu ileso. O contrato não lhe cobrava ouvir a música atado no mastro, escutou a melodia sacrificando seus impulsos por morte, mas sobreviveu. Ele percebeu que mesmo na identidade mais imóvel, havia uma abertura capaz de negar a repetição da ordem. Não por acaso, sua trajetória esteve situada numa relação ponderada com o medo, aspecto mais estimulante que inibidor da sua viagem.

Adorno, novamente, em *A doutrina kierkegaardiana do amor* falando ainda do sacrifício, acusa-o de dominação da natureza pulsional do amor, e ainda o sacrifício “ameaça arrastar em seu redemoinho todos os entes. Nem bem domadas, já se agitam as forças de destruição. A recaída na mitologia, na magia da ascese, é preparada justamente por aquela espiritualização que não tem consideração por nada” (Adorno, 2010, p. 317). Já morava nas práticas sacrificiais o esclarecimento, como bem sabemos, a ânsia por fazer trocas

comparativas de coisas com qualidades diferentes. Nele, qualquer objeto perde sua especificidade concreta e entra em circulação depois de se dobrar a identidade abstrata do número. Esclarecimento e mito se correspondem, segundo o critério do sacrifício, acumulam ferimentos por não permitir a não-identidade a devida experiência que este tenha com as dinâmicas do impulso natural. Inclui-se aí o amor em todas suas posições, na relação entre sujeito e objeto, na experiência interior alojada no *eu dialético* e na reflexão filosófica verificada, inclusive, no isolamento deste afeto. Claro, fazer uma divisão serve apenas de um método analítico, pois é sabido que estas regiões se completam e convidam umas às outras a reagir quando atuam.

Na “dialética do amor esclarecido” cristão, vazio de libido natural, recua até a pura interioridade, evita o contato com o objeto concreto e trata o amor como uma essência isolada. Nota-se, aqui, o uso abusivo do método para discutir sobre o amor. Há uma herança de uma dialética idealista, tributária do esclarecimento, que termina numa síntese fechada e “efetivada” num sistema. Estão garantidas lá todas branduras de um amor incapaz de causar qualquer espécie de penúria, assim acreditam os cristãos:

À medida que na concepção de Kierkegaard um **amor cristão a rigor nem pode ser decepcionado** porque se exerce por causa do mandamento divino do amor ou, segundo seu linguajar, reflete-se em si mesmo, para o rigorismo do amor, que ele representa, o amado se desvaloriza não só como objeto, mas também como sujeito. A humanidade genérica ultrapassa o limiar do desprezo da humanidade (Adorno, 2010, p. 316, grifo nosso).

Na “dialética do amor” em Adorno, por outro lado, tal como fez Ulisses, encontra a diferença na mais óbvia equivalência. Se no amor cristão subsiste o medo de se decepcionar, garantido pelo ideal de equivalência, na “dialética do amor” o medo não só aparece, mas cumpre seu papel com a figura do dessemelhante. Isto traz consigo, por sua vez, o medo da decepção, evitada pelo cristianismo, uma possibilidade real em vista do desejo do objeto. Surgido enquanto negação, o medo acende, aliás, a negação em quem quer amar amparado pela troca de amor sacrificial.

O medo anuncia o abalo daquela troca, sua possível modificação ou declínio completo, atestado pela concepção dialética adorniana, cuja coisa faz seu desenvolvimento em outro, pois nem sempre é ela mesma. Sem o amor sacrificado o medo sai de seu esconderijo guardado pela troca ideal, e torna-se atuante em cada gesto não atendido pelo desejo do objeto. Amar significa estar sob a influência simultânea do medo, ou seja, o amor não determina o esgotamento deste sentimento incômodo e dolorido. Quando o amor é exercido, sua presença ocupa uma parte predominante da sua prática, contudo não suplanta nem o medo e nem o ódio:

Mas o querer possuir reflete o tempo como temor da perda, do irrecuperável. Experimenta-se que é relativamente ao seu possível não ser. É assim que de fato se torna propriedade e precisamente nessa rigidez torna-se algo funcional, permutável por outra propriedade equivalente. Uma vez convertida plenamente em propriedade, a pessoa querida na realidade nem mais é olhada. A abstração do amor é o complemento da exclusão, que enganadoramente se apresenta como o contrário, no seu agarrar-se neste existente específico. Esse agarrar é que deixa escapar seu objeto na medida mesma em que é convertido em objeto e passa ao largo da pessoa, que degrada em “minha pessoa”. Se as pessoas não fossem propriedades também não poderiam ser permutadas (Adorno, 2008, 74-75).

Neste aforismo 49 **“Moral e Ordem do Tempo”** da MM, Adorno (2008, p. 74) menciona “uma ordem abstrata do tempo”, típico da eternidade niilista do cristão, colocando o objeto de afeto sob uma condição paralisada, de posse, como faz a permuta da equivalência. Na adesão do contrato, não há mais saída, torna-se propriedade um do outro. Aparenta existir uma segurança ali, contudo Adorno já percebe o que Ulisses entendia: no sacrifício do equivalente é possível vislumbrar o desmanche do pacto equivalente. Mesmo numa relação de ordem proprietária, o medo patológico da perda aparenta estar sonolento, mas ele é quem reforça a identidade entre dois desejos. Seu efeito colateral seria a baixa tonalidade amorosa, o recuo e o desinteresse, ao ponto do outro “nem mais ser olhado”.

Interessante que mesmo num relacionamento pautado pelo poder equivalente, pode-se notar a mesma ambivalência encontrada numa relação que valorize a não-identidade. O que distingue uma da outra é que na primeira a identidade entre os amantes vela as opressões, sentidas talvez como um refúgio duradouro; já no segundo caso, se as contradições não são incentivadas, elas devem ser entendidas enquanto um processo respeitável da singularidade do outro, aquela mediação tantas vezes lembrada por Hegel e Adorno.

Rodrigo Duarte quando se refere ao amor na MM, chama a atenção para uma dura crítica de Adorno à instituição do casamento - arranjo da propriedade - cristalizado “num momento histórico em que os indivíduos perdem rápida e progressivamente a capacidade como sujeitos propriamente ditos” (1997, p. 151). Outrossim, Adorno aposta numa saída que considere o amor como motor de uma humanidade reconciliada (Duarte, 1997, p. 152), incluindo relações interssexuais não mais acoçadas pela propriedade privada:

A verdadeira afeição seria aquela que se dirige especificamente ao outro, se liga a traços não amados e não ao fascínio da personalidade, essa reflexão da propriedade. O específico não é exclusivo: falta-lhe o impulso para a totalidade. Mas em outro sentido é sim exclusivo: quando não proíbe propriamente, mas consoante seu próprio conceito nem mesmo permite que se apresente a substituição da experiência que a ele adere de modo inseparável. A proteção do inteiramente específico consiste em que não pode ser repetido, e por isso mesmo tolera o outro. [...] A afeição que ignorasse essa sabedoria não precisaria temer a infidelidade, porque estaria livre da falta de fidelidade (Adorno, 2008, p. 75).

Com efeito, é possível notar ao menos duas dimensões aplicadas ao amor até agora. Primeiro, ele age numa relação de oposição e disputa com outros afetos, sem jamais extingui-los com queria o esclarecimento. Segundo, por ser capaz de se tornar outra coisa, ele pode avançar dando ao outro a impressão de presença permanente, ora pode recuar, baixar sua intensidade, e fazer brotar no amante o medo do completo recuo. Visto sob a perspectiva do impulso não conciliado, este afeto depende a rigor de quem deseja, de como se deseja e quando se deseja: a saber, das mediações objetiva e subjetiva para seu apetite. Portanto, seu interior possui várias modulações, segundo aquilo que vem sendo esboçado desde o começo do trabalho, bem como o próprio amor pode ser ativado ou reduzido, por conseguinte, segundo suas relações com outros sentimentos.

Das significações atendidas pelo sentimento do amor, elas escapam da sua visão ultrarromântica. Ele não pode ser ativado quando se quer, herança do sujeito moderno, fundador do pensamento que formula causas, incluindo o acesso íntimo do amor. Ele seria alguma coisa inerte, esperando a consciência trazer o amor até a superfície, e ainda estar de prontidão para o controle de sua várias direções. Sabemos da origem desta posição filosófica: a separação da mente e do corpo, cuja primeira parte envolve as certezas vitais; enquanto a segunda, sem realidade, envolve as sensações empobrecidas, distanciadas inclusive da brandura do amor. Tal divisão cartesiana retira do amor sua carga corpórea, isto é, de um desejo sedento e repetidamente frustrado.

