

O espírito da troca e a letra da cultura

Anderson Gonçalves*

Resumo: Assim como o discurso filosófico, a cultura, desligada de seus referentes sociais, aparece inevitavelmente como sendo “autônoma”, o que traz consigo, segundo T.W. Adorno, a necessidade de uma crítica como espécie de consciência de sua própria inverdade.

Palavras-chave: Adorno – crítica – cultura – crítica da cultura – troca

“Le combat spirituel est aussi brutal que la bataille d’hommes”

A. Rimbaud

I

Não é coisa rara que as palavras sejam ditas como se para nós fossem estranhas, elas aparecem como vazias e entretanto ganham instantaneamente, como por encanto, um significado quando pronunciadas. O contexto imediato lhes dá sentido, esquematicamente. Mas se, em vez de lidarmos alheia e desmemoriadamente com elas, a encararmos como repositórios de gestos em que as experiências sociais vão historicamente se formando por sedimentos, talvez por isso seja interessante acompanhar a história latina da palavra “cultura”. No entanto, vamos antes observar sua parente próxima, “culto”. Ambas provêm do verbo *colo*, que teria basicamente duas acepções, “habitar” e “cultivar”; verbo cujo campo semântico se refere socialmente ao trabalho agrícola,

* Mestrando do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo.

o que se explicaria “pelo caráter rural da classe que dominava em Roma durante o período mais antigo”¹. Noutras palavras, “as duas acepções aparecem igualmente abonadas desde a época mais antiga por terem conexão entre si para uma população rural”. *Colo* era usado tanto no sentido de “eu moro”, “eu ocupo a terra” como, por extensão, no de “eu trabalho”, “eu cultivo a terra”. Seria dominar a terra para o usufruto ou, de modo mais amplo, *dominação da natureza*. (É interessante notar que também de *colo* surge *colônia* “enquanto espaço que se está ocupando, terra ou povo que se pode trabalhar e sujeitar” (Bosi 13, p. 11), aqui o sujeito conformaria o objeto e mesmo o subjugaria tirando a autonomia que poderia ter esse outro agora *feito* objeto).

Interessam-nos, entretanto, duas formas nominais do verbo, *cultus* e *culturus* – esta é a forma do futuro, aquela, a do passado, e em ambas se conjugam processo (verbo enquanto sinônimo de ação) e produto (o caráter nominal de substantivo): “Processo e produto convêm no mesmo signo” (*ibid.*, p. 13), a um só tempo, um nome que é verbo e um verbo que é nome. *Cultus* seria “o que se trabalha *sobre* a terra, o cultivado” e também “o que se trabalha *sob* a terra, culto, enterro dos mortos, ritual feito em honra dos antepassados” ou, em resumo, faria a passagem do trabalho para a memória enquanto “forma primeira de religião”, “chamamento ou esconjuro dos que já partiram” (*ibid.*, *id.*; grifo nosso). Nessa dimensão do culto,

a possibilidade de enraizar no passado a experiência atual de um grupo se perfaz pelas mediações simbólicas. É o gesto, o canto, a dança, o rito, a oração, a fala que evoca, a fala que invoca. *No mundo arcaico* tudo isto é fundamentalmente religião, vínculo do presente com o outrora-tornado-agora, laço da comunidade com as forças que criaram em outro tempo e que sustentam a sua *identidade* (*ibid.*, p. 15; grifo nosso).

E *culturus*? É tanto o trabalho do solo quanto o feito no homem (uma versão romana da *paidéia* grega); o sufixo *-urus* “enforma a idéia de porvir ou de movimento em sua direção” – e enquanto *paidéia* volta-se para “a formação do adulto na pólis e no mundo” (*ibid.*, p. 16).

Cultura é o conjunto das práticas, das técnicas, dos símbolos e dos valores que se devem transmitir à novas gerações para garantir a repro-

dução de um estado de coexistência social. [...]. Cultura supõe uma consciência grupal operosa e operante que desentranha da vida presente os planos do futuro (*ibid.*, *ibid.*).

Cultura assume então a dimensão de projeto. Do lavrar a terra, em que se tem de dominar a natureza para garantir um mínimo da sobrevivência (*colo*), dirige-se ao que no passado foi cultivado restabelecendo os fios que se subordinam para constituírem o presente e sustentar uma identidade (*cultus*) e, por fim, passa-se ao trabalho, que projeta para o futuro com uma noção de história como “progresso das técnicas e desenvolvimento das forças produtivas”, associado ao cultivo do espírito, à *paidéia*, à *Bildung* (*culturus*). A história dessas palavras parecem conter *in nuce* o que foi chamado de “dialética do esclarecimento”, entre outras coisas, “o entrelaçamento entre progresso e regressão com o conceito das possibilidades técnicas” (Adorno 9, p. 103)².

