

Ontologia e dialética



Por **DANIEL PUCCIARELLI & LUIZ PHILIPPE DE CAUX***

Posfácio à edição brasileira do livro, recém-traduzido, de Theodor W. Adorno

Diferença ontológica e não identidade

As lições que o leitor tem em mãos constituem a exposição mais ampla e detalhada da crítica realizada por Theodor Adorno às correntes ontológicas alemãs do século XX, em particular à ontologia fundamental heideggeriana. Desde o fim da década de 1950, vários dos cursos expositivos de Adorno na Universidade de Frankfurt são dedicados a temas que correspondem direta ou indiretamente a futuros capítulos da *Dialética negativa*, publicada em 1966.

Dentre eles, o curso do semestre de inverno de 1960-1961, de título *Ontologia e dialética*, representa o laboratório de experimentação no qual o pensamento vivo de Theodor Adorno afia seus instrumentos, testa argumentos e aprimora as formulações que vieram a se tornar a Parte I da *Dialética negativa*, de título “Relação com a ontologia”, formada pelos capítulos “A carência ontológica” e “Ser e existência”. Para a pesquisa filosófica sobre Theodor Adorno, sua relevância é evidente. Mas não apenas.

Se este livro e a Parte I da *Dialética negativa* cobrem fundamentalmente um mesmo conteúdo, suas distintas formas de exposição, todavia, justificam o interesse por estas lições. Pois, como o próprio Theodor Adorno parece subscrever explicitamente ao menos desde o começo dos anos 1930, quando da redação do ensaio “Teses sobre a linguagem do filósofo”, “onde a estrutura objetiva de uma obra filosófica não coincidir com sua estrutura linguística, pode pelo menos estar em uma relação configurada de forma tensa com ela”.

Assim, não é exagero dizer que, na *Dialética negativa*, a forma de exposição incide ela própria sobre o conteúdo e traduz formalmente uma tese filosófica em sentido forte. Lá, Theodor Adorno tece de modo condensado e elaborado a urdidura do texto em vista de certos objetivos relacionados à formulação de uma dialética da não identidade, e é verdade que a forma ensaística constelatória do *magnum opus* adorniano não favorece a leitura dos desprevenidos. Todavia, aqui as intenções são antes de tudo didáticas. Encontramos o professor Adorno falando a um auditório lotado e preocupado sobretudo com a clareza de suas teses, ao menos tanto quanto o seu objeto o permita.

Há, claro, um sentido político na insistência de Theodor Adorno em sua crítica a Martin Heidegger e às escolas de pensamento afins, que se estende de seus primeiros trabalhos filosóficos no início da década de 1930 até o fim de sua vida. O formulador da ontologia fundamental é também, como sempre se soube, um nacional-socialista de primeira hora e, como hoje não se têm mais dúvidas, um antisemita cujas representações racistas não deixavam de se imiscuir em sua filosofia – acerca da qual Theodor Adorno veio mesmo a afirmar, a propósito, que ela “[é fascista] até as suas células mais íntimas”.

Para o frankfurtiano, não se trata, no entanto, de modo algum de uma crítica política no sentido de uma crítica a um conjunto de valores enunciada desde o ponto de vista de uma visão de mundo distinta, convicta de si e incomensurável com

aquela à qual se dirige. Justamente, não se trata de um enfrentamento político-existencial. Como ressalta já na abertura da primeira aula deste curso, recorrendo a uma anedota de uma conversa ao ar livre entre os compositores Mahler, Schönberg e Webern, não se trata de opor abstratamente a ontologia à dialética, mas de enfrentar dialeticamente a ontologia, levar a ontologia às suas últimas consequências, o que significa: levá-la à negação determinada de si própria.

Não é a dialética que refuta a ontologia, mas a ontologia que supera a si própria dialeticamente por meio de uma lide consequente com suas próprias teses. Em Theodor Adorno (aliás, como em Hegel), a ontologia passa à dialética, e a dialética começa, mas apenas começa, com a ontologia.

Martin Heidegger e os frankfurtianos

O pensamento heideggeriano provocou de distintos modos os frankfurtianos. Quem dele mais se aproximou foi Herbert Marcuse, que logo após a publicação de *Ser e tempo*, seis anos após seu doutoramento, retorna a Freiburg, onde havia estudado, para tornar-se assistente de Martin Heidegger em 1928, escrever sua tese de habilitação (*A ontologia de Hegel e a teoria da historicidade*), vê-la negada por seu supervisor e retornar a Berlim em 1933 – ano em que Martin Heidegger vem a público como partidário do novo regime nazista e assume a reitoria da Universidade de Freiburg, surpreendendo Herbert Marcuse, que então se afasta, desiludido com seu velho mestre.

Max Horkheimer conheceu Martin Heidegger pessoalmente em 1920, quando, ainda um estudante de graduação em Frankfurt, passa um ano em Freiburg frequentando as aulas de Edmund Husserl e, por indicação deste, mais tarde também as aulas de seu então assistente, Martin Heidegger. Max Horkheimer sofre uma impressão muito forte do trato com o jovem e excêntrico pensador, mas, a se crer em Abromeit, já então não foi muito “suscetível às carismáticas lições de Heidegger”.

