

## A INFLUÊNCIA DO CONCEITO DE VERDADE HEGELIANO NA ESTÉTICA DE ADORNO: LEITURAS DE HÖLDERLIN

Sara Juliana Pozzer da Silveira  
Universidade Federal de Mato Grosso

**Resumo:** O presente texto aborda a influência da filosofia hegeliana, mais especificamente o modo como Adorno entende o conceito de verdade em Hegel, na estética de Adorno. Procuraremos mostrar que a dialética negativa de Adorno é devedora tanto do embate teórico entre Kant e Hegel, quanto da apropriação marxista da dialética hegeliana, principalmente na transposição de espírito por trabalho social. Exporemos que é esta constelação teórica que permite a Adorno propor uma leitura original dos poemas do último Hölderlin. Assim, embora inovando, a estética de Adorno insere-se na tradição da dialética moderna. A busca da objetividade da obra de arte perfaz um caminho distinto e de enfrentamento daquele proposto pela fenomenologia de Heidegger.

**Palavras chave:** Adorno, verdade, Hegel, estética, Hölderlin, Heidegger

**Abstract:** This study approaches the influence of the Hegelian philosophy; specifically the way Adorno understands the truth concept in Hegel, in Adorno's aesthetic. Adorno's negative dialectic is due to both: the theoretical opposition between Kant and Hegel, and the Marxist appropriation of the Hegelian dialectic, mainly in what concerns the transposition of the spirit into social work. The study will show that this is the theoretical constellation that allows Adorno to propose an original reading of the poems of the last Hölderlin. Thus, Adorno's aesthetic gets into the modern dialectic tradition. The search for objectivity of the work of art challenges the ideas of Heidegger about phenomenology.

**Key words:** Adorno, truth, Hegel, aesthetic, Hölderlin, Heidegger

### Introdução

Inicialmente trataremos da interpretação adorniana do conceito de verdade em Hegel levando em conta que esta leitura já é mediada pela crítica materialista a Hegel elaborada por Marx. Assim, a questão é situada no contexto do embate entre idealismo e materialismo o qual conduz Adorno à reconstrução da crítica hegeliana ao idealismo

transcendental Kantiano. Levaremos em conta esta constelação de influências na clarificação da herança hegeliana na teoria de Adorno. Num segundo momento, mostraremos a importância desta herança na estética de Adorno. Para tal nos deteremos no texto “Parataxis”<sup>1</sup> onde Adorno discute a objetividade da obra arte através de uma leitura dos poemas do último Hölderlin. Essa leitura é feita a partir da contraposição com a interpretação de Heidegger.

## **Parte I**

### **A interpretação adorniana do conceito de verdade em Hegel**

Na obra “Três Estudos sobre Hegel”<sup>2</sup>, Adorno propõe que, se a dialética hegeliana tivesse se mantido fiel ao seu próprio princípio ela teria, enquanto referência metodológica para a objetividade do discurso filosófico, se realizado como dialética negativa, ou seja, seria semelhante àquilo que Adorno propõe como método. Isto justifica a importância da referência ao pensamento de Hegel quando se trata de abordar a questão da objetividade na estética de Adorno.

Para chegarmos ao centro da reflexão epistemológica hegeliana, que conduz à noção de verdade como movimento do conceito, primeiramente analisaremos nos “Três Estudos sobre Hegel”, a noção de totalidade. A reflexão acerca da totalidade se situa no contexto da reflexão sobre o “nervo vital” da filosofia hegeliana que é a asseveração “de que o a priori é também a posteriori” (Tr. p. 17). Com isto, Hegel não quis hipostasiar nem o momento da forma, por isto ele inspira a crítica a um “apriorismo estático” (id. p.17), nem o momento do conteúdo, e por isto inspira a crítica ao empirismo, mas pensou a necessária mediação entre forma e conteúdo, sujeito e objeto.

Assim, o fato de ter admitido a proeminência do todo em relação às partes, as quais são consideradas “finitas, insuficientes e contraditórias quando confrontadas com ele” (id. p. 18), não construiu uma metafísica fundada no princípio da totalidade (abstratamente considerado). Hegel não tratou as partes como momentos do todo que se conciliassem

---

<sup>1</sup> Parataxis. Sobre la poesía tardía de Hölderlin. In: ADORNO, TH. W. *Notas sobre literatura*. Obra completa 11. Traducción: Alfredo Brotons Muñoz. Madrid, Akal, 2003, p. p. 429-475. De agora em diante abreviada como PX.