Quando Adorno menciona o amor sem distinguir a mente do corpo, na DE ele não é vítima da abstração subjetivista, nem dispensa a fruição satisfeita pela sexualidade (Adorno, 2006, p 90-91). É uma visão dialética que é adotada no trabalho, conflituosa entre as sensações do corpo e da fantasia mental do amor reivindicada pelo sujeito moderno. Nenhum dos lados estão suspensos por Adorno: no tópico seguinte, isto será tocado de modo mais abrangente. A opção pela dialética, continuando, deu-se pelo fato dela permitir olhar o jogo das oposições, quanto enxergar mobilidade inessencial de qualquer afeto e, sobretudo, do amor.

A dialética ajudou a posicionar o amor como a negação oposta à sentimentos de qualidades distintas das suas. Ademais, não permitiu entendê-lo sob o registro da reconciliação da identidade: quer dizer, logo após aparecer o amor tomaria conta da totalidade. Não, ele não somente rivaliza ou é acompanhado por outras inclinações afetivas, toma tão somente uma posição de predominância incapaz de abolir seus oponentes. Em certo momento ele aumenta sua atuação, oferecendo sua afeição, em outro momento ele começa a

diminuir. No primeiro caso, como foi visto, o medo fica mais quieto, já no segundo ele extrapola e pode se associar, sobretudo, ao ódio.

Nesta última parte do capítulo, termina com os efeitos da colisão entre dois sujeitos concretos, de dois corpos numa linguagem espinosana. A afecção entre eles atravessa ambos de uma multiplicidade de afetos, dando a entender que os sentimentos escapam do controle de quem oferece e de quem recebe. Além disso, mais uma vez, os colocará numa rede de relações flutuantes, distanciadas da expectativa da posse reconciliada. Outrossim, admitir essa proposta afirmativa da circulação dos afetos, auxiliará na compreensão da afirmação do amor mesmo sob o governo de uma ordem social danificada. Amar significa, por este ângulo, acolher qualquer uma das atuações discutidas aqui, seja na sociedade existente ou numa sociedade onde reine a liberdade no lugar da necessidade.

3.2. O amor: suas tonalidades e relações com outros sentimentos

Na extensão de todo o trabalho é notório o tratamento dado aos sentimentos distanciados do essencialismo. Mesmo na estética do romantismo há o problema da genialidade à procura de alguma inclinação sentimental, no qual esqueceu de abordar os tons de humor de cada um deles. A inspiração romântica ainda carrega os limites do sujeito moderno, cujo artista, por exemplo, busca a matéria e os temas de uma obra dentro de si. Se tomado quando desponta, o sentimento será transmitido para a arte como veio, um material paralisado apenas representado numa tela. De dentro do sujeito ao resultado da obra o afeto é o mesmo, não passou por nenhuma brusca modificação, portanto.

Seria possível encontrar uma posição semelhante no positivismo, linha filosófica que trata as coisas pelo testemunho neutro do observador, como se o pesquisador não fosse parte delas. Basta ao investigador depois de encontrar um sentimento, tratá-lo como um objeto isolável e daí tirar conclusões precisas sobre ele. Tocar no positivismo é só para fins de exemplo, de mais um expediente metafísico diluído na cultura, porque o afeto não possui nenhum interesse investigativo para o método positivista. A marca positivista na sociedade salta quando é localizado em alguém um sentimento, preciso, para um tipo de temperamento momentâneo. Ali pode estar conjugado no mesmo instante outros tantos sentimentos, que nem mesmo quem foi alvejado consegue tipificar todos eles de modo abrangente.

Para retomar o debate sobre os afetos, segundo a proposta do trabalho, vamos recuperar a categoria de “resultado” desenvolvida na *Introdução à dialética*, nas aulas de Adorno no ano de 1958. Nela, Adorno reconstrói o desenvolvimento do todo, mas acompanhado pelas múltiplas singularidades em simultaneidade. A interpretação de Adorno dada à noção

hegeliana não apaga e nem isola o particular da totalidade, antes, ele quer ressaltar a potência ainda represada da não-identidade. A noção de “resultado” ajuda a verificar o jogo dos afetos na sua multiplicidade infinita, demonstrando como expressam o não-idêntico, suas relações incontroláveis e sua capacidade crítica à ordem política.

O “resultado” não pode ser encarado, segundo a 3ª aula de Adorno, não pode ser representado como um ponto de chegada finalizado, “algo pronto que poderíamos, por assim dizer, simplesmente pegar e levar para casa. [...] “Essencialmente resultado” não significa que, por meio de extenuante esforço intelectual, por meio de um longo método, apareça, por fim, um resultado” (2022, p. 110). Sendo a verdade essencialmente resultado, não se encontra no expediente do verdadeiro uma transparência válida de uma vez por todas; pelo contrário, Adorno (2022, p. 112) tem por clareza que tal proposição hegeliana “estão pensadas e suspensas [*aufgehoben*] a um só tempo, sua própria gênese, sua origem, o processo, o caminho que o trouxe até este ponto”. Nas linhas mais abaixo da sua aula, Adorno resume assim o significado de “resultado”:

Ou seja, apenas o fim desse processo intelectual [*Denkprozess*] surge a verdade, seja ela o que for, e que este surgir, porém, não é exterior ao processo, mas antes o **processo como um todo está suspenso [*aufgehoben*] neste resultado, isto é, o processo inteiro pertence essencialmente à verdade**. As coisas não se passam como se o processo fosse uma simples propedêutica que poderia ser dispensada do resultado que vocês eventualmente tenham encontrado e obtido (2022, p. 112, grifo nosso).

No término do percurso, Adorno percebe a persistência do movimento do particular ao final da trajetória. Não é que o verdadeiro tenha se cristalizado numa reconciliação pelo intelecto. O próprio resultado pode e deve tornar-se incompleto para uma sequência seguinte, alcançando ali uma clareza sempre mais abrangente para o espírito. Foi um detalhe notado por Karl Marx, que após a consolidação da burguesia sob a meta da liberdade, este mesmo grupo sociológico não terminou a tarefa de emancipação da humanidade. No interior da sociedade burguesa surgiu seu outro, segundo a teoria marxiana, a classe operária para concretizar na realidade a liberdade neutralizada pelo Estado burguês, mas ainda potente no capitalismo moderno.

As contradições na totalidade revelam um processo em busca por acabamento, repleto de forças de oposição que se acumulam, prontos, em dado momento, a superar com bastante clareza o contexto envelhecido. Hegel teria feito a teodiceia da Revolução Francesa, enquanto Marx registrou a dificuldade de superação do que dali saiu, ajudado pela noção de negatividade bloqueada provisoriamente naquele processo liberal. Quem assumiria a negação, já implantada no espírito, numa força política concreta eram os trabalhadores concentrados na

cidade e no campo. Usar tais exemplos sugerem, por outro lado, a participação e continuidade do dado particular. Ele carrega já a universalidade no seu seio, elemento que nega seu isolamento e mobiliza-o na saída deste lugar até a superação de seus limites imediatos:

Pelo contrário, ela consiste na tentativa, isto sim, de iluminar de tal maneira o fenômeno particular, de se demorar junto ao fenômeno no particular, de determinar o fenômeno particular de tal modo que ele, precisamente por meio dessa determinação em si, vá além de si mesmo, tornando-se transparente diante daquele todo, daquele sistema dentro do qual ele encontra unicamente seu valor relativo [*Stellenwert*] (Adorno, 2022, p. 115-116).

Assim, a ideia de liberdade ficaria bastante restringida quando estabelecida em cada indivíduo: não só porque a visão de cada um oscila de um para o outro, mas também as condições materiais dos indivíduos podem aumentar ou reduzir segundo a posição ocupada. Para falar de liberdade é preciso superar os interesses de cada singularidade, no qual seja renunciado os momentos individualistas regulados por uma universalidade reconhecida por todos eles. Dos contratualistas até Marx, a articulação entre o particular e o todo esteve sempre no horizonte, querendo assentar um termo justo que não suprimisse os apetites da corporeidade e, assim, estes atingissem o repouso garantido a todos os outros como a si mesmo.