Walter Benjamin, por sua vez, é o primeiro a tomar conhecimento e rejeitar enfaticamente a filosofia heideggeriana, mais de uma década antes de *Ser e tempo*. Em 1916, Benjamin lê o artigo de Martin Heidegger “O conceito de tempo nas ciências históricas” e chama-o, em carta a Gershom Scholem, de “um trabalho atroz”, que “documenta exatamente como não se deve tratar o assunto”. Ao mesmo Scholem, Walter Benjamin escreve, dessa vez em 1930, em plena vaga da primeira repercussão de *Ser e tempo*, sobre seus planos abortados de formar sob condução sua e de Bertold Brecht um grupo de leitura cujo objetivo teria sido o de “destróçar Heidegger”.

Theodor Adorno e Martin Heidegger

Como Walter Benjamin, que conheceu em 1923, Theodor Adorno também recusa desde o início a via heideggeriana de renovação da filosofia no contexto da crise weimariana. Segundo Immanen, a “assim chamada discussão frankfurtiana” à qual se refere Theodor Adorno no início de sua conferência “Ideia de história natural” é, de fato, uma longa discussão de corredores, gabinetes e cafés entre o jovem professor Adorno e seus colegas Kurt Riezler, filósofo e então reitor da Universidade de Frankfurt, Paul Tillich, teólogo, e Max Wertheimer, psicólogo, designados por Immanen como os “heideggerianos frankfurtianos” e com quem Theodor Adorno mantinha uma relação cordial, quando não afetuosa.

Já a Tese de Habilitação de Theodor Adorno sobre *Kierkegaard*, defendida em 1931 sob a supervisão de Paul Tillich, dedicava a primeira seção de seu quarto capítulo a uma comparação avaliativa entre os conceitos de existência de Kierkegaard e Heidegger, em favor daquele, o que lhe rendeu críticas por parte dos colegas. É nesse contexto que deve ser entendida a centralidade da oposição a Martin Heidegger já nas conferências programáticas de 1931 e 1932, “A atualidade da filosofia” e “Ideia de história natural”.

Em suas próprias palavras, foram as objeções expressas pelos “representantes da ontologia fundamental” que o “encaminharam pela primeira vez para a formulação de uma teoria segundo a qual [Adorno] proced[era] até agora na práxis da interpretação filosófica”. Na gênese das primeiras ideias filosóficas do jovem Theodor Adorno, que, como se estabeleceu ao menos desde o importante livro de Buck-Morss, constituem como que um gérmen deixado por alguns anos

de lado e recuperado e amadurecido na *Dialética negativa*, está já o confronto com o recém-publicado *Ser e tempo*, em particular com suas sedutoras reverberações pelos corredores da Universidade de Frankfurt.

Vários dos temas da crítica madura a Marti Heidegger já se encontram indicados naquelas duas conferências, reunidas no volume *Primeiros escritos filosóficos*, desta mesma coleção: a carência ontológica (p.436), o criptossujeitismo (p.436), a crítica do dado (p.437), a ontologização do tempo (p.438), a má ambiguidade da pergunta pelo ser e pelo sentido de ser (p.450 ss.), o caráter a-histórico e a ontologização do ôntico (p.465).

Desde aqueles escritos, o debate de mão única de Theodor Adorno com Heidegger, que, como lembra Mörchen, jamais se pronunciou publicamente sobre as críticas de seu colega frankfurtiano, se dá em várias frentes, reavivado em particular após 1953, isto é, depois do retorno definitivo de Adorno à Alemanha Ocidental. A *Metacrítica da teoria do conhecimento*, publicada em 1956 e, de fato, escrita e reescrita desde o segundo doutoramento de Adorno em Oxford entre 1934 e 1937, contém inúmeras invectivas contra os desdobramentos da fenomenologia husserliana em Heidegger.

“Conteúdo da experiência”, de 1958, incluída nos *Três estudos sobre Hegel*, pode ser entendida como uma interpretação de Hegel tacitamente contraposta à de “O conceito de experiência de Hegel”, redigido por Heidegger em 1942-1943 e incluído em *Holzwege*. “Parataxis: sobre a lírica tardia de Hölderlin”, de 1964, visa retomar o poeta da interpretação dada por Heidegger nas *Explicações da poesia de Hölderlin*. O *Jargão da autenticidade*, também de 1964, obra pensada inicialmente como uma parte da *Dialética negativa*, dedica-se em sua primeira metade à crítica de certos trejeitos da linguagem filosófica que se impuseram na Alemanha desde *Ser e tempo* e, em sua segunda metade, à crítica dos fundamentos filosóficos do próprio livro de Martin Heidegger.

Porém, é na Parte I da *Dialética negativa*, “Relação com a ontologia”, que esse confronto se dá de modo mais extenso e pleno de consequências, pois ali, como nas duas conferências de juventude, Theodor Adorno volta a demonstrar sem nenhum pudor o quanto a sua própria reformulação da dialética depende de uma correta travessia da filosofia heideggeriana – travessia na qual se é levado para fora dela. Martin Heidegger é reconhecido por Theodor Adorno como o mais sério e importante filósofo de sua era – e se o próprio filósofo talvez seja “indigente”, como insinua Theodor Adorno com referência ao título de um livro de Karl Löwith, é que a miséria de sua filosofia carrega como momento de verdade a elevação ao conceito da miséria de seu tempo.