<sup>2</sup> ADORNO, TH. W. *Tres estudios sobre Hegel*. Traducción: Victor Sanchez de Zavala. Madrid: Taurus, 1970. A partir de agora abreviada como Tr.

com este. “Sabia perfeitamente o crítico do romantismo que o todo só se realiza através das partes, unicamente através do dilaceramento, do distanciamento, da reflexão” (id. p. 18). A totalidade não está para além das partes nem é síntese destas, mas sim a “quinta-essência dos momentos parciais, que em cada instante remetem fora de si mesmos e brotam, dissociando-se uns dos outros, não é nada que esteja mais além deles” (id. p. 19). Com isto, Hegel tentou escapar da hipostasiação do fundamento a qual pressupõe conceitos ou princípios abstratos como a base necessária para a objetividade do discurso filosófico. Neste sentido, ele também pretendeu ter resolvido a dicotomia kantiana entre o sujeito transcendental e o conteúdo. “Justamente através do idealismo absoluto, que não deixa nada fora do sujeito dilatado ao infinito- mas que põe à força tudo dentro do circuito da imanência- é resolvida a oposição entre a consciência que confere forma e sentido e a mera matéria” (id. p. 19).

Hegel põe algo mais à proposta kantiana de que apenas conhecermos fenômenos e não o mundo como é em si mesmo, e por isto, seríamos como que “prisioneiros de nossa própria constituição” (id. p. 20). Ele acrescenta que “ao captarmos conceitualmente o recinto e os limites fixados à subjetividade, ao contemplarmos esta como ‘mera subjetividade’, já transpusemos seus limites” (id. p.20). A reflexão sobre a própria subjetividade a toma como objeto, nesse sentido, é como se estivéssemos a considerando de fora. Isto já caracteriza a transposição dos limites propostos por Kant, e para Hegel, significa que o conhecimento pode tornar-se objetivo deixando de ser “uma simples duplicação do sujeito” (id. p.21). Quer dizer, em Kant o sujeito constituidor é responsável pela síntese suprema que confere sentido aos objetos, os quais quando considerados em si mesmos, são apenas um material caótico passível de ganhar forma. Entretanto, se considerarmos a consciência como o objeto a ser constituído, ela seria o critério da objetividade de si mesma. Por isto Kant afirma que ela permanece como “coisa em si”. Este resultado é considerado por Hegel como dogmático porque apenas redundando na duplicação do sujeito: o saber passa longe do objeto, apenas repete a constituição da subjetividade. Portanto, o retorno às “coisas mesmas” proposto nas primeiras páginas da “Fenomenologia do Espírito” traz a difícil tarefa, a qual Hegel

tinha plena consciência, de propor um modelo de conhecimento que faça jus à verdade das coisas, sem sobrepujar a herança crítica kantiana através de um novo realismo.

Para tal, Hegel não propõe uma unidade irracional, imediata, de sujeito e objeto, mas “mantém os momentos do subjetivo e do objetivo que em cada caso se distinguem entre si e, entretanto, os concebe como resultado de uma mediação recíproca” (id. p.22), ou seja, com isto a razão hegeliana não é considerada nem uma entidade transcendente que resultaria da identificação imediata de sujeito e objeto, nem um conjunto de faculdades fixadas a priori, ela é “espírito”. Este conceito não é compreendido por Hegel em contraste com a matéria. Por influência da noção de razão prática kantiana, Hegel o considera ‘essencialmente ativo, produtor’ (Hegel, apud Adorno, Tr. p. 34). Ele interpreta a identidade entre a espontaneidade engendradora e a identidade lógica (que caracterizava o eu penso kantiano) como uma totalidade, princípio tanto do ser quanto do pensar. Portanto, Hegel retira a unidade entre atuação, produção e identidade lógica do âmbito apenas do sujeito e passa a pensá-la como princípio tanto do ser quanto do pensar. Daí o deslocamento da reflexão do terreno transcendental para o histórico. O espírito é que atua e produz a si mesmo.

O momento kantiano da espontaneidade que na unidade sintética da apercepção se une completamente com a identidade constitutiva (o conceito de Kant do eu penso era a fórmula da indiferença entre a espontaneidade engendradora e a identidade lógica) se converte com Hegel em total, totalidade na qual se faz princípio do ser não menos que do pensar. Mas, como Hegel deixa de contrapor o engendrar e o atuar, enquanto obras meramente subjetivas, à matéria, e os busca nos objetos concretos, na realidade objetiva, chega perto do segredo que se oculta atrás da apercepção sintética e a alça por encima de uma mera hipótese arbitrária do conceito abstrato o qual não é outra coisa que o trabalho social. Isto foi reconhecido pela primeira vez nos Manuscritos econômico-filosóficos do Jovem Marx” (id.p.35).

O inusitado da interpretação adorniana de Hegel é considerar o espírito, conceito resultante da tentativa de resolução da dicotomia kantiana, como trabalho social. Isto só é possível a partir de uma leitura materialista de Hegel a qual considera as supremas universalidades da filosofia como construções históricas inerentes à estrutura social, ou seja, a interpretação de espírito por sociedade conduz à reflexão de que o ápice da universalidade na linguagem (por exemplo, aquele alcançado pela filosofia) é a expressão do modo de organização da sociedade ou do trabalho social. Por isto que a “dialética negativa” enquanto crítica social terá que ser também uma “contra-

linguagem” ou, mais especificamente, uma linguagem que precisa problematizar seu caráter identitário, pois este significa apenas validação da totalidade social.