Pode-se detectar no fim do processo um curso teleológico, mesmo numa virada materialista como a realizada por Karl Marx. O particular seria tão somente um trampolim para a reconciliação da totalidade, guiado por uma lógica antecedente tanto na filosofia idealista quanto em algumas versões do materialismo histórico. Com efeito, o tratamento usado pela dialética não estipula um todo mecânico, já que ele não pode ser fornecido imediatamente. Em suma, ele precisa ser atravessado pela particularidade da coisa:

Portanto, esta é, falando de maneira concreta, a exigência que um pensamento dialético realmente nos faz [...]: de um lado, que nós não permaneçamos parados, como obstinados especialistas, nos fenômenos particulares que nos são dados, mas antes que os reconheçamos no interior da totalidade, dentro da qual em geral assumem uma função e adquirem seu sentido; **de um outro lado, que nós também não hipostasiemos essa totalidade, esse todo no qual nos encontramos inseridos, que não nos aproximemos dele dogmaticamente, como que de fora, mas antes tentemos perfazer essa passagem sempre a partir da própria coisa** (Adorno, 2022, p. 115, grifo nosso).

Adorno quer retirar da sua concepção de racionalidade qualquer lastro de enrijecimento, nas categorias - “identidade”, “verdade”, “resultado”, “conceito”, “sujeito”, “objeto” etc. - por ele empregada, recordando sempre a motricidade delas, para não tornar seu pensamento imóvel como a da ordem administrada. Evitar um raciocínio teleológico nos lembra que nem sempre o particular aceitará a projeção do conceito nele: uma vez que ele possui uma mudança no seu interior, condutor de uma outra realidade efetiva incapaz de ser freada pela simples subjetivação.

Em se tratando do movimento dos afetos, não é possível estabelecer neles uma rota preferida. Eles não possuem qualquer meta predileta, nem se esgotam após uma descarga prazerosa, por exemplo. Não se sabe qual direção um único sentimento pode tomar, nem onde termina e nem onde começa. É possível, sim, esboçar algum quadro de momento sobre o funcionamento deles; entretanto, qualquer determinação fechada numa síntese pode ser desmentida pela sua fluência não-idêntica. Sobre a totalidade deles fica mais difícil fazer um enquadramento: eles subsistem a qualquer predominância de um esquema verdadeiro, são parte da processualidade, quando não são a própria processualidade que ativa a totalidade concreta.

Quanto ao amor, não haverá um repouso final, nem da realidade e nem um repouso do próprio amor pelo seu simples surgimento. Tentar atingir o ápice num movimento progressivo, saltando de afeto em afeto e chegando até o amor, promove a ideia de um “resultado” fraterno e apaziguador de conflitos. Certamente este sentimento é nutrido, como também possui uma realidade, ele só não faz regredir, de uma vez por todas, a alienação humana.

O amor não fornece tamanho suprimento, porque sua rivalidade começa nele mesmo. Sua disputa ultrapassa as relações com outros sentimentos, pois no seu interior há uma não-identidade que no seu recuo do outro, esteja com medo de receber uma medida maior de empatia e não conseguir devolver no mesmo tamanho. Ou então retribuir demais na expectativa de não perder de vista o outro, presente aí o medo, também, de uma possível rejeição: daí uma dedicação tão expressiva. É interminável as trocas recíprocas, às vezes suficiente e outras vezes insuficiente, escapando do comando de seus praticantes.

Interessante para a discussão sobre a interação dos sentimentos é recorrer ao pensamento de Baruch de Espinosa. No final do capítulo primeiro foi dada uma indicação da utilização deste autor, visto que ele anuncia a variedade de sentimentos durante a colisão de dois ou mais corpos. Eles quando brotam numa afecção, aparece a dificuldade de apresentação de todos os afetos, pois há uma simultaneidade abrangente deles nos corpos confrontados.

Estes temas são encontrados de maneira privilegiada na Parte III da *Ética* de Espinosa intitulada “**Da Origem e da Natureza das Afecções**”. Atendendo aos objetivos desta pesquisa, Espinosa garante que o “corpo humano pode ser afetado de numerosas maneiras pelas quais a sua potência de agir é aumentada ou diminuída; e, ainda, por outras que não aumentam nem diminuem a sua potência de agir” (*Ética* III, Post.I, p. 176). Numa situação de choque entre dois corpos, Espinosa delinea dois aspectos que merecem destaque: 1) O

momento da afecção que aciona inúmeros outros afetos; e 2) A chance do aumento ou da redução da potência do corpo à depender do tipo de afeto envolvido.

Afecção tem uma definição bastante particular para o pensamento espinosano. De modo simples, “entendo as afecções do corpo, pelas quais a potência de agir desse corpo é aumentada ou diminuída, favorecida ou entravada, assim como as ideias dessas afecções” (*Ética* III, Def.III, p. 176). É uma condição na qual o corpo humano sofre uma ação ou uma influência de um corpo exterior, capaz de produzir mudanças, por conseguinte, no corpo que sofreu as ações passivamente (Abbagnano, 2012, p. 19). Logo após a afecção, pode acontecer do corpo perder ou aumentar sua potência de agir, dependendo de qual afeto surja naquela ocasião¹².

Com efeito, do estado onde aparecem dois afetos oponentes, Espinosa denomina tal situação de *flutuação da alma*. Isto ocorre, por exemplo, se imaginarmos um objeto que nos faz experimentar um sentimento de tristeza, faça lembrar alguma semelhança com outro objeto que nos faz experimentar o afeto da alegria na mesma intensidade: segundo Espinosa, tanto ódio quanto o amor surgirão ao mesmo tempo, simultaneamente, dirigidos ao objeto causador de tristeza (*Ética* III, Prop. XVII, p. 186). Em outras palavras, Espinosa demonstra¹³ assim:

Com efeito, essa coisa é (*por hipótese*) por si mesma causa de tristeza [...], enquanto a imaginamos com essa afecção, odiamo-la; além disso, enquanto imaginamos que ela tem qualquer traço de semelhança com outra que habitualmente nos faz experimentar uma afecção de alegria igualmente grande, amá-la-emos [...] com igual impulso de alegria; por consequência, odiá-la-emos e amá-la-emos ao mesmo tempo (*Ética* III, Prop. XVII, Dem., p. 186).

¹² Logo após a afecção, pode acontecer do corpo perder ou aumentar sua agilidade, dependendo de qual afeto surja nesta ocasião. Para Espinosa, quando o corpo/alma são afetados pela alegria aumentam em perfeição, quando são acometidos de tristeza a potência de agir deles passa pelo declínio da perfeição. Quer dizer: “Vimos, assim, que a alma pode sofrer grandes transformações e passar ora a uma perfeição maior, ora a uma menor, paixões estas que nos explicam as afecções de alegria e de tristeza. Assim, por *alegria* entenderei, no que vai seguir-se, *a paixão pela qual a alma passa a uma perfeição maior*, por *tristeza*, ao contrário, *a paixão pela qual a alma passa por perfeição menor*. Além disso, *à afecção da alegria referida simultaneamente à alma e ao corpo*, chamo *deleite* ou *hilariedade*, e *à afecção de tristeza referida simultaneamente à alma e ao corpo* chamo *dor e melancolia*” (*Ética* III, Prop. XI, Escólio, p. 182).

¹³ Numa outra demonstração, Espinosa argumenta de maneira semelhante: “Só pelo fato de imaginarmos que alguém ama qualquer coisa, amaremos essa coisa [...]; ora, supomos que a amamos independentemente disso; vem, portanto, juntar-se ao amor uma nova causa pela qual ele é favorecido; e, por consequência, só por isso, amaremos com mais força o que amávamos já. Se, além disso, imaginarmos que alguém tem aversão por qualquer coisa, teremos aversão por essa coisa [...]. Se supomos que nesse momento a amamos, teremos, ao mesmo tempo, por essa mesma coisa, amor e aversão, isto é, [...] experimentaremos a paixão chamada *flutuação da alma*” (*Ética* III, Prop. XXXI, Dem., p. 193-194).

A flutuação da alma contribui, primeiro, para reforçar no conflito entre dois¹⁴ ou mais sentimentos um estado de ebriedade na colisão de dois corpos. Isto foi discutido na relação entre sujeito e objeto, naquela perspectiva na qual nenhum dos dois pode sufocar o desejo do outro, que supõe haver uma unidade pelo sentimento do amor. Segundo, a flutuação da alma vem acompanhada de um número incontável de afetos, que aponta para o descontrole da experiência, mas pode servir também de afirmação do corpo.