A filosofia heideggeriana é a filosofia mais “avançada” de seu tempo, de um tempo que mostrou que o “progresso”, inclusive o do pensamento, se enreda sem cessar em seu contrário. Se assumirmos que o “problema do começo”, como é conhecido na literatura sobre a dialética hegeliana, mantém-se como um problema importante também para a dialética negativa, então não é de pouca monta o fato de que esta tem início com um enfrentamento da ontologia fundamental. *Hic Rhodus, hic salta!* É da ontologia fundamental, o menos dialético dos desdobramentos tardios da filosofia clássica alemã, que é preciso partir se se quiser revisar a relação precária que se tem com a dialética no capitalismo tardio e sem reconciliação real à vista.

Ontologia e dialética: histórico

No curso de 1960-1961, este que o leitor tem em mãos, Theodor Adorno não apenas cristaliza pela primeira vez sua abordagem madura de Heidegger, mas também o primeiro plano geral do livro que viria a ser publicado em 1966. Como conta Rolf Tiedemann no posfácio à edição alemã deste livro, foi a partir de um intercâmbio intelectual e institucional em 1959 entre Adorno e o germanista francês Robert Minder que nasceram num só ato a ideia e o impulso tanto do curso *Ontologia e dialética* quanto da *Dialética negativa*.

Robert Minder havia proferido uma conferência no Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt a convite de Adorno e, em retribuição, convidado o frankfurtiano a realizar uma série de conferências na sua própria instituição, o *Collège de France*, sobre o objeto de aversão comum a ambos, isto é, Heidegger. O leitor pode encontrar essa história no “Posfácio do editor alemão”, ao fim deste volume.

Em Paris, Theodor Adorno proferiu três conferências, suas assim chamadas *Pariser Vorträge*: “A carência ontológica”, “Ser e existência” e “Sobre a dialética negativa”, respectivamente em 15, 18 e 21 de março de 1961, ou seja, poucas semanas depois de ter concluído em Frankfurt o curso que deu origem a este livro. Aqui, no livro, a partir da “Aula 19”, de 2 de fevereiro de 1961, Adorno abandona em parte a exposição oral mais livre e passa a “ensaiar” com seus alunos a leitura do texto escrito para as conferências de Paris. Como mais tarde aquelas conferências foram incorporadas em parte textualmente na *Dialética negativa*, muitas vezes há coincidências literais entre trechos das aulas 19 a 23 deste curso e trechos de parágrafos do livro, sempre indicadas pelo editor alemão em notas de rodapé.

Embora as primeiras notas de concepção da *Dialética negativa* remontem ainda a meados de 1959, quando do encontro posterior correspondência com Robert Minder, é portanto nas três *Pariser Vorträge*, dispersas entre as cinco aulas finais deste livro, que se cristaliza o que poderíamos considerar o primeiro documento textual que viria a integrar, ainda que parcialmente, a obra publicada em 1966. Em particular, as aulas 19 a 22 retomam de forma concentrada e desenvolvem vários tópicos que já haviam sido tematizados nas aulas anteriores, como é o caso da problemática em torno à carência ontológica; o nexos entre ontologia e linguagem e o caráter mediado do conceito de ser; o conceito mesmo de diferença ontológica, entre outros.

Assim, não é excessivo afirmar que essas aulas como que condensam o núcleo duro do curso *Ontologia e dialética* e mesmo os principais elementos da crítica de Adorno à ontologia em geral, tal como ela enfim se consolidou em sua versão final na *Dialética negativa*. Mais ainda, são essas aulas que conduzem toda a exposição ao seu desfecho, isto é, ao conceito de dialética negativa, que, como dito, havia sido o objeto da terceira conferência parisiense e, neste livro, constitui o tema da última aula. Por sua vez, o conteúdo dessa última aula será desenvolvido na Parte II da obra publicada em 1966, intitulada “Dialética negativa: conceito e categorias”.

Temos nessas últimas aulas, de fato, em forma altamente condensada e ainda incipiente, o coração da *Dialética negativa*. Vê-se que a antiga pretensão de Adorno de aceder ao conceito mesmo de dialética negativa através da crítica imanente à ontologia já se verifica, de alguma forma, na própria história de composição do texto. Como é de se esperar de textos compostos em registros e para propósitos tão distintos, a estrutura do curso *Ontologia e dialética* não reflete exatamente o encadeamento argumentativo que se consolidou na Parte I da *Dialética negativa*.

Aqui, antes de adentrar propriamente a questão da carência ontológica – com a qual, como se sabe, Theodor Adorno abre a “Relação com a ontologia” na obra de 1966 –, o filósofo tece longas considerações introdutórias (*Vorerwägungen* – cf. nota 113) que lhe tomam as primeiras oito ou nove aulas do curso. Essas aulas oferecem aos alunos uma primeira aproximação tanto à ontologia em geral quanto à especificidade (e aos problemas) da ontologia fundamental heideggeriana.