Na interpretação de Adorno, Hegel não entende a sociedade como exterior ao espírito, como fenômeno ou objeto a ser constituído, contemplado ou descrito. A sociedade, enquanto o conjunto de indivíduos que trabalham e, através do trabalho, reproduzem a vida da espécie é a mediação radical. Isto significa que nada pode ser considerado com independência dela.

O idealista que reflete sobre o trabalho social trata a estrutura deste como estrutura do próprio pensar, ou seja, internaliza o ordenamento social como ordenamento do pensar. Desse modo, assim como a identidade lógica aparece como proscurendo a expressão da singularidade, o indivíduo não tem respeitada sua especificidade na sociedade hierarquizada. “A primazia do logos foi sempre uma parte da moral do trabalho” (id. p. 39). O modo de comportar-se do pensamento em relação a seu objeto, considerado como um material exterior não corresponde a algo que se dá naturalmente. A antiga distinção entre sensibilidade e razão atesta que enquanto a primeira é ligada à passividade, a algo dado como os frutos do campo, a razão e suas operações dependem do homem, isto é, são modos de intervenção. O pensamento dispõe do seu material assim como o trabalho de sua matéria prima (id. p. 39). O erro do idealismo foi transfigurar a totalidade do trabalho em metafísica, em “actus purus” do espírito, pois transforma algo criado pelos homens, perecível e que podia ser de outra forma em algo eterno e justo.

Se nos fosse permitido especular sobre a especulação hegeliana, poderíamos conjecturar que na dilatação do espírito em totalidade, se encontra de ponta cabeça, o conhecimento de que o espírito não é nenhum princípio isolado, nenhuma substância autossuficiente, mas um momento do trabalho social, aquele que está separado do corporal (id. p.41).

Se a estrutura da linguagem é constituída a partir da estrutura do trabalho social, então fixá-la em metafísica é apenas fixar algo transitório como se fosse eterno. Mas, a dialética ao propor o movimento na fixidez dos conceitos procura resolver isto e, só assim, dá voz àquilo que resiste à estrutura social. Como Hegel faz isto?

Para que o pensamento, ingenuamente, não tome suas categorias como absolutas e com isto subsuma o objeto ao conceito como um mero representante deste, ele precisa dar-se conta da desigualdade entre conceito e objeto, “incluir na verdade este momento

da desigualdade<sup>3</sup> (id. p. 96). É isto mesmo que Hegel faz: não dando um “peso menor ao objeto no processo de conhecimento” (id. p. 96), pois sujeito e objeto estão reciprocamente mediados, através da identidade consegue expressar o não idêntico.

É com a inclusão da desigualdade (ou negativo) como momento no conceito de verdade que Hegel rompe com a noção de verdade como adequação da tradição. Verdade não é mais entendida como um “ajustar-se da consciência a algo singular situado a sua frente” (id. p. 59), ela é a ‘coincidência do objeto consigo mesmo, com seu conceito’ (Hegel, apud. Adorno, Tr. p. 59). Entretanto, como nenhum juízo consegue tal coincidência o “conceito de verdade é arrancado da lógica predicativa” (Tr. P. 59). Quer dizer, verdade deixa de ser qualidade de juízos como quer esta última, sem, no entanto, tornar-se alguma essência pré-linguística, como seria numa posição realista.

A frase de Nietzsche ‘Nada se apresenta na realidade que corresponda rigorosamente à lógica’ (Apud. Adorno, Tr. p. 104) é também de Hegel, porém ele não chegou a ela abruptamente como aquele, mas mostrou através da crítica imanente a elementos essenciais da lógica, que os mesmos, quando considerados sob o conceito enfático de verdade são falsos, ou seja, em todos os casos entram em contradição com o ente (Tr. p. 104).

Entretanto, mesmo sabendo que “nenhum juízo subjetivo pode ser verdadeiro, todos tem que querer sê-lo, pois somente assim a verdade transcende até o em si” (id. p. 61). Este movimento até o “em si” não significa que a verdade está no tempo (como propõe o nominalismo), nem está por cima deste como a verdade ontológica.

Portanto, todo juízo por ser subjetivo é finito, por isto sabemos que a identidade absoluta não é possível, mas o juízo não deixa de querê-la. Este movimento do juízo sempre se dá no tempo, por isto o tempo é um momento essencial do conceito de verdade hegeliano. Este, portanto, não necessita de algo independente do tempo, nem de um fundamento ontológico, nem no sentido do confronto do juízo universal com algo perecível, mutável, etc. (id. p. 61).

Estes resultados mostram que, apesar da imensa dívida do pensamento de Adorno para com Kant, o cerne da dialética negativa mantém-se hegeliano, já que não é mais possível admitir o sujeito transcendental como fundamento.