Mais uma vez, vale lembrar, das navegações de Ulisses. Em cada porto, ilha, cidade ou vilarejo, ele experimentou nestes momentos inúmeros sentimentos. Contudo, Ulisses tomou posição, convivendo com altos e baixos, indo da alegria de fugir do perigo ao medo de não retornar para casa, passando pela autocomiseração quando preso numa estaca. Foram dez anos de contato com afetos isolados uns dos outros e, em outro instante, com convívio simultâneo com a maioria deles. Se Ulisses ficasse paralisado na primeira aparição do medo, na expectativa de ocasiões de alegria e felicidade, nem iniciaria sua volta à Ítaca. Ele afirmou os impulsos do seu corpo, afetado por estímulos de corpos com diversas texturas, sobretudo com os corpos da natureza.

Espinosa assinala uma amplitude de afecções inesgotáveis no corpo, que segundo Hadi Rizk (2006, p. 115) é facilitada pela co-pertença de um indivíduo ao outro indivíduo. Ou seja, a força de existir própria a cada singularidade está ligada aos corpos externos que ajudam na atualização do corpo afetado. Foi o que aconteceu com Ulisses, pois sua potência foi consolidada quando soube usar a enxurrada de afetos que impulsionaram sua jornada. Cada corpo singular, como o corpo de Ulisses, não se fecha numa substância estática. Pelo contrário:

A física da individualidade conduz, de fato, a uma noção da singularidade onde esta aparece como uma relação constante que pode ser estabelecida entre uma

¹⁴ Como o estudo segue a perspectiva da oposição entre as inclinações, Espinosa nomeia os sentimentos envolvidos em algumas circunstâncias específicas, apresentadas aqui com brevidade. Ele demonstra que podemos sofrer afecção por outro corpo semelhante, quando este é afetado por outra afecção qualquer, justificado pela semelhança entre ambos os corpos (*Ética* III, Prop. XXVII, Dem., p. 190). Neste quadro, Espinosa ilustra quais sentimentos em conflito emergem, ao menos em três ocasiões: 1) Quando a coisa amada se afasta do amante: “*Se alguém imagina que a coisa amada se une a outro pelo mesmo laço de amizade ou por um laço mais estreito ainda que aquele com que ele fruía sozinho, será afetado de ódio para com a coisa e invejará o outro*” (*Ética* III, Prop. XXXV, p. 195); 2) Caso a coisa amada seja afetada de alegria ou tristeza, quem lhe ama receberá numa outra proporção os afetos da alegria e da tristeza: “*Aquele que imagina aquilo que ama afetado de alegria ou de tristeza será igualmente afetado de alegria ou de tristeza; e ambas essas afecções serão maiores ou menores naquele que ama, conforme o forem na coisa amada*” (*Ética* III, Prop. XXI, p. 188); 3) Se um corpo age sobre outro imaginando ter afetado de alegria ou de tristeza. O autor, com efeito, será afetado de alegria ou de tristeza, tomando a si próprio como causa tanto deste afeto quanto do outro afeto: “*Se alguém fez qualquer coisa que imagina que afeta os outros de alegria, será afetado de uma alegria acompanhada da idéia de si mesmo como causa, isto é, contemplar-se-á a si mesmo com alegria. Mas, se ele fez qualquer coisa que imagina que afeta os outros de tristeza, contemplar-se-á, ao contrário, com tristeza*” (*Ética* III, Prop. XXX, p. 193).

multiplicidade de afecções. Pudemos também compreender que a unidade do indivíduo não é explicada pela unidade substancial de alma e corpo - vindo a alma garantir uma individuação do corpo composto -, **mas por relações invariantes de movimento e repouso**. Estas relações puramente materiais definem a estrutura de um ser ao mesmo tempo muito composto e fortemente integrado. **O corpo é, para o indivíduo, a determinação de um limite e a abertura de um dispositivo de relações** (Rizk, 2006, p. 115, grifo nosso).

Por ser uma relação e estar ora aberto ou ora fechado, o corpo pode sentir qualquer afeto de acordo com o seu grau de porosidade: ou seja, se estar mais aberto ou mais fechado. Por isto a defesa do amor em maior ou menor volume, não como uma substância monolítica, nesta investigação. Além disso, a abertura e fechamento acontece em um corpo coberto de orifícios incalculáveis, característica que permite ao corpo, por consequência, receber uma multidão de afecções ao mesmo tempo. Assim, Espinosa tipifica a textura do corpo humano do seguinte modo:

- I. O corpo humano é composto de um grande número de indivíduos (de natureza diversa), cada um dos quais é também muito composto.
- II. Dos indivíduos de que o corpo humano é composto, alguns são fluidos, outros moles e outros, enfim, duros.
- III. Os indivíduos que compõem o corpo humano e, conseqüentemente, o próprio corpo humano, são afetados de numerosas maneiras pelos corpos exteriores.
- IV. O corpo humano tem necessidade, para a sua conservação, de muitos outros corpos, pelos quais é continuamente regenerado.
- V. Quando uma parte fluida do corpo humano é determinada por um corpo exterior de maneira a chocar muitas vezes com uma parte mole, muda a superfície desta e imprime-lhe como que certos vestígios do corpo exterior que a impele.
- VI. O corpo humano pode mover os corpos exteriores de numerosíssimas maneiras e dispô-los de numerosíssimas maneiras (*Ética II, Prop. XIII, Postulados, p. 147-148*).

Este sumário do corpo humano feito por Espinosa fornece, no geral, os elementos que interessam aos objetivos deste estudo. Um corpo permeável a outro corpo, apontando sua textura, mas que recebe as afecções de múltiplas maneiras; outrossim, a recepção das afecções podem se avolumar ou regredir sua intensidade, de acordo com o tamanho das disposições abertas pelo corpo atingido. Nesta dinâmica, outra vez, o amor pode ser respondido segundo os critérios disponíveis pelo corpo poroso: ou seja, quem espera um atendimento permanente deste afeto precisa entender da sua transitoriedade, fornecida por outro corpo que fica aberto e se movimenta, contudo, entra em repouso quando amortece o desejo. Nas palavras de Espinosa, ele afirma as afecções do corpo humano do seguinte modo:

Com efeito, o corpo humano [...] é composto de um grande número de indivíduos de natureza diversa e, por consequência [...], pode ser afetado de maneiras muito numerosas e diversas por um só e mesmo corpo e, inversamente, uma vez que uma só e mesma coisa pode ser afetada de numerosas maneiras, poderá, portanto, afetar também uma só e mesma parte do corpo de maneiras múltiplas e diversas. Por estas explicações, podemos conceber facilmente que um só e mesmo objeto pode ser a causa de afecções múltiplas e contrárias (*Ética III, Prop. XVII, Escólio, p. 186*).

Ter reconstruído a reflexão de Espinosa acerca dos sentimentos¹⁵, permite responder questões formuladas no capítulo primeiro: O que é o amor? Qual os sentidos do amor? Quando convocado ele sempre atende? Enquanto o capitalismo não for superado, quem se propor a amar sempre fracassará? Para acessar tal afeto é preciso esperar uma transformação radical da sociedade capitalista? Este sentimento pode ser chamado amor, mesmo que exprimido na ordem administrada? Como o amor pode ser qualificado?

Em Espinosa, como foi com Ulisses, os sentimentos no corpo são tão inumeráveis que eles podem estabelecer combinações impossíveis de contabilizar. Estas perguntas são respondidas por Espinosa pela impossibilidade de se proteger de qualquer afeto. O equipamento corporal está pronto, como foi visto, para trocar todo tipo de afecções ao mesmo tempo. Sob esta perspectiva, responder “o que é o amor?”, torna esta tarefa imprecisa e escorregadia, porque a sensação do amor dar-se em afecção no corpo humano, no qual experimenta-o sob inumeráveis articulações, aliás, com outros sentimentos surgidos:

Por aqui se torna evidente que somos agitados pelas causas exteriores de numerosas maneiras e que, como as ondas do mar agitadas por ventos contrários, somos sacudidos, ignorando o que nos espera e a nossa sorte. Disse, todavia, que tinha mostrado apenas os principais conflitos da alma e não todos os que podem produzir-se. Na verdade, procedendo pela mesma via que mais acima, podemos mostrar facilmente que **o amor está junto ao arrependimento, ao desdém, à vergonha, etc.** Mais ainda, creio que, depois do que disse, é evidente para todos que **as afecções podem combinar-se entre si de muitas maneiras, e que delas podem resultar tantas variações que é impossível determinar o seu número** (*Ética* III, Prop. LIX, Escólio, p. 211, grifo nosso).