Para tal, para além do corpo a corpo com longas citações de textos do próprio Martin Heidegger, Theodor Adorno também se vale de uma reconstrução histórica do conceito de ser em estações cruciais da ontologia antiga (aulas 2 e 3) e da fenomenologia pré-heideggeriana (aulas 4 a 6). Todavia, essa reconstrução não se dá por mera motivação historiográfica, mas por interesse eminentemente crítico (“com segundas intenções”, p. 66).

Revisão crítica da história da ontologia

Por meio de uma releitura da história da ontologia antiga (de Parmênides a Platão e Aristóteles), Theodor Adorno pretende demonstrar que o próprio conceito parmenídico de ser já é resultado de uma considerável reflexão histórico-filosófica do pensamento antigo sobre “a antiga doutrina da ἀρχή”, que “foi sendo substituída pela doutrina do ser como essência e fundamento de todas as coisas” (p.67).

Com isso, o filósofo frankfurtiano não apenas inscreve o que ele denomina “a experiência do ser” (p.69) no interior do processo de esclarecimento ocidental, como também concebe a reflexão ontológica da Antiguidade como agente e vetor inequívoco desse processo. O ser dos filósofos pré-platônicos, *ens concretissimum* aos olhos de Martin Heidegger, já é, na reconstrução crítica de Theodor Adorno, resultado de abstração lógica. Trata-se aí, de resto, de uma tese que Adorno

mobiliza, com outras razões, mas sempre em contraposição a Heidegger, já nas notas de abertura do seu curso “O problema do idealismo”, do semestre de inverno de 1953-

1954: “Primeira aparição da tese [da identidade] em Parmênides.

Contesta-se assim a suposta dimensão originária que Heidegger atribui ao ser – seu “caráter preordenado em relação ao ente” e, com ele, também a própria construção da “diferença ontológica” – já do ponto de vista de sua primeira codificação conceitual. Aqui já se verifica, aliás, um *tópos* central da crítica de Adorno à ontologia, que será desdobrado com variações durante todo o curso: a tentativa de demonstração do caráter mediado – histórica, social e linguisticamente – das categorias ontológicas, o que deverá implicar, para o filósofo, a demonstração de sua dialeticidade imanente.

Se Theodor Adorno relê a história da ontologia antiga, contra Heidegger, do ponto de vista de sua participação no progresso do esclarecimento, sua interpretação da *renaissance* da ontologia no ambiente intelectual pós-hegeliano aponta para o caminho oposto. Trata-se aqui, justamente, de um inequívoco movimento de *Gegenaufklärung*, de contraesclarecimento (p.166, p.209). Na esteira de uma tradição que remonta pelo menos a Marx, Adorno subscreve a tese de que certa tendência contrailuminista está profundamente enraizada na vida social e intelectual alemã, tendo como um de seus antecedentes históricos o atraso de seus processos de modernização em comparação com seus vizinhos geográficos e espirituais a oeste.

Não tendo se consolidado efetivamente como cultura hegemônica na Alemanha, a tendência iluminista é repetidamente confrontada por uma série de eventos de reação a seu avanço no país. Esse é o caso, para Theodor Adorno, não apenas de seu representante paradigmático no plano sociopolítico – o nazismo –, mas também de uma de suas mais refinadas reflexões intelectuais: o renascimento das ontologias e, em particular, a ontologia fundamental heideggeriana. O fato de que os dois fenômenos estejam em conexão (não tão) subterrânea, aliás, não deixa de ser um bom indício, para Adorno, de seu pertencimento a uma tendência (ou contratendência) comum.

Em termos gerais, ambos aspiram à restituição de uma ordem vinculante após a tendencial dissolução de suas condições objetivas pelo avanço dos impulsos modernizadores do esclarecimento. No caso das novas ontologias em particular, trata-se aí da tentativa de estabelecimento de uma suposta ordem transubjetiva do ser no interior de um ambiente social e intelectual atravessado pelo nominalismo, pelo subjetivismo e pelo niilismo, em que a mera possibilidade da ontologia como disciplina filosófica havia sido frontalmente contestada pela crítica da razão.

Carência ontológica

Os leitores da *Dialética negativa* já reconhecerão nesse contexto a constelação histórico-filosófica de ampla envergadura no interior da qual Adorno situa a questão da carência ontológica, tematizada centralmente nas aulas 10 e 11 e marginalmente em algumas lições seguintes. A seu modo, a ontologia fundamental é uma resposta à carência por estabilidade e substancialidade de sentido, perdidas tanto na esfera social quanto na intelectual em virtude do avanço da modernidade capitalista. Mas, como assevera Theodor Adorno, “[o] fato de que uma carência espiritual exista não garante a possibilidade de sua satisfação” (p.201).

Ausentes suas condições materiais concretas, essa resposta à carência ontológica é sumamente ilusória, entregando aos seus seguidores efetivamente apenas um simulacro daquilo que ela oferece. Este é o “truque de cartas” da ontologia fundamental, tal como Adorno o desenvolve em diferentes momentos deste curso: “que esse pensamento não foi capaz de satisfazer a carência na forma como ela o requisitou, e que então segundo sua própria estrutura ele precisou realizar uma espécie de truque de cartas, a saber, o de ao mesmo tempo renunciar à satisfação dessa carência, uma vez que ela não se deixa satisfazer, e de todavia agir como se a tivesse satisfeito” (p. 289).