Com efeito, se pensarmos o sujeito como fundamento a priori, então pelo menos alguns juízos deste têm que ser absolutos, e assim, o tempo não pode ser seu momento

---

<sup>3</sup> Esta desigualdade é o que Adorno designa como o “negativo” na filosofia de Hegel.

essencial. Algumas vezes, Adorno afirma que em Kant temos o primado da forma, pois o “sujeito transcendental”, enquanto fundamento a priori, pertence ao âmbito transcendental, independente do tempo. Também, para Adorno, falar no tempo como intuição pura é um contrassenso, intuição pura é conceito, considerado em sua abstração.<sup>4</sup> No entanto, ele não deixa de perceber que a negação determinada já está presente em Kant. Para escapar do dogmatismo, Kant estabelece uma espécie de duelo com seu próprio pensamento. Por um lado, não pode aceitar nenhuma definição como absoluta. Por outro, precisa fixar definições a priori.

Para Kant, nenhuma definição pode ser absoluta porque toda determinação do conteúdo não pode ser realizada sem o sujeito, toda definição é uma espécie de recorte. Por conta deste recorte nenhuma definição alcança a coisa mesma. Isto é dito na “Doutrina transcendental do método” da “Crítica da Razão Pura”. Adorno cita Kant:

‘Falando com precisão não se pode definir nenhum conceito dado a priori’<sup>5</sup>. Entretanto, a seguir, ele “nomeia as famosas categorias de sua filosofia teórica: a substância, quer dizer, o que é próprio e permanentemente o ser das coisas, e a causa” (Term. I. p. 20) e continua afirmando contra a absolutização da definição:

‘Pois nunca posso estar seguro... de que se desenvolveu plenamente a representação clara de um conceito dado (ainda confuso), como quando sei que é adequado ao objeto. Mas como o conceito de algo tal como se dá pode conter muitas representações obscuras que eliminamos na análise, se as necessitamos em alguma aplicação, sempre será duvidosa a exaustividade da análise de meu conceito, e só por meio de múltiplos exemplos pertinentes será provável, mas nunca apodítico. Em lugar da palavra definição ...preferia empregar a de exposição, que é mais modesta e com a qual o crítico pode até certo ponto aceitar a definição conservando a dúvida sobre a completa certeza. Posto que nem os conceitos empíricos, nem os conceitos dados a priori podem ser definidos a operação só pode ser realizada sobre os que são arbitrariamente pensados’ (apud, Adorno, Term. I. p. 20, grifos nossos).

---

<sup>4</sup> A este respeito Adorno propõe na obra “Metacrítica da teoria do conhecimento” que a dedução transcendental refuta a estética transcendental, pois esta desenvolve um paradoxo absoluto, visto que uma intuição pura é um *ferro de madeira*, “uma forma da sensibilidade que merecesse o predicado da imediatez sem ser ela mesmo dado, é absurda” (p.183), na verdade são pensamentos. Kant precisa contrapor as formas da sensibilidade às categorias, caso contrário “teria que admitir que o ‘material’ sobre o qual teria que atuar o trabalho categorial já se encontraria pré-formado por si” ( p.183). ADORNO, Theodor. *Sobre la Metacrítica de la Teoría del Conocimiento*. Versión castellana de Leon Mames, Caracas: Monte Avila Editores, 1970. De agora em diante abreviada por MC.

<sup>5</sup> ADORNO, TH. W. *Terminología Filosófica*. Tomo I. Versión española de Ricardo Sánchez Ortiz. Madrid: Taurus, 1985, p. 20, grifos nossos. De agora em diante abreviada por Term I.

Para Adorno, a rigor, Kant foi inconsequente com sua própria teoria, pois se recusou a realizar a síntese entre forma conceitual e conteúdo, ou seja, ao propor as definições como ‘conceitos por mim construídos’ (id. p. 20) admitiu que estas não seriam absolutas. Mas, ao mesmo tempo, fixou as categorias e os princípios a priori no plano transcendental, ou seja, considerando-os independente do tempo, os tornou absolutos.

Somente o movimento do conceito pode curar esta sua “herança mítica”. E isto significa que a verdade pensada como processo, com um núcleo temporal, acaba com as hipostasias acerca do fundamento que dominam na filosofia.

Entretanto, falando com precisão, para Adorno não se pode extirpar o momento da identidade, embora não se possa fixá-lo como o novo mito depois da ilustração. Abandonar este momento significaria abrir mão da mimese própria do conhecimento. Se sujeito e objeto forem pensados como absolutamente separados, sem nenhuma mediação (como quer o positivismo radical ao retirar os elementos subjetivos) “não somente não haveria verdade alguma, nem razão e pensamento” (Tr. p. 62).