Olhar os afetos de maneira trágica auxilia em encarar o amor de maneira semelhante. Ele, assim como outras inclinações, não pode ser determinado e nem encarcerado por qualquer esforço seja intelectual seja por desejo faminto. O amor pode ser, sim, afirmado nos seus diversos modos de experiência, marcando, juntos, tanto a mente quanto o corpo. Por outro lado, sua agitação não se esgota pela simples transmutação de um modelo político para outro modelo: claro, pode ocorrer em que ele circule de modo bem mais intenso, dependendo do sistema social, contudo suas flutuações acabam prevalecendo por causa da autonomização das suas combinações trazidas de cada corporeidade singular.

Nietzsche no livro *Humano demasiado humano* (HDH) no aforismo 58 “**O que se pode prometer**”, fala da imprevisibilidade dos sentimentos. Para ele é possível fazer promessas e querer cumpri-las quando for referida a ações futuras. Todavia, neste caso, o sentimento do

¹⁵ Outra vez Espinosa trata deste tema das afecções do corpo humano de modo recorrente: “Todos os modos pelos quais um corpo qualquer é afetado por outro corpo seguem-se da natureza do corpo afetado e, ao mesmo tempo, da natureza do corpo que afeta, de tal modo que um só e mesmo corpo é movido de diferentes maneiras, em razão da diversidade dos corpos que o movem e, reciprocamente, diferentes corpos são movidos de diferentes maneiras por um só e mesmo corpo” (*Ética* II, Prop. XIII, Lema III, Axioma I, p. 145).

amor possui uma movimentação involuntária. A promessa recai, não obstante, nos atos nascidos dos próprios sentimentos, que podem continuar surgindo e cumprindo sua tarefa prometida, mesmo depois do sumiço do amor, do ódio ou do medo:

Pode-se prometer atos, mas não sentimentos; pois estes são involuntários. Quem promete a alguém amá-lo sempre, ou sempre odiá-lo ou ser-lhe sempre fiel, promete algo que não está em seu poder; mas ele pode prometer aqueles atos que normalmente são consequência do amor, do ódio, da fidelidade, mas também podem nascer de outros motivos: pois caminhos e motivos diversos conduzem a um ato. A promessa de sempre amar alguém significa, portanto: enquanto eu te amar, demonstrarei com atos o meu amor; se eu não mais te amar, continuarei praticando esses mesmo atos, ainda que por outros motivos: de modo que na cabeça de nossos semelhantes permanece a **ilusão de que o amor é imutável e sempre o mesmo.** - **Portanto, prometemos a continuidade da aparência do amor quando, sem cegar a nós mesmos, juramos a alguém amor eterno** (Nietzsche, 2005, p. 56, grifo nosso).

Sua posição tem uma orientação semelhante a de Espinosa, Nietzsche encara os sentimentos segundo a proposta do que eles propriamente são e como são. A faculdade do pensamento estipula valores classificatórios sob qual afeto é “melhor” ou “pior” que outro, sendo que, para Nietzsche, os sentimentos não possuem nenhum ordenamento prévio, capaz de torná-los supremos. A visão nietzschiana de sentimento traduz sua crítica a toda metafísica ocidental, seja cristã ou filosófica, na qual toma a complexidade dos impulsos do corpo humano como afirmação do *vir a ser* e do tornar-se humano.

Para ele, quem sente precisa considerar injunções inegociáveis das inclinações, não como algo que precise ser evitado para conservar a fixidez da substância humana. Em Nietzsche, os afetos não são condicionados pela “verdade”, por alguma orientação moralista eterna, eles são um composto típico de uma existência livre de avaliação e correção. Em outras palavras, no aforismo 15 “**Não há interior e exterior no mundo**” HDH, ele falará da seguinte maneira:

Mas esses sentimentos são profundos apenas na medida em que com eles, de modo quase imperceptível, se excitam regularmente determinados grupos complexos de pensamentos, que chamamos de profundos; um sentimento é profundo porque consideramos o pensamento que o acompanha. Mas o pensamento profundo pode estar muito longe da verdade, como, por exemplo, todo pensamento metafísico; se retiramos do sentimento profundo os elementos intelectuais a ele misturados, resta o sentimento *forte*, e este não é capaz de garantir, para o conhecimento nada além de si mesmo, tal como a crença forte prova apenas a sua força, não a verdade daquilo em que se crê (Nietzsche, 2005, p. 24-25).

No caso do amor, além da impossibilidade dele formular qualquer promessa, ele muito menos cumpre à risca nenhum dos seus ritos. É apenas um sentimento que se acolhido, produzirá experiências suaves e outras tantas abusivas: o amor não corrige e nem redime nada e nem ninguém, como quer fazer crer certa ética romântica e a ética do cristianismo. É tão somente um afeto irregular que ora aparece trazendo alegria, ora desaparece trazendo tristeza,

como diria Espinosa. Um recurso importante que caberia, não seria querer conhecê-lo tão somente, porque logo se modificaria, mas querer assumir sua potência em cada afecção no corpo alterada por ele. Nenhuma das afeições, das suas multiplicidades, nem o amor e suas subdivisões não sumirão, como pretendeu fazer a razão esclarecida; pelo contrário, o amor e as afecções devem ser afirmadas como parte integrada da existência corpórea.

A postura de Adorno, como bem sabemos, é refratária à afirmação do amor no capitalismo tardio, por entender que o esclarecimento na sua forma instrumental ainda é atuante. Ele reitera a frieza humana e sua incapacidade de amar em escritos diferentes, sempre ressaltando que na sociedade de massas cada um procura sua satisfação utilitária, egóica mesmo: na MM e no seu aforismo 107 “**Ne Cherchez Plus Mon Coeur**”, Adorno acredita que esta sociedade escancara sua impotência em amar por não conseguir “ligar entre si as unidades cerradas autossustentadas, como se a humanidade imitasse a teoria física do cosmos em expansão explosiva. À frígida inacessibilidade do ser amado, que se converteu em instituição reconhecida na cultura de massa, responde o “desejo insaciável” dos amantes” (2008, p. 164).

Em *A doutrina kierkegaardiana do amor*, texto onde Adorno mais se dedica em falar, exclusivamente, sobre o amor, ele repete o argumento da frieza na sociedade de massas. Adorno põe em equivalência o amor abstrato trazido pelo “amor ao próximo”, inaugurado pelo cristianismo, com a impossibilidade de amar no mundo coisificado. Amar todos como se fosse na mesma medida, exigido pelo cristão, é bem diferente de querer abolir as divergências do amor e seu modo de satisfação, lançando-o fora junto com a versão romântica do amor. Não aceitar as subdivisões do amor, leva Adorno a confundir este amor com a incapacidade de amar ao próximo. Isto vale para o cristianismo, por exemplo: “Com outras palavras, o amor é impossível quando, em virtude dos pressupostos sociais de suas relações, os próprios homens se tornaram objetos, como hoje” (Adorno, 2010, p. 323). Aqui, Adorno associa mais explicitamente a incapacidade de “amar ao próximo” em razão das relações sociais fetichizadas, e aí ele acentua sua desconfiança com a capacidade de poder amar:

Interioridade pura torna-se a medida do agir, no mesmo momento histórico em que **o mundo coisificado não mais permite a comprovação imediata do amor entre os indivíduos**, e passa despercebida a consequência fatídica, de que com essa interiorização **o mundo fica entregue a todos os poderes do mal**. Pois, o que significa, afinal, **o amor ao próximo se, frente à objetividade desmesurada, nem ele pode ainda comprovar-se concretamente no indivíduo nem lhe permitem tocar nos pressupostos objetivos que inviabilizam essa comprovação?** (2010, p. 322, grifo nosso).

Para Álvaro Valls (2021, p. 233) Adorno escreveu sobre o “amor ao próximo” sob um pano de fundo político desastroso. Desde de 16 de Fevereiro 1938, ele havia desembarcado

em Nova York, e de lá assistiu as anexações feitas pelo terceiro reich: primeiro, Alemanha em parte luterana, em parte católica, anexa a cristã Áustria; depois, no mesmo ano de 1938, Hitler invade as regiões de língua alemã na Tchecoslováquia; por fim, em 1º de Dezembro de 1939 a católica Polónia foi invadida por tropas alemãs. No ano de 1940, no 1º de Março do mesmo ano, Hitler assina uma ordem de invasão da Dinamarca e da Noruega, uma semana após sua palestra *A doutrina kierkegaardiana do amor*, no grupo de Paul Tillich¹⁶. Em 10 de Maio de 1940 foi a vez da Holanda capitular, e em meados daquele ano quem sucumbe é o norte da França, seguida por Paris, “a cidade luz” que colaborou com os nazistas.