Assim, ao interpretá-la como resposta ideal compensatória a uma carência social profunda, Adorno se vale tanto nessa etapa de sua análise quanto no capítulo correspondente da obra publicada em 1966 de um modelo de crítica tributário da

Ideologiekritik, da crítica à ideologia.

À diferença do texto de altíssima densidade da *Dialética negativa*, no entanto, o filósofo é especialmente didático nestas lições, mobilizando não apenas amplos excursos históricos e sociológicos sobre a vida cultural e acadêmica alemã, mas também exemplos – não raro prosaicos – que a permeiam e que são indício tanto do enraizamento social da carência ontológica quanto do enorme êxito da resposta oferecida pelas novas ontologias. Confessadamente, esse foi o caso, inclusive, de seu próprio livro sobre Kierkegaard, publicado em 1933: “Creio que se os senhores – e permitam-me falar-lhes aqui de maneira muito aberta – verificarem essa carência profundamente enraizada em toda a nossa educação e formação alemã, os senhores provavelmente encontrarão uma das raízes disso na questão de saber por que os senhores ou, em todo caso, por que alguns dos senhores se sentem de fato, para falar em sua própria linguagem, tão interpelados por essa filosofia. Permitam-me dizer – e eu próprio não me excluo disso de nenhuma maneira, sem nunca ter sucumbido a Heidegger – que eu hoje encontro, por exemplo, no meu próprio livro sobre Kierkegaard, escrito há mais de trinta anos, certos elementos da linguagem que pertencem inteiramente àquela esfera” (p.211).

Crítica à linguagem e crítica imanente à ontologia

De fato, é sobretudo por meio de um certo regime de discursividade que a ontologia fundamental é capaz, se seguimos Theodor Adorno, de se apresentar como uma resposta atraente à carência ontológica. Não por acaso, a questão da linguagem é central nestas lições, como também o é na *Dialética negativa* e nos demais textos de Adorno sobre Heidegger, em particular o *Jargão da autenticidade*. O filósofo frankfurtiano investiga aí não apenas a constituição e o uso das principais categorias da ontologia fundamental – em particular, por óbvio, do próprio conceito de ser, tratado sempre em sua ambivalência constitutiva entre conceito e anticonceito –, mas também a estruturação linguística da filosofia heideggeriana.

O seu peculiar “truque de cartas” mencionado só é possível se a própria fibra da linguagem heideggeriana for revestida da aparente substancialidade que ela oferece a seus leitores – se ela, em outros termos, se apresentar como depositária de um sentido superior. À medida que avança em seu curso, Theodor Adorno procura perseguir os diferentes aspectos desse regime de discursividade específico da ontologia fundamental: sua tomada de empréstimo de certos elementos (pseudo)poéticos, cuja proximidade com o *kitsch* o filósofo não se cansa de apontar; seu teor arcaizante e mítico; sua pseudoconcretude e a relação com a tagarelice, e a análise do conceito de ser a partir da cópula “é”, que já havia sido iniciada em uma das aulas introdutórias.

Exemplo representativo da crítica de Theodor Adorno à linguagem heideggeriana é a análise da questão da cópula, à qual o filósofo dedica aulas inteiras neste curso e que também figura de forma altamente intrincada na *Dialética negativa*. Em larga medida, o filósofo conjuga aqui a crítica à ideologia – crucial, como vimos, para avaliar o enorme apelo da ontologia fundamental na atualidade – com outros modelos de crítica, em particular a análise crítica da linguagem. Segundo sua hipótese, pode-se desvendar o brilho aurático e misterioso do conceito de ser da ontologia fundamental a partir de uma análise crítica dos sentidos da cópula “é”.

O “ser” nada mais é do que o produto de uma autonomização ou hipóstase indevida do sentido sintético-relacional da cópula “é”, cujo significado se dá sempre e necessariamente no interior da relação específica de sujeito e predicado em que ela figura – como quando se diz “este livro é azul”, o significado da partícula “é” não possui um sentido autônomo em relação aos termos “este livro” e “azul”. A cópula, como Theodor Adorno explicita a partir de Oskar Kraus, é sinsemântica e não autosssemântica, isto é, ela é consignificante e não autossignificante (cf. nota 21 da Aula 20).

Ao autonomizá-la e cristalizá-la na categoria “ser”, no entanto, a ontologia fundamental a retira dessa relação específica e converte a função de síntese ôntica em algo ontológico – daí a sua aura. Com isso, ela eterniza – ou ontologiza – estados de coisas essencialmente transitórios – ônticos – e os converte em realidades invariantes, “um modo de ser do ser”.

Se de fato se trata aí, como argumenta Theodor Adorno, de uma hipóstase indevida, ela não deixa de revelar

simultaneamente certo teor de verdade, a saber: que “todo e qualquer ente é mais do que ele meramente é; ser, em contraste com o ente, evoca isso” (p. 428). No vocabulário dialético de Theodor Adorno, diríamos que o conceito de ser – em particular tal como pensado a partir do conceito heideggeriano de “diferença ontológica”, o de uma diferença entre ser e ente – aponta, ainda que de forma transfigurada, para o não idêntico de todo ente quando disposto sob o sortilégio da identidade.