Como Adorno mostrou na obra “Sobre a metacrítica da teoria do conhecimento”, considerando-se o estado irrevogável da alienação, é preciso aceitar a separação entre origem e validade, na lógica. Mas, isto não significa aceitar os princípios lógicos como instâncias absolutas fixadas a priori, não se pode esquecer sua origem histórica e a função social daí decorrente.

Na concepção de verdade como adequação a teoria pressupõe subsunção do conteúdo a princípios ou esquemas prévios, ela é pensada como passível de dominar a natureza, de subjugar o conteúdo. Já, se pensarmos a verdade como movimento do conceito, podemos apenas propor a afinidade entre teoria e ente.

O movimento do conceito não é manipulação sofisticada alguma que lhe impusesse do exterior significados cambiantes, mas a onipresente consciência, vivificadora de todo genuíno conhecimento da unidade e, entretanto, inevitável diferença entre o conceito e aquilo que há de ser expresso, e posto que a filosofia não desiste de tal unidade, há de responsabilizar-se por esta diferença (id. p. 98).



## Parte II

### **A influência da noção de verdade hegeliana na estética de Adorno: leituras de Hölderlin.**

A estética de Adorno pretende mostrar que é possível determinar a objetividade das obras de arte através de uma análise imanente. Para tal, a noção de verdade como adequação é imprópria porque ela pressupõe a conformidade do conteúdo com uma estrutura conceitual pressuposta. Assim, propõe que o modelo de análise imanente utilizado para compreender obras literárias deve ser inspirado no modelo hegeliano. Este “não se detém em si mesmo, mas atravessando o objeto com a própria força deste leva mais além da coesão monadológica do conceito isolado respeitando-o” (Px, p. 433). Não se deter em si mesmo quer dizer que o conteúdo da poesia não é reduzido ao método previamente adotado. Utilizar-se da própria força do objeto significa, a partir de sua estrutura e conteúdo, verificar a objetividade. O que pode ser compreendido não apenas apelando para os conceitos como definições fechadas, mas para o que, na constelação dos conceitos fica encoberto. Os momentos de um poema “tomados em seu conjunto, significam mais do que a estrutura denota” (id. p. 433) Isto é exemplificado por Adorno através do comentário do significado da palavra “destino” no poema “Festa da Paz” de Hölderlin. O poeta celebra o destino, pois sua obra “toma partido pelo mito... significa o mítico” (id. p. 433), mas em certo momento aparece a palavra “gratidão” a qual, nesta configuração linguística, carrega um conteúdo anti-mitológico (ela suspende o sempre igual). Com isto se expressa uma cisão no poema. Independente se era intenção de Hölderlin, a análise imanente mostra que a estrutura do poema estabelece uma ruptura ao motivo inicial, à exaltação do “contínuo” do destino.

Deste modo, a proposta de Adorno proscree tanto uma análise filológica que quer chegar à verdade da obra através da intenção do autor, quanto a que injeta filosofemas de fora. Ambas as posturas desrespeitam a ideia da obra como uma realidade independente da fática. Enquanto aparência, a obra possui sua própria logicidade imanente<sup>6</sup>. Com isto, escapa da mera subjetividade do autor. “O obscuro dos poemas, não o que neles se pensa é o que necessita da filosofia (Px. p. 432). A

---

<sup>6</sup> “Quanto mais a obra é racional segundo a sua constituição formal, mais disparatada se torna segundo o critério da razão na realidade. Contudo, o seu desvario é igualmente uma parte do processo contra essa racionalidade, contra o fato de tal racionalidade, transformada em seu próprio fim no seio da práxis social, virar em irracionalidade e em aberração, de tomar os meios pelos fins... o desvario é o resíduo mimético da arte, o preço de sua impermeabilidade”. ADORNO, Th. W. *Teoria Estética*. Trad. Artur Morão. Rio de Janeiro: Martins Fontes, 1988, p. 139. De agora em diante abreviada por TE.

obscuridade não é culpa do poeta, mas “provém de algo objetivo... da eloquência de algo privado de linguagem” (id. p. 433).

Heidegger propõe que frente ao poetizado o comentário deveria permanecer supérfluo. Entretanto, em seus comentários o especificamente poético torna-se supérfluo em nome de filosofemas acrescentados de fora (id. p. 435). “A debilidade estética origina-se de uma estética débil, na confusão do poeta, em vez de levar em consideração que o conteúdo de verdade é mediado pela aparência, o poeta é tratado como um fundador que interviria ele mesmo no ser” (id. p. 435). A esse respeito, Adorno cita Heidegger: ‘Mas a linguagem originária é a poesia enquanto fundação do ser’ (Apud. Adorno, PX. p. 435).

A separação entre arte e filosofia é intransponível na medida em que da arte não se pode retirar o caráter de aparência: “o que é verdadeiro e possível como poesia não pode sê-lo literal e integralmente enquanto filosofia”<sup>7</sup> (id. p. 435). O que mostra que Heidegger não respeita esta distinção é a interpretação dos poemas de Hölderlin como testemunhos do ser. “A redução a testemunho viola seu modo de verdade ao não respeitar o caráter de aparência da arte” (id. p. 435). A indistinção entre pensamento e poesia no ser, na origem, falsifica a ambas.