Inclui-se aqui a outra “nação cristã”, a Itália do fascista Mussolini, tão cristã quanto as nações francesa e britânica. Tais eventos resultaram num derramamento de sangue até 1945, aproximando aliados e separando adversários, onde o “clima é de puro ódio!” (Valls, 2021, p. 233): Pearl Harbor foi bombardeada pelos japoneses em 7 de Dezembro de 1941; instalação de campos de concentração em Varsóvia na Pôlonia, em parte do território alemão e até na França; e, finalmente, a carnificina entre alemães e russos, na ida à Moscou, e no retorno, rumo a Berlim. Foi nesse ambiente de ódio em que Adorno resolveu falar de “amor ao próximo”:

Não há nenhuma relação direta entre a palestra e os atos de guerra, mas a deflagração do conflito, e as notícias que chegam, mas que só interessam aos atingidos, direta ou indiretamente, lá longe na Europa, ajudam a entender o ceticismo de Adorno a respeito da doutrina kierkegaardiana do amor. De um amor cristão que oficialmente deveria vigorar para os países europeus em conflito. Um mandamento do amor, que ninguém, praticamente, respeita. [...] Este é o contexto de fundo onde podemos situar a frase de Adorno “*Não há amor ao próximo*” (Valls, 2021, p. 233).

É nítida a relação feita por Adorno entre o tipo de amor cristão ineficaz e uma situação de extrema reificação humana. É até compreensível. Entretanto, transferir o fracasso deste modo de afecção para outras modalidades e contextos favoráveis ao seu exercício, pode conduzir a expectativa de um momento de reconciliação sem a concretude do amor. É aguardar que todas as subdivisões do amor entrem numa coesão, na qual quem pratica o amor siga uma ação que espere do outro uma dedicação impecável: portanto, é ficar livre das camadas subdivididas do amor e de sua comunicação com outros afetos, ativos ora em nutrir, ora em ser nutrido, repousar ou demandar.

¹⁶ Álvaro Valls fornece mais detalhes sobre o contexto em que a palestra foi explanada: “Portanto, essa palestra situa-se em cheio no período de alastramento da guerra. Em julho, a produção alemã de armamentos havia duplicado, mas desde de 17.3.1940 já um novo “Ministério do Reich para Munições”, a produção de armamentos dispara. Em 28.5.1940, o rei da Bélgica se rende, um dia após a famosa retirada de 300 mil soldados de Dunquerque. Os ingleses consideram os franceses incompetentes, esses os consideram não confiáveis” (2021, p. p. 233).

Não obstante, Adorno encontra uma solução para a execução do amor, na lembrança de pessoas que nem existem mais, entre os mortos. Adorno repudia a possibilidade do amor nas suas divergências, por retirar a concretude do amor e associar ao cristianismo, assim, busca evitar as controvérsias do amor em quem não participa mais das jogadas afetivas. Amar pela recordação do outro assegura um conforto onde o amor aparece numa chave idealizada, aguardando uma cultura conciliada na sua totalidade. Assim, ele só percebe a chance de amar nesta sociedade fetichizada, quando é posto sob a façanha de sentir algo por um morto:

Mas ao mesmo tempo é o amor do qual se exclui toda ideia de troca, de recompensa, e com isso é o derradeiro amor não mutilado que a sociedade de troca ainda admite. O paradoxo de que vivo de verdade seja somente ainda [...] o amor ao morto expressa perfeitamente aonde foi parar toda imediatidade. O vivente se endureceu entretanto tanto que só é representado pelo olhar mortuário e pelo olhar voltado ao morto¹⁷ (Adorno, 2010, p. 334, grifo nosso).

Álvaro Valls (2021, p. 234) acrescenta que Adorno propõe uma saída à vida fria na sociedade de mercado, designando tal tarefa no ato de amar quem já morreu: Adorno “no seguimento de Horkheimer, dá um valor especial para o que ele chama de “amor aos mortos”. Se Kierkegaard considera uma obra de amor lembrar uma pessoa falecida, os frankfurtianos interpretam que no capitalismo não há mais lugar para o amor entre os vivos, regidos todos pela lógica e do mercado. Amor gratuito, só a lembrança entre os mortos...”. Na sociedade de troca, amar cai num retraimento, para Adorno, incontornável, validado tão somente por quem resolve aquecer de amor a um corpo frio e sem vida, ou amar a lembrança daquele corpo que já definhou. Entretanto, querer amar um humano vivo e concreto será neutralizado pelos mecanismos capitalistas de coisificação, enquanto tais processos não fazem efeito algum, segundo Adorno, quando se ama um moribundo ou sua distante recordação.

Para Adorno, amar quem morreu presta o serviço, também, de protesto contra a vida danificada no capitalismo tardio. Sua crítica se deslumbra mais com um outro mundo possível, depositado num tipo de amor imaginado, do que na confirmação daquele amor

¹⁷ Em seguida à estas linhas, Adorno citou o *Dämmerung* escrito por Max Horkheimer, quem concorda com sua avaliação feita ao amor aos mortos: “No leito de morte então o rico se assemelha ao pobre sob muitos aspectos, quando sua morte já está certa. Com a morte ele perde afinal suas relações e se transforma em nada. Os mais orgulhosos reis da França vivenciaram isso em si. Na medida em que o médico esclarecido procura, não por interesse econômico ou técnico, mas por compaixão, auxiliar o moribundo solitário nas horas da agonia final, aparece como cidadão de uma sociedade futura. Essa situação é a imagem atual de uma humanidade verdadeira” (Adorno, 2010, p. 334 apud Horkheimer). Vale pontuar, neste momento, que o rico e o pobre, símbolos da luta de classes, perdem cada qual sua condição quando moribundos, daí implodem a sociedade de troca só no leito de morte. É ali, que o amor investido, pela leitura adorniana de Horkheimer, torna-se autêntico pela primeira vez, pois quem deixa a vida aponta não só para o cumprimento de um indivíduo autêntico, prometido pelo esclarecimento, bem como é o vislumbre de uma vida correta num mundo reconciliado. Por outro lado, o amor doado ao morto, apenas ganha o estatuto de desinteressado na vida administrada, por sublimar as aflições do amor durante uma vida concreta com quem antes convivia-se.

acompanhado de todas suas mudanças inoportunas. Amar os mortos, além disso, tem o potencial de vislumbrar uma outra formação sócio-política, ainda por fazer, mas o amor enfrentado na sua inconstância e sumiço, sobre ele Adorno acusa de frio e de sintoma da paralisia da modernidade:

Curiosamente, **Adorno não se escandaliza, e até se encanta**, com a consideração kierkegaardiana de que é no amor aos mortos que exercitamos a forma de amor mais gratuita. **O paradoxo deste mundo atual é que o amor mais vivo e mais puro que se tenha conservado na recordação amorosa, na lembrança carinhosa de nossos entes queridos, de nossos falecidos.** - Não será por isso que Adorno dedica esta conferência-artigo à memória de sua “segunda mãe”, Agathe Calvelli-Adorno, que falecera pouco antes? - Além de ser um ato de amor gratuito, e portanto desinteressado, **o amor aos mortos, ligado à esperança**, é ao mesmo tempo uma **atividade crítica enquanto denúncia contra um mundo que só conhece a seriedade do equivalente** (Valls, 1993, p. 602, grifo nosso).

Adorno tenta pôr em relevo um amor sem qualquer objeto, já sua versão afirmativa é conduzida ao desaparecimento, um esforço difícil de se consolidar, haja vista as tentativas do esclarecimento fracassar em dissolver as afecções. Este tentou liquidar os sentimentos pela repressão técnica do corpo, enquanto Adorno, ao compensar as falhas do esclarecimento, substituiu as derrotas deste, em realizar a felicidade, com um amor prometido num mundo ainda por vir. Em suma, a ocasião de algum contato na atividade amorosa está ausente de um objeto social, só possível lá na frente: ausente, sobretudo, de um objeto humano no aqui e no agora.