Mas, em vez de tratá-lo como categoria crítica (como é o caso no pensamento de Theodor Adorno), Martin Heidegger o converte em um absoluto trans-histórico. É por essa razão que o filósofo pode argumentar “que Heidegger chegou até o limite da visão dialética da não identidade na identidade” (p.432). Como se vê, entramos aqui imanentemente, por meio da crítica a Heidegger, na constelação conceitual específica da dialética negativa.

Dialética e ontologia

Não é trivial que Theodor Adorno procure chegar ao conceito mesmo de dialética negativa por meio de uma crítica imanente à ontologia fundamental. Como vimos, o pensamento heideggeriano é objeto crítico privilegiado de Adorno não apenas em virtude da enorme influência que exerceu na filosofia contemporânea; mais ainda, Heidegger teria como que codificado a problemática de toda ontologia em um ambiente filosófico pós-crítico.

Assim, segundo a pretensão de Adorno, criticá-lo significa criticar a própria possibilidade da ontologia em sentido enfático após Kant. Com isso, a dialética negativa é internamente contraposta não apenas à ontologia fundamental em particular, mas à ontologia *tout court* – isto é, a toda tentativa de estabelecer um discurso em que o ser figure como instância preordenada em relação ao ente. É essa, aliás, a suma conceitual da crítica dialético-negativa à ontologia: “Nenhum ser sem ente”, com a qual Theodor Adorno abre a Parte II da obra, “Dialética negativa: conceito e categorias”.

Esse dado possui amplas consequências para a construção adorniana da dialética. Sendo uma crítica imanente à ontologia, a dialética negativa levanta a pretensão não de negá-la abstratamente, mas de conservar o seu teor de verdade – o fato de que “todo e qualquer ente é mais do que ele meramente é” (p. 428) – após a revelação e dissolução de sua falsidade. Conserva-se assim, como mencionado, a não identidade como operador crítico, fundamentalmente histórico, que permite dispor o existente do ponto de vista de sua negatividade sem o entulho de qualquer substancialização ontológica.

A rigor, esse é o destino não apenas da própria autocompreensão da dialética negativa e, com ela, também da teoria crítica como a concebe Adorno, visto que “a dialética negativa [...] é, em seu essencial, o mesmo que uma teoria crítica”. Com efeito, trata-se aí de um construto teórico cuja marca distintiva é o seu enraizamento consciente em constelações histórico-sociais específicas e transitórias; como escreveu o filósofo inequivocamente, “a teoria crítica não é uma ontologia”. E, por extensão, esse é também o destino de cada uma de suas categorias, inclusive daquelas categorias herdadas diretamente da história da metafísica, como é o caso dos conceitos de ser e de verdade.

Cada uma delas é rigorosamente destituída de qualquer pretensão à invariância de sentido, à autonomia em relação aos seus objetos sempre historicamente situados. Cada uma delas, em outros termos, é mediada. Aqui, o procedimento constelatório de Theodor Adorno – em certo sentido, oposto aos princípios da filosofia da linguagem heideggeriana – desempenha um papel crucial de consolidação textual da lógica dialética assim compreendida.

Se houvesse espaço para alguma ontologia na *Dialética negativa*, seria uma “ontologia do estado falso”, isto é, uma ontologia extraída daquele estado de coisas dominado pela aparentemente invariante – dada a sua perpetuação desde tempos imemoriais – fratura histórico-social: “Se quiséssemos projetar uma ontologia e seguir, nesse caso, o estado de coisas fundamental cuja repetição a transforma em invariante, então isso seria o horror.

Em suma, uma ontologia da cultura teria de assumir aquilo em que a cultura efetivamente fracassou. O lugar de uma ontologia filosoficamente legítima seria mais a construção da indústria cultural do que a construção do ser; o bom seria somente aquilo que escapa à ontologia”. Vê-se aí, no melhor dos casos, o uso de um conceito “crítico” ou “irônico” de

ontologia, que converte quaisquer supostos componentes invariantes em ilusão mítica e negatividade histórica a ser superada.

Crítica à ontologia e marxismo ocidental

Em larga medida, a crítica à ontologia também singulariza a dialética negativa na tradição do marxismo. Em 1947, Martin Heidegger volta a publicar após a queda do regime nazista. Entre os textos publicados, se encontra em particular a *Carta sobre o humanismo*, na qual procura responder à questão posta por seu correspondente francês, Jean Beaufret: como dar outra vez sentido à palavra “humanismo”?

György Lukács, cuja obra *História e consciência de classe* fora influência central para Theodor Adorno e toda a sua geração, publica em 1949 uma resenha de título “Heidegger redivivus”. Reagindo ao texto de Lukács ainda no mesmo ano, é como se Theodor Adorno intuisse seu futuro desenvolvimento em direção a uma “virada ontológica” no marxismo. Lá onde Lukács finca pé, contra Heidegger, no “ponto de vista da prioridade do ser em relação à consciência”, Adorno enxerga um abandono da dialética e, no limite, uma acomodação ao existente, ainda que ao existente no lado “de lá” da cortina de ferro.