Vamos nos ater todavia a um capítulo peculiar dessa história, o contexto social da palavra alemã *Kultur* – que assim como *der Kultus* é de origem latina. Ela refere-se não só ao trabalho enquanto progresso técnico mas, sobretudo, aos produtos humanos que são “dotados de realidade, como as *flores do campo*”, comparáveis portanto à natureza orgânica; dentre eles, as obras de arte, livros, sistemas religiosos ou filosóficos “nos quais se expressa a peculiaridade de um povo” (Elias 14, p. 58). Isto seria, segundo Anatol Rosenfeld, um traço típico da contraposição alemã à *Aufklärung* – em que se reuniam primeiramente os adeptos do *Sturm und Drang*, como Herder, e depois os românticos – indo ao encontro do nacionalismo nascente; posição esta, aliás, muito próxima à de Elias (*passim* Rosenfeld 20, p. 07-24)³. A cultura no sentido alemão expressaria, portanto, ainda usando a metáfora orgânica sob o tom do lugar-comum, a fina flor nascida do espírito ou, aproximando-se de Novalis no romance *Heinrich von Ofterding*, a flor azul, espécie de símbolo de identidade entre homem e natureza, que soa como se abordasse a noção de culto enquanto cria um elo com a cultura. Sinteticamente, o modo alemão da “sagração da cultura superior” (Arantes 12, p. 111). Neste contexto, a partir da segunda metade do século XIX, ganha maior força na Alemanha uma expressão: *Kulturkritik* – e aqui chegamos de fato ao nosso ponto de partida.

Nosso objetivo será o de apreender minimamente o sentido dessa crítica da cultura por meio de alguns pontos do ensaio “Crítica cultural e sociedade”, de Adorno⁴. Numa primeira formulação a questão seria: qual o sentido dessa “crítica da cultura” alemã diante da noção de *Kultur*?

II

O termo *Kulturkritik*, lembra Adorno, é formado por uma palavra de origem latina e outra de origem grega, como as palavras portuguesas “automóvel” e “televisão”. Uma espécie de *barbarismo* cuja sonoridade “deve incomodar quem está acostumado a pensar com os ouvidos”, e não só pela estranheza que desafina. Essa expressão “recorda uma flagrante contradição” (Adorno 1, p. 7 (11)). O crítico da cultura, imerso no existente, fala como se estivesse do lado de fora porque insatisfeito com a cultura em “decadência”, esta da qual diz não participar. “O crítico da cultura mal consegue evitar a insinuação, ele possui a cultura, a que diz faltar” (*id.*, *id.*). Vaidoso, “mesmo no gesto acusatório, o crítico mantém a idéia de cultura firmemente isolada, inquestionada e dogmática” (*ibid.*, *ibid.*) – e, se dogmática, a crítica anula-se escondendo, ou simplesmente negando, o chão que pisa para andar em pé, a sociedade. Essa figura, o crítico cultural, investe-se de “pretensão aristocrática”, compactua com a cultura co-partícipe da “desnaturação dominante” (*herrschenden Unwesen*) (*ibid.*, p. 8 (11))⁵ na medida mesma em que pretende, junto com a cultura, colocar-se distintamente; a cultura enquanto esfera autônoma do espírito chega ao ponto de procurar “se dispensar da prova das condições materiais da vida” (*ibid.*, p. 08, (12)). (A contradição do termo *Kulturkritik* pode ser condensada nessa situação brevemente descrita). Assim, por mais rigoroso que seja o crítico, ele quer postar-se fora do que é seu elemento, o que “afeta no entanto o teor [*Gehalt*] da crítica” (*ibid.*, *ibid.*). “Mesmo o implacável rigor com que esta pronuncia a verdade sobre a consciência não-verdadeira permanece confinado na órbita do que é combatido, fixado em suas manifestações” (*ibid.*, *ibid.*). A cultura está intrincadamente sob e no capitalismo, e por isso mesmo é materialmente determinada, ela aparece como a negação do que é; aqui se desencadeia a relação entre cultura e sociedade.

Segundo Adorno, buscássemos a gênese da “profissão de crítico na sociedade burguesa”, cuja resultante é “a posição de crítico cultural”, chegaríamos aos seus sinônimos: eles eram “informantes”, eles “orientavam sobre o mercado dos produtos espirituais” e, mesmo quando certos em suas críticas, eles permaneciam “sempre também como agentes do comércio” (*ibid.*, *ibid.*). Contudo, essas marcas enquanto mercantis não se apagam da resultante final, o crítico cultural. Sabe-se que o crítico, surgido no século XVIII, traz como distintivo seu empenho em alcançar o bom senso comum, o que significa lançar mão de sua livre opinião no espaço público burguês: exprime sua livre subjetividade crítica como que querendo alcançar a objetividade das coisas (e até mesmo acredita muitas vezes a ter encontrado), tal objetividade, no entanto, é meramente “a objetividade do espírito dominante” (*ibid.*, p. 09 (13)). “Os críticos da cultura ajudam a tecer o véu” (*ibid.*, *ibid.*); com maestria de *haute couture*, auxiliam na formação do tecido de que a ideologia se compõe na cultura. Numa “progressiva socialização de todas as relações humanas”, socialização que significa agir segundo as regras do capital, o espírito acaba por ser rígido e tutelado pelo “controle anônimo das relações vigentes” (*ibid.*, *ibid.*). Vale dizer, uma heteronomia que se dá à vista no ajustamento do espírito à “venalidade mercadológica”, como se leis sociais se tornassem natureza, pura e simplesmente necessidade da qual não se esquivava.