O resultado disto é que “se corta assim a genuína relação, crítica e utópica de Hölderlin com a realidade. Dele se diz que celebrou ser o que em sua obra não tem outro lugar que a negação determinada do que é” (id. p. 436). A consideração de que sua poesia é testemunho do ser serve para mitigar a oposição entre a poesia de Hölderlin e a totalidade social e, assim, torna sua obra de acordo com o “status quo” (id. p.436).

Portanto, Adorno vê na postura de Heidegger um fim ideológico na medida em que a arte é utilizada para corroborar a realidade falsa. Sentenças que no poema aparecem como ajuizamentos do real, em vez de serem tratadas em função da estrutura imanente da obra enquanto aparência, são usadas para uma posição ontológica exterior à obra. Quer dizer, Heidegger toma o imediatamente dito por Hölderlin como se fosse o conteúdo de verdade da obra. Assim, ele confunde conteúdo teórico com aparência estética. “Isto contribui para a conversão gratuita do poeta em um herói enquanto o fundador político que ‘transmite a seu povo’ os sinais que recebe” (id. p. 437).

---

<sup>7</sup> As obras de arte se separam da realidade, pois seu modo de expressão difere da síntese tanto da linguagem corrente quanto da filosofia e da ciência, pois através da singularidade expressam o que a realidade recalca. Entretanto, embora se oponham à realidade através da forma, se comunicam com ela na medida em que, enquanto artefatos, tal como os outros objetos criados pelo homem, são “produtos do trabalho social” (TE. p.15).

Escamoteando a distinção entre arte e filosofia o poema é utilizado para os fins autoritários a que Heidegger se dispõe.

Outro elemento que vem somar-se a empreitada heideggeriana é o fato de Hölderlin compartilhar, em parte, com o mito, ou seja, com a tradição. Esta camada mitológica de sua obra, de vertente filosófica filo helenística, se ajusta bem aos propósitos de Heidegger desde, é claro, que se esqueça de mencionar os momentos em que Hölderlin, talvez sem intenção, utiliza-se de elementos contrários ao mito, como por exemplo, em relação ao termo “mulheres” nos poemas “Germânia” e “Memórias”: No poema “Germânia” refere-se às mulheres alemãs, no espírito da tradição schilleriana como “senhora e protetora” depositária da religiosidade e do mítico em geral do povo alemão. No poema “Memórias” refere-se às mulheres morenas de Bordeaux, as quais Hölderlin parece estar eroticamente encantado. Na interpretação de Heidegger, o termo “mulheres” é utilizado, em relação a ambos os poemas, com a mesma conotação de “senhora e protetora”, o que ofusca a oposição entre os dois sentidos do termo usados no poema e toma partido pela tradição.

Outro elemento que ajuda na falsificação da obra é não levar a sério o sentido das palavras do poeta em relação ao seu contexto histórico e suas relações intelectuais. Assim, por exemplo, em relação à palavra “pátria”, os cento e cinquenta anos que separam Heidegger de Hölderlin tiraram desta palavra o tom ingênuo, que ainda tinha em Hölderlin, em nome do caráter nacionalista e reacionário. “O amor ao que está próximo, a nostalgia pelo aconchego da infância se degeneraram no ódio contra o que é diferente e isso não se pode apagar daquela palavra. Está penetrada de um nacionalismo que em Hölderlin não há qualquer indicação” (id. p. 440). Assim, o “médium estético do conteúdo de verdade é escamoteado, Hölderlin é atravessado pelos chavões eleitos por Heidegger com propósitos autoritários” (id. p. 437).

Heidegger não percebe o caráter paratático da poesia de Hölderlin porque não percebe a defasagem entre realidade poética e realidade histórica. A parataxe consiste no confronto entre a voz da expressão singular e a voz da linguagem discursiva, identitária, expressão do mito, da ordenação social.

O termo pátria nos versos de Hölderlin designa tanto o desejo do aconchego, da felicidade com o que está próximo como também, se consideramos a obra como uma “concreção de 2ª ordem”, a contradição com a realidade desagregadora.

Como Heidegger não enfrenta esta contradição, pois quer a cumplicidade com o mito. Ele precisa de uma ontologia a - histórica que é acrescentada à poesia de Hölderlin. O que propicia tratar o poeta em uma espécie de porta-voz do ser (id. p. 437). Portanto para que se possa ter a hipostasiação ontológica do poeta como instituidor do ser é preciso a – temporalizá-lo e, ao mesmo tempo, manter a clássica separação entre forma e conteúdo, o que no jargão heideggeriano aparece como separação entre ser e ente (id. p. 441).