Quando Adorno apresenta qual afeto surge no contato com outro, sua presença nem sequer é mencionada, tratada somente numa relação da lógica dialética. Na razão instrumental, forma mais acabada do esclarecimento, quem salta é medo patológico, como foi ressaltado neste trabalho; por outro lado, Adorno não enfatiza qual seria a inclinação própria da não-identidade na dialética negativa. A abertura da racionalidade com o mundo, não possui nenhum respaldo afetivo, do mesmo modo que há na razão esclarecida.

Na chance que Adorno tem de pontuar, algo próximo do excesso afetivo no esclarecimento, ele resolve esconder a inclinação do amor: por este não suplantar nem mesmo as afecções conservadas da sociedade reificada e do esclarecimento. Quando o amor surge numa relação entre sujeito e objeto, ele não extingue nenhum sentimento oposto a ele. Pelo contrário, sua característica conflitante por si mesma, em momentos de aumento, mas sobretudo de redução, não possui um impulso suficiente para apagar nenhuma inclinação sensível.

Por fim, ele consegue, sim, conviver é num entrechoque com uma multidão de inclinações. Já no interior do amor é apresentada uma atividade agitada, sujeita a recombinações periódicas, aliás, estimulada pelo conflito permanente com sentimentos rivais.

Ao invés desta ação amorosa querer abolir outros impulsos afetivos, ela afirma e não anula o convívio com eles e, por sua vez, quem ama sob tal circunstância faz a afirmação corpórea do próprio amor em qualquer arranjo social ou político. Caso haja alguma promessa trazida pelo amor, seu comprimento será vislumbrado no conforto sensório, momentâneo, de algo mais prolongado e de difícil reconciliação, mesmo onde predomine o reino da liberdade e não o da necessidade, portanto.

Conclusão

Ter discutido o amor na empatia da racionalidade, trouxe não só uma resposta sobre qual afeto predomina no lugar do medo, mas serviu para retirar do amor sua significação sentimentalista. Esperar dele uma espécie de redenção encobre seu teor incômodo. Ele nem sempre abastece quem lhe pede nutrição, isto depende de uma interação entre humanos, cujo corpo concreto possui certa disposição para saciar, ora aqui mas não ali. Foi afastado da investigação a caracterização do amor enquanto uma coisa que antecede e é independente do humano concreto.

O amor não fica disponível ao seu acesso, para, em seguida, conciliar as tensões da realidade, como quer crer certo idealismo romântico. Não há qualquer essência no amor pronta para buscar nele um fundo perene; ao contrário, além dele ser bastante sinuoso e incontrolável, esperar alguma redenção por seu cultivo é, no geral, demasiado arriscado. Afinal de contas, nos marcos do amor existe uma elasticidade que cresce para um lado e decresce para outro lado. Na verdade, ninguém sabe ao certo qual o rumo que esta inclinação pode tomar. Por isso, o perigo trazido pelos impulsos tanto para o conhecimento científico, como para o pensamento da filosofia parmenídica, platônica, cartesiana etc.: todas elas querem se livrar da sensibilidade, pois ela turva o acesso à verdade, por estar condicionada pela instabilidade corpórea.

Por outro lado, é aqui na região do corpo onde tanto o amor quanto as demais afecções receberam a devida atenção. Só na concretude corporal que é possível entender os volteios deles todos. Como são múltiplos, aliás, impossíveis de contar, continuam vibrando mesmo quando surgem outros afetos tidos como pacifistas. Podem, com efeito, ligar-se uns aos outros de maneira imponderável, em simultâneo, criando uma totalidade cósmica de sentimentos, inominável, porém, emergentes de corpos passivos e ativos colidindo, cujos papéis alternam não se sabe muito bem quando e nem em que momento.

Não foi diferente o tratamento dado ao amor, na sua dinâmica colocou-se elementos de amargura, por exemplo, demonstrando seu caráter transitivo ou pouco amistoso. Ademais, assim como as demais afecções, ele é deflagrado no corpo em momentos de baixa e alta potência, combinado, respectivamente, a alegria e a tristeza. Outras vezes, o amor pode vir acompanhado do ódio por motivações de transformação política, do inconformismo com o existente, da tristeza de não ser gratificado ou acompanhado da alegria por receber afeto na mesma medida. Ao certo, nunca é possível endereçar as ligações dele, nem saber qual será a próxima direção tomada, porque o corpo de onde ele emerge e submerge sofre inumeráveis afecções: que delas o amor não pode controlar a recepção e nem se desviar.

Daí a impossibilidade de nomear, também, o amor a partir de uma essência fixa, cabível em qualquer temporalidade e espacialidade. Como ele funciona no corpo, resta como saída acolher sua compulsividade e não querer se esquivar, esperando domar o amor numa cápsula essencial. A razão esclarecida fez esta tentativa e naufragou em um fracasso flagrante. Nosso trabalho defendeu que não se pode fazer qualquer juízo ou avaliação externa ao amor, ele precisa ser encarado de modo afirmativo, do lugar de onde aparece, no corpo. Este sentimento não promete cura, uma vez que não há um processo teleológico, nem sentido algum, nenhuma segurança, para quem experimenta o amor.

Se ele recua, gera desconfiança em quem se oferece como objeto do amor; se ele cresce, o objeto do amor pode exigir do outro uma dosagem ainda maior, que não se repetirá na mesma intensidade. Por outro lado, quem fornece amor se desgasta e pode se frustrar da mesma maneira de quem não é atendido. Assim, amar e ser amado porta a angústia de ser uma corpo em ação ou um corpo passivo, repentinamente modificado de um estado a outro, sem aviso anterior.

Na razão esclarecida, o medo tinha sua marcação patológica, quando projeta na natureza uma ameaça de sua destruição. Se na presença do amor os outros sentimentos se mantêm presentes - incluindo o medo e o ódio -, ele pode mover os amantes para um ambiente paranóico. Um elemento a ser refletido, posteriormente, no pensamento de Adorno, é: como acolher uma multiplicidade de sentimentos para saber lidar com seus aspectos enfermos, inclusive com os aspectos patológicos do amor?

Adorno já mencionou sobre uma “vida correta” em contraposição a uma “vida danificada”. O que fazer para atingir uma “vida correta” carregada por sentimentos que também causam dor? A afirmação deles encontra uma compensação saudável? Como alcançar uma “vida correta”? Na filosofia há tradições envolvidas numa prática de vida ética, na procura de uma existência mais feliz, a saber: Aristóteles, estoicismo, epicurismo, Nietzsche e Wittgenstein na filosofia contemporânea, dão indicações para uma filosofia de coloração terapêutica.

A filosofia de Adorno por protestar contra uma ordem adoecida e adoecedora, pode trilhar a mesma linha terapêutica dos antigos e contemporâneos: ao menos em sua capacidade de criticar as repressões sociais e buscar práticas culturais que sublimam os traumas da família, religião, propaganda e do Estado. A filosofia adorniana enxerga na arte um refúgio, capaz de por exemplo depurar o medo, esgotar seu teor paranóico quando exposto a audição de uma música e da exibição de uma obra de arte etc.

Adorno privilegia no seu pensamento a investigação da sociedade resultante da psicanálise. É um método disciplinar surgido para tratar dos traumas paternos e maternos. O analista escutando o relato do analisando, deixa-o organizar uma narrativa de difícil elaboração, de um trauma familiar reprimido no inconsciente, agora endereçado na busca de uma saúde mental. Amalgamada na filosofia de Adorno, ele debate teoria psicanalítica com os próprios psicanalistas, para formular um tipo de sujeito amadurecido que possa escapar do fetichismo da mercadoria no formato da indústria cultural, por exemplo.

Numa das réplicas com o psicanalista Erich Fromm, este resolve terminar o debate acusando Adorno de não ser analista e nem possuir uma clínica. Se Adorno tem uma proposta de um sujeito autônomo, baseada numa teoria debatida com a tradição da psicanálise, qual seria, então, sua clínica de acesso ao inconsciente da subjetividade? Não bastaria exigir de quem foi traumatizado apenas afirmar livremente o sofrimento tumultuado por afecções recolhidas no inconsciente. É necessário dar vazão ao relato da fala, orientada pela intervenção da clínica no sujeito adorniano. Uma pesquisa de maior fôlego pode resolver estas questões acerca de uma clínica no pensamento de Adorno: por sabermos da sua dedicação teórica no debate com os psicanalistas, mas por ele apontar as patologias sociais auxiliado pela psicanálise e assinalar, pela crítica ao sujeito, qual intervenção seria razoável na recuperação delas.