Na década de 1960, Lukács se encantaria pelos trabalhos de Nicolai Hartmann, que propõe uma retomada da ontologia pela simples recuperação da *intentio recta* pré-crítica, isto é, da orientação ingênua da filosofia às coisas tais como supostamente são independentemente do sujeito que as conhece, sem passar, portanto, pelo desvio da crítica do conhecimento. Se mesmo a ontologia pós-crítica de Martin Heidegger – que, ao menos a princípio, só se arrisca a fixar como invariantes ontológicas os “existenciários”, isto é, categorias só desveláveis ainda pela via oblíqua da analítica do ser-ai – ainda é objeto da crítica corrosiva de Theodor Adorno, ela deve valer tanto mais para toda tentativa de suspender os efeitos do giro copernicano.

A polêmica (não publicada) com Lukács mostra a fecundidade da abordagem dialética de Adorno em extensão a algumas formas de ontologização do materialismo: “A doutrina marxiana da prioridade do ser sobre a consciência deve todavia ser entendida justamente de modo não ontológico, mas sim como expressão de um negativo, a saber, o do predomínio da reificação, das relações de produção, nas quais os homens ‘adentram de modo não voluntário’. Fazer de uma tal prioridade um princípio filosófico significa inevitavelmente conceder apologeticamente ao ente uma prioridade absoluta, e por fim uma prioridade também em relação à práxis que gostaria seriamente de acabar com a reificação”.

Quando se sacrifica o sujeito do conhecimento em nome de um ponto arquimediano seguro, ontológico, para a crítica da sociedade, o que se perde no mesmo passo é o sujeito da ação, que não é outro que o primeiro. O gesto de fixação de invariantes ontológicas do “ser social” se vê ainda diante da aporia: se à estrutura ontológica já corresponde o estado de coisas atual, ôntico, então a investigação ontológica não serviu senão para dar por firmemente fundada, o mais firmemente possível, a organização social presente, ancorar no próprio “ser” aquilo que agora existe, ou, como prefere Adorno, fazer apologia do existente; se, no entanto, a busca por estruturas ontológicas visa à afirmação normativa daquelas estruturas em face de um mundo que não lhe corresponde, então ela tem de se dar com a embaraçosa postulação de estruturas que não estruturam, de modos de ser sem ente.

Se há ontologia, é a do estado falso, que já não é ontologia nenhuma, mas a denúncia de uma ilusão fetichista, a de que o que atualmente é aparece falsamente como ontológico. Mesmo as “leis da dialética” de Friedrich Engels são uma ontologização indevida de algo que em Karl Marx era marcado por um índice temporal. Referindo-se a toda “lei” enunciada por Marx, de fato não mais do que leis de tendência dada uma condição contingente, Theodor Adorno escreve: “O tema mais forte de toda a teoria marxista, o tema da supressibilidade dessas leis, fala a favor do fato de não se dever tomar ao pé da letra a suposição de leis naturais, muito menos ontologizá-la no sentido de um projeto do que chamamos homem, como quer que esse projeto venha a ser configurado. No momento em que começasse o reino da liberdade, elas não valeriam mais”.

Vale mencionar, nesse contexto, a leitura de Alfred Schmidt em sua tese *O conceito de natureza na teoria de Marx*, orientada por Max Horkheimer e Theodor Adorno e defendida em 1962, na qual ressoa fortemente a aversão adorniana a toda forma de ontologia. Para Alfred Schmidt, “assim como Feuerbach, Marx também fala da ‘prioridade da natureza externa’; todavia, com a reserva crítica de que toda prioridade só pode ser uma prioridade no interior da mediação”. Há em Marx, como aliás em Adorno, uma “preponderância do objeto”, certamente, mas não sua independência absoluta em relação ao sujeito. Em Marx, a natureza não “se enrijece como um princípio ontológico último”. A “mediatidade de todo imediato” não é afastada, mas apenas a sua versão idealista.

Para Alfred Schmidt, “Marx vê que não se trata simplesmente de substituir a teoria hegeliana da mediação pelo culto de um ‘dato imediato’ de que tipo seja, mas sim que só vai além da forma hegeliana da dialética aquele que volta o conceito de mediação visado por Hegel de modo idealista contra a sua própria versão idealista”.

É verdade que a ontologia naturalista abre os olhos do jovem Marx acerca do caráter fetichista da mediação idealista – ou, como Adorno a pensa, da mediação que se autonomizou do mediado –, mas, em seu amadurecimento teórico, Marx compreende que há um fetichismo tão perverso quanto o primeiro, que consiste ora em acreditar no caráter natural daquilo que nos aparece como natureza, ora em acreditar que há uma outra natureza oculta por trás dessa e acessível pela especulação filosófica (na verdade, a mesma que atualmente nos aparece, apenas reduplicada como ontologia).

À luz da leitura de seu aluno Alfred Schmidt, Theodor Adorno talvez não inove tanto na crítica dialética à ontologia, mas explicita e atualiza o que Marx não julgava mais necessário tematizar, mas que parte do marxismo havia esquecido. No cenário filosófico do marxismo ocidental, em que a carência pela fixidez da ontologia não deixou de brotar (pense-se não apenas em Lukács, mas também em Bloch, Sartre, Althusser, Castoriadis, Badiou, Negri...), Adorno parece constituir uma exceção.