Atrás das frases de Heidegger se esconde a vontade de a-temporalizar, apesar de todo palavreado sobre historicidade, o conteúdo de verdade dos poemas e da filosofia, o desejo de transformar o histórico em invariante, sem ter em conta o núcleo histórico do conteúdo de verdade. Em cumplicidade com o mito, Heidegger obriga Hölderlin a ser testemunho do mesmo e pré-julga o resultado mediante o método (id. p. 443).

Neste sentido, contra sua vontade, Heidegger cai numa espécie de idealismo por manter a instância ontológica separada do conteúdo histórico. Segundo Adorno, Hölderlin sobrepuja o idealismo na medida em que jamais aceitou esta defasagem absoluta entre ideia e vida. “A diferença entre o nome e o absoluto, que ele não oculta e que atravessa sua obra como refração alegórica, é o meio da crítica à vida falsa, na qual a alma se priva de seu direito divino” (id. p. 445). Já Heidegger usa os “abstrata” de Hölderlin, ou seja, as passagens teóricas da poesia, como se fossem parte do ser, anteriores ao conceito. Isto parece possível porque os “abstrata” se distinguem dos conceitos correntes.

Os “abstrata” não são “palavras guia ou evocações imediatas do ser” (id. p. 445). Seu uso é determinado pela refração dos nomes. Isto porque os nomes nunca expressam tudo que queriam dizer, permanece uma diferença entre o nome e o sentido evocado. São “reliquias” do que não pode se fazer presente. Por isto, mesmo em sua generalidade, não são independentes do tempo, fazem parte de um processo. Assim, tal como universal na filosofia de Hegel, os nomes não são ontológicos. Por exemplo, Hegel considera o conceito de ser, em sua indeterminidade, como nada, ou seja, como significando apenas ausência de reflexão filosófica. Considerando-se o conceito de verdade hegeliano, quando a reflexão está presente é necessário a presença do conteúdo, a forma linguística só tem sentido em relação a um conteúdo e por isso é sempre parte de um processo histórico. Assim, Hölderlin, por exemplo, com o uso dos “abstrata”

queria como que uma concreção de 2ª natureza, pois tais termos tem uma “vida própria”, nem são o imediato, tal como se apresenta na facticidade, nem apenas o substantivo geral, como por exemplo, “povo”. Para tornar isto mais claro, Adorno cita parte da interpretação de Benjamin sobre o tema: ‘É surpreendente como nesta passagem, quando se designa ao povo com o máximo grau de abstração, do interior deste verso se eleva quase uma nova forma da vida mais concreta’ (Benjamin, apud, Adorno, Px . p. 443). Os “abstrata” de Hölderlin oscilam entre a abstração e a simples transposição do conteúdo imediato (como tenta por exemplo uma posição realista na literatura). Se pensarmos na interpretação anterior da palavra “pátria”. Esta não é nem a pátria em geral, abstrata, ela queria expressar a proximidade, o aconchego, mas como estes não estão presentes a poesia expressa momentos em que Hölderlin visa a utopia: ‘Mas fruto proibido como o louro é a pátria’ (Hölderlin, apud. Adorno, Px. p.440).

Portanto, esta 2ª vida que a obra cria, impede que a consideremos literalmente, mas apenas como aparência. E esta 2ª vida é possível porque nela a linguagem tenta expressar o que fica encoberto, o que a identidade não expressa e que é a oposição à realidade falsa.

A parataxe apresenta-se como outro tipo de síntese para poder expressar esta segunda vida. Tal como a grande música é síntese sem conceito, a obra tardia de Hölderlin, tem a música como arquétipo, mas na medida em que é poesia e que não pode não utilizar o conceito, só lhe resta “burlar” com a síntese da lógica tradicional. “A linguagem está, graças a seu elemento significativo, no polo oposto ao mimético-expressivo, presa à forma de juízo e frase, e, portanto à função sintética do conceito.” (id. p.452). Entretanto, ao contrário da música, a síntese sem conceito pretendida pela poesia se volta contra a própria linguagem discursiva. Por isto Hölderlin teria suspenso “a lógica tradicional da síntese” (id. p. 452). Ele queria livrar a linguagem da unidade que nivela a diferença reprimida nas palavras. Ele busca uma “união que faça soar pela segunda vez as palavras condenadas à abstração” (id. p. 454, nota 65). Assim, a poesia de Hölderlin é a tentativa de transcender ao domínio da natureza, suspendendo a linguagem que o expressa, a qual tem como centro o princípio de identidade (como vimos na parte I do presente texto). “Segundo o conteúdo, a síntese ou identidade equivalem ao domínio da natureza. Se toda poesia eleva, com seus próprios meios, um protesto contra este domínio, em Hölderlin o protesto é despertado

na autoconsciência. Já na ode “Natureza e Arte” toma partido pela natureza abatida, contra o logos dominante” (id. p. 463).