Por fim, desta questão ainda por investigar, o sujeito que ama e é amado se depara com a fugacidade deste afeto. Ele pode convocar para uma ação sujeita a mediação corpórea do outro e de si mesmo, dando a entender, equivocadamente, algumas vezes, que o amor é fruto somente de um ato voluntarioso. Não, a efemeridade do amor pode exigir muita potência de vida, todavia pode acontecer do amor reduzir drasticamente este elemento. De um mero sentimento de investigação, ele é efetivo e possui uma realidade traçada por situações traumáticas. Se admitidas, elas levam o indivíduo ao engajamento do desamparo; quando não, o amor converte a vida de quem ama em adoecimento.

Referências:

ABBAGNANO, Nicola. Dicionário de filosofia. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

ADORNO, Theodor W. **Dialética Negativa**. Trad. de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

_____. **Educação e emancipação**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.

_____. “Educação após Auschwitz”. In: **Educação e emancipação**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.

_____. “A psicanálise revisada”. In: **Ensaio sobre psicologia social e psicanálise**. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

_____. “Sobre a relação entre sociologia e psicologia”. In: **Ensaio sobre psicologia social e psicanálise**. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

_____. **Introdução à dialética**. São Paulo: Editora Unesp, 2022.

_____. **Minima moralia: reflexões a partir da vida danificada**. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008.

_____. **Kierkegaard: construção do estético**. São Paulo: Editora Unesp, 2010.

_____. “A doutrina kierkegaardiana do amor”. In: **Kierkegaard: construção do estético**. São Paulo: Editora Unesp, 2010.

_____. “Kierkegaard outra vez”. In: **Kierkegaard: construção do estético**. São Paulo: Editora Unesp, 2010.

_____. “Notas marginais sobre teoria e práxis”. In: **Palavras e sinais: modelos críticos 2**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

_____. “Observações sobre o pensamento filosófico”. In: **Palavras e sinais: modelos críticos 2**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

_____. “Sobre Sujeito e Objeto”. In: **Palavras e sinais: modelos críticos 2**. Trad. de Maria Helena Ruschel. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

_____. **Teoria estética**. Lisboa: Edições 70, 2008.

_____. **Filosofia da nova música**. São Paulo: Perspectiva, 2011.

_____. “Aspectos”. In: **Três estudos sobre Hegel**. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

_____ & MAX, Horkheimer. **Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

BERNSTEIN, J. M. “O discurso morto das pedras e estrelas: a teoria estética de Adorno”. In: RUSH, Fred (org.). **Teoria crítica**. Trad. Beatriz Katinsky/Regina Andrés Rebollo - Aparecida, SP: Ideias e Letras, 2008.

BERTI, Enrico. **Contradição e dialética nos antigos e nos modernos**. Trad. de José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2013.

CAMPELLO, Felipe. **A crítica dos afetos**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2022. (Filô)

COSTA, Virgínia Helena Ferreira da. **As pulsões e a razão: sobre uma antropologia filosófica freudiana em Dialética do Esclarecimento**. *Dissonância: Teoria Crítica e psicanálise*, v.1, n.1: 15-40, Junho 2017.

De AQUINO, T.A.M. **Espiritualidade e filosofia: a experiência da simpatia universal em meio ao oceanomundo**. *Aufklärung: Journal of Philosophy*, 7 (esp), p. 37-86.

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

_____. “Apuros do particular: uma leitura de *Minima Moralia*”. In: **Adornos: nove ensaios sobre o filósofo frankfurtiano**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1997.

ESPINOSA, Baruch de. “Da natureza e da origem da alma”. In: **Ética**. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

_____. “Da origem e da natureza das afecções”. In: **Ética**. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

GATTI, Luciano. **Exercícios do pensamento. Dialética Negativa de Theodor W. Adorno**. Novos Estudos CEBRAP (Impresso), v.85, p. 261-270, 2009.

GAGNEBIN, Jeanne-Marie. **Do conceito de *mímeses* no pensamento de Adorno e Benjamin**. Perspectiva, São Paulo, 16: 67-86, 1993.

GUINSBURG, J. “Nietzsche no teatro”. In: NIETZSCHE, Friedrich. **O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

HEGEL, Georg W. F. **Fenomenologia do espírito - Parte I**. Trad. de Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 1992.

JAEGER, Werner. **Paidéia: a formação do homem grego**. Trad. de Artur M. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

LIMA, Erick. “Hegel, Adorno e a Dialética”. In: ADORNO, Theodor W. **Introdução à dialética**. São Paulo: Editora Unesp, 2022.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio. “A significação da Fenomenologia do Espírito”. In: HEGEL, Georg W. F. **Fenomenologia do espírito - Parte I**. Trad. de Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 1992.

MACIEL, Claudino Maciel. **Arte e emancipação em Theodor W. Adorno**. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), CFCH. Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Recife, 2011.

MAX, Horkheimer. **Eclipse da razão**. São Paulo: Centauro, 2002.

MAAR, Wolfgang Leo. **Materialismo e primado do objeto em Adorno**. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, 29 (2): 133-154, 2006.

MARCOS, Nobre & MARIN, Inara Luisa. **Uma nova antropologia. Unidade crítica e arranjo interdisciplinar na Dialética do Esclarecimento**. *Caderno de filosofia alemã*, n° 20, pp. 101-122.

McKIRAHAN, Richard D. **A filosofia antes de Sócrates: uma introdução com textos e comentário**. Trad. de Eduardo Wolf Pereira. São Paulo: Paulus, 2013.

NIETZSCHE, Friederich. **O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

NIETZSCHE, Friederich. “Das coisas primeiras e últimas”. In: **Humano demasiado humano: um livro para espíritos livres**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. “Contribuição à história dos sentimentos morais”. In: **Humano demasiado humano: um livro para espíritos livres**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

POPPER, Karl R. “Retorno aos pré-socráticos”. In: **Conjecturas e refutações**. Trad: Sérgio Bath. Editora Universidade de Brasília, 1982.

REPA, Luiz Sérgio. **Totalidade e negatividade: crítica de Adorno à dialética hegeliana**. *Caderno CRH*, Salvador, v. 24, n. 62, p. 273-284, Maio/Ago. 2011.

RIZK, Hadi. **Compreender Spinoza**. Petrópolis, RJ, Vozes, 2006.

ROBERTS, Julian. “A dialética do esclarecimento”. In: RUSH, Fred (org.) **Teoria crítica**. Trad. Beatriz Katinsky/Regina Andrés Rebollo - Aparecida, SP: Ideias e Letras, 2008.

SAFATLE, Vladimir. “Theodor Adorno: a unidade de uma experiência filosófica plural”. In: ALMEIDA, Jorge de & BADER, Wolfgang. **O pensamento alemão no século XX: grandes protagonistas e recepção das obras no Brasil**. Editora: Cosac & Naify, 2013.

_____. “Freud em Frankfurt: a função da psicanálise no pensamento de Theodor Adorno”. In: KEHL, Maria Rita (org.). **Por que Freud hoje?** São Paulo: Editora Zagadoni, 2017.

_____. “Os deslocamentos da dialética”. In: ADORNO, Theodor W. **Três estudos sobre Hegel**. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

SCHMITZ, Helmut. ‘**Die Eigentlich Humane Leidenschaft**’? Adorno’s conception of love in *Dialektik der Aufklärung* and *Minima Moralia*. Oxford German Studies 49. 2, 136-154, June 2020.

SILVA ZANOLLA, S. R. da. **Adorno e a dialética do amor não-idêntico: barbárie ou humanização**. Revista UFG, Goiânia, v. 23, 2023.

VALLS, Álvaro. **Adorno, leitor de Kierkegaard**. Dossiê Sagrado e poesia no pensamento de Heidegger - Fluxo Contínuo. Caicó, ano 14, n. 1, 2021, p. 223-236.

_____. **Amor ao próximo, especificamente cristão. Sua exposição nas “Obras do amor” e sua crítica em Adorno**. Síntese Nova Fase, Belo Horizonte, v.20, n.63, 1993.

WEBER, Max. “A idéia de profissão do protestantismo ascético”. In: **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WHITEBOOK, Joel. “A união de Marx e Freud: A Teoria Crítica e a Psicanálise”. In: RUSH, Fred (org.) **Teoria crítica**. Trad. Beatriz Katinsky/Regina Andrés Rebollo - Aparecida, SP: Ideias e Letras, 2008.