A ontologia venceu

“Apesar de Heidegger se mostrar indiscutivelmente como um dos filósofos mais importantes do século XX”, escrevia em 1987 Günther Figal, sucessor de sua cátedra em Freiburg, “quase não conseguiremos dizer que seus trabalhos estão presentes nos debates filosóficos atuais de maneira evidente”. Em que pese a queixa de seu herdeiro direto, se a ontologia fundamental talvez não tenha mesmo encontrado uma repercussão “evidente”, quer dizer, de matriz autodenominada heideggeriana, ela é certamente um dos grandes centros irradiadores de influência filosófica no século XX.

Mesmo lá onde sua influência pode não ser imediatamente constatável em termos de conteúdo, ela se deixa mensurar indiretamente pela relevância e centralidade ainda hoje atribuídas por diferentes tradições àquela disciplina que Heidegger procurou incansavelmente reabilitar no contexto do pensamento contemporâneo: a ontologia. Com efeito, em que pesem as diferenças internas, pode-se dizer que o ímpeto de resgate da ontologia como disciplina filosófica fundamental tornou-se pervasivo a diferentes orientações de pensamento, inclusive àquelas francamente contrapostas à ontologia fundamental, como é o caso, como vimos, do marxismo ocidental.

Se é sem dúvida excessivo afirmar que Martin Heidegger foi o único responsável por esse retorno pronunciado da ontologia no século XX, é inegável que ele é um de seus grandes representantes. Vem daí, possivelmente, a constatação de Tiedemann no posfácio a este livro: “Em todas as frentes, à direita, à esquerda e ao centro, a ontologia parece ter vencido a dialética”. Isso não é nenhuma surpresa, pois, desde 1960, os fatores que engendram a carência ontológica só fizeram agravar. A crítica dialética à ontologia seguirá atual enquanto este for o caso.

***Daniel Pucciarelli** é professor de filosofia na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).

***Luiz Philipe de Caux** é professor de filosofia na Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ). Autor de *A imanência da crítica: estudo sobre os sentidos da crítica na tradição frankfurtiana* (Loyola).

Referência



Theodor W. Adorno. *Ontologia e dialética (1960-1961)*. Tradução: Daniel Pucciarelli & Luiz Philipe de Caux. São Paulo, Unesp, 2025, 556 págs. [<https://amzn.to/4m70BwY>]

Bibliografia

ABROMEIT, John. *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2011.

ADORNO, Theodor W. Ad Lukács. In: *Gesammelte Schriften*. v.20.1: Vermischte Schriften I (GS 20.1). Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1986.

_____. Das Problem des Idealismus. Stichworte zur Vorlesung 1953- 54. In: THEODOR W. ADORNO ARCHIV (org.). *Frankfurter Adorno Blätter* V. ed. text + kritik. Munique: [s.n.], 1998.

_____. *Dialética negativa*. Trad. M. A. Casanova. Rev. E. S. Neves Silva. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

_____. *Gesammelte Schriften*. v.19: Musikalische Schriften VI (GS 19). Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1984.

_____. *Kierkegaard: construção do estético*. Trad. A. L. M. Valls. São Paulo: Editora Unesp, 2010.

_____. *Primeiros escritos filosóficos*. Trad. Verlaine Freitas. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

_____. *Vorlesung über Negative Dialektik*. Fragmente zur Vorlesung 1965- 66. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2007.

_____. Zur Spezifikation der kritischen Theorie. In: THEODOR W. ADORNO ARCHIV (org.). *Adorno: Eine Bildmonographie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2003.

BENJAMIN, Walter. *Briefe*. Org. G. Scholem e Th. W. Adorno. 2v. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1978.

BREUER, Stefan. Der Ort Marcuses in der Kritischen Theorie. In: *Kritische Theorie: Schlüsselbegriffe, Kontroversen, Grenzen*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016.

BUCK-MORSS, Susan. *The Origin of Negative Dialectics*: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin and the Frankfurt Institute. Nova York: Free Press, 1977.

FIGAL, Günther. *Martin Heidegger: fenomenologia da liberdade*. Trad. M. A. Casanova. Rio de Janeiro: Forense, 2005.

HEIDEGGER, Martin. Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft [1915]. In: *Gesamtausgabe*. v.I.1: Frühe Schriften. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1978.

IMMANEN, Mikko. *Toward a Concrete Philosophy*: Heidegger and the Emergence of the Frankfurt School. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2020.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Marx-Engels Werke* (MEW). 41v. Berlim: Dietz, 1956-1968.

MÖRCHEN, Hermann. *Adorno und Heidegger: Untersuchung einer philosophischen Kommunikationsverweigerung*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1981.

NEVES SILVA, Eduardo S. *Filosofia e arte em Theodor W. Adorno: a categoria da constelação*. Belo Horizonte, 2006. Tese - Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais.

PUCCIARELLI, Daniel. *Materialismus und Kritik*. Konzept, Aussichten und Grenzen des Materialismus im Ausgang von der Negativen Dialektik Theodor W. Adornos. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2019.

SCHMIDT, Alfred. *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*. Hamburgo: Europäische Verlagsanstalt, 2016.

TRAWNY, Peter. *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung*. 2.ed. rev. e ampl. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 2014.

A Terra é Redonda existe graças aos nossos leitores e apoiadores.

Ajude-nos a manter esta ideia.

CONTRIBUA

<https://amzn.to/4m70BwY>