Entretanto, mesmo propondo uma síntese diferente, a parataxe é limitada pela função sintética da linguagem, pois ausência de síntese é apenas “natureza difusa” sem sentido. O empreendimento de Hölderlin é semelhante ao de Hegel, no qual o protesto contra a lógica só era possível graças e, de modo imanente, a ela. É isto que significa a “negação determinada do sentido” (id. p.433), ou seja, o empreendimento lingüístico que volta a linguagem contra si mesma. A dialética hegeliana ao incluir o movimento nos conceitos, não significa que apenas acrescenta notas modificáveis nos mesmos, mas é consciente da unidade e, ao mesmo tempo, da diferença, entre o conceito e o que se pretende expressar (Tr. p. 98).

Em Hölderlin, portanto, se revela o caráter duplo da linguagem. Enquanto conceitual ela se opõe à expressão da singularidade, ou seja, através de sua universalidade as palavras “nivelam” o que pode ser genuíno ao que já está dado. A este momento da linguagem a poesia protesta, pois quer a expressão da singularidade. Entretanto, tal como Hegel, Hölderlin sabia que a consciência de si só se constitui através da mediação com a linguagem (desde sempre social), quer dizer, não é possível singularidade sem identidade. Isto tem como consequências que: A linguagem dada não é adequada ao sujeito e, muito menos, é idêntica à subjetividade; O sujeito não tem primazia como órgão da síntese. Não é o sujeito transcendental, enquanto razão universal, que constitui a subjetividade.

Adorno somente chega a esta conclusão por recusar-se decididamente a aceitar que para conseguirmos a objetividade precisamos sustentar abstrações independentes da historicidade (seja o ser, o sujeito transcendental, os princípios lógicos, etc.). Mantê-las significaria defender o mito dentro do discurso filosófico. Para ele, tal como em Hegel, ser indeterminado é nada, e não uma entidade “pré-ordenada lógica e geneticamente a toda reflexão, a toda cisão entre sujeito e objeto” (Tr. p, 53)... “nada não é uma qualidade ontológica de ser” (id. 54), apenas “ausência de reflexão filosófica” (id. p. 54). A linguagem nunca pode ser descolada de seu “médium” social. Em sua estrutura ela expressa a sociedade hierarquizada, o modo como os homens reproduzem a vida da espécie através do trabalho social. Embora a subjetividade seja formada neste “médium”, em função da luta pela expressão singular ela cria novas sintaxes. Como já

vimos estas não estão completamente separadas do caráter sintético da linguagem. Por isto, a subjetividade só é possível enquanto mediação, não como fundamento.

## **Bibliografia**

- ADORNO, Theodor. *Gesammelte Schriften*. Eds. Rolf Tiedemann e Gretel Adorno. Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1970-1986, 20 vols.
- \_\_\_\_\_. ADORNO, TH. W. *Tres estudios sobre Hegel*. Traducción: Víctor Sanchez de Zavala. Madrid: Taurus, 1970.
- \_\_\_\_\_. *Palavras e sinais. Modelos críticos 2*. Trad. Maria Helena Ruschel. Petrópolis: Vozes, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Notas sobre literatura*. Obra completa 11. Traducción: Alfredo Brotons Muñoz. Madrid, Akal, 2003
- \_\_\_\_\_. *Sobre la Metacrítica de la Teoría del Conocimiento*. Versión castellana de Leon Mames, Caracas: Monte Avila Editores, 1970.
- \_\_\_\_\_. *Teoría Estética*. Trad. Artur Morão. Rio de Janeiro: Martins Fontes, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Prismas: Crítica Cultural e Sociedade*. Trad. Augustin Wernet e Jorge Mattos Brito. São Paulo: Ática, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Dialética Negativa*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Kant's Critique of Pure Reason*. Translated by Rodney Livingstone. Califórnia: Stanford University Press, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Terminología Filosófica*. Tomo I e II. Versión española de Ricardo Sánchez Ortiz. Madrid: Taurus, 1985
- DUARTE, Rodrigo. *Adornos: Nove ensaios sobre o filósofo frankfurtiano*. Belo Horizonte: ed. UFMG, 1997
- \_\_\_\_\_. *Expression as a philosophical attitude in Adorno*. Revista Kriterion, nº100, Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1999, p.81-97.
- HAGER, F. & PFÜTZER, H. (orgs.). *Das unerhört Moderne: Berliner Adorno-Tagung*. Lüneburg, Klampen Verlag,
- HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do espírito*. Trad. Paulo Menezes e Karl-Heinz Effen. Petrópolis: Vozes, 1992.
- KANT, I. *Crítica da faculdade do Juízo*. trad. de Valério Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger, São Paulo: Ática, 1996c
- LÖBIG, Michael; SCHWEPPENHÄUSER, Gerhard (hrsg). *Hamburger Adorno-Symposium*. Lüneburg, Zuklampen, 1984

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

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

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

[Recebido em maio de 2010; aceito em junho de 2010.]