O que entretanto faz par (feito os dois lados de uma mesma moeda) com a universalidade do juízo crítico é, seguindo Adorno, a troca enquanto base fundamental da mercadoria, pois “as malhas do todo são atadas cada vez mais conforme o modelo do ato de troca” (*ibid.*, *ibid.*). Desse modo, se a troca faz as vezes de fundamento da mercadoria⁶ assim como do espírito, a cultura cunha então seus produtos, palpáveis ou não, enquanto mercadorias realizadas – como se passando pelo “enigma do fetiche da mercadoria, tornado *visível e ofuscante*” (Marx 16, p. 85; grifo nosso)⁷ no enigma do fetiche do dinheiro. Afinal, diz Adorno, “no transcorrer da era liberal, a cultura caiu na esfera da circulação” (Adorno 1, p. 14 (18)). A cultura porém não permaneceu restringida à esfera da circulação, pois “com a eliminação do comércio e seus refúgios irracionais pelo calculado aparato de distribuição da indústria, a mercantilização da cultura completa-se até o desvario (*Aberwitz*)” (*id.*, *id.*). Noutros termos, os do jovem Marx, “a *lógica* é o *dinheiro* do espírito, o

valor *pensado*, especulativo, do homem e da natureza; sua essência, tornada totalmente indiferente a toda determinidade *efetiva* e, portanto, não efetiva, é o *pensamento alienado* que por isso faz abstração da natureza e do homem efetivo; o pensamento abstrato” (Marx 17, p. 35)⁸. É essa lógica que põe em cena “o Espírito filosófico”, que não sendo alheio à cultura, “não é por sua vez senão o Espírito alienado do mundo que pensa no interior de sua auto-alienação, isto é, que se compreende a si mesmo abstratamente” (*id.*, *id.*). A lógica da mercadoria, por meio e com base na troca, aparece como fundamentando a lógica do espírito, a qual a filosofia pretende dar conta. Diante disto, parece-nos possível reformular, um pouco mais concretamente, nossa questão inicial: qual o sentido da “crítica da cultura”, agora universal em suas determinações e ao mesmo tempo “materialmente” mediada pela lógica do ato de troca das mercadorias (a socialização), diante da noção de cultura? Não haveria como escapar à roda-viva desse todo (ao qual tudo parece ser imanente)?

III

Contudo, não basta relegar à crítica a contradição de ela ser carasco de si mesma, *enquanto* carasco faz seu papel de quem armado até os dentes violenta sua vítima e *enquanto* vítima permanece com toda possibilidade de ação atada à impassibilidade. Disto é preciso extrair algo, daí Adorno procura retomar a dialética criticamente, e dentre suas conseqüências está a célebre noção de “parataxe”⁹. Fazendo agora uma espécie de *flashforward*, vamos retomar o primeiro parágrafo da introdução que Adorno escreve à *Dialética negativa* (1966) e, em seguida, um ensaio desses mesmos anos sessenta, “Parataxe”(1964). Entre outras coisas, começa dizendo que “a filosofia falhou na promessa de ser apenas uma com a realidade ou de encontrar-se no ponto de produzi-la” e, depois desse fracasso, “ela é coagida a criticar-se sem reverências” (Adorno 3, p.11 (15)), talvez por conta mesmo da fatura da Crítica, que ele rapidamente nos conta, mediante a história da filosofia moderna reinventada por Kant. A filosofia tornou-se uma ciência particular que é uma reflexão transcendental, torna-se, no sentido forte da palavra, *Cri-*

tica – é uma *análise semântica*, uma reflexão sobre significados, uma investigação de palavras que jamais apela para o vivido. A filosofia torna-se um discurso cujo assunto é ela própria, e por isso mesmo não é mais dogmática, ela não busca falar do mundo como quem ingenuamente acredita haver uma homogeneidade entre seu discurso e o mundo; não é mais ciência ou mesmo *thêoria* no sentido grego¹⁰.

No entanto, nas palavras do próprio Kant, na *Crítica da razão pura*, em contraposição a esse conceito escolástico da filosofia (seu sentido transcendental), há o conceito mundano (ou cósmico) da filosofia que é aquele “que interessa necessariamente a todos” (Kant 15, p. 662 (A841/B869)). Kant promove essa separação mas pretende, depois de feita a Crítica, que a filosofia alcance seu conceito mundano. Segundo Adorno, “onde a filosofia, confunde o conceito escolástico com o conceito mundano, suas pretensões soçobram no risível” (Adorno 3, p. 12 (16))¹¹. Hegel, por sua vez, considerava essa filosofia “como simples momento na realidade, como atividade procedente da divisão do trabalho e, assim, a restringia (*schränkte*)” (*id.*, *id.*), assinalava-lhe seus limites. Desse modo, a filosofia não pode mais, sem crítica, falar do mundo, e por isso mesmo se torna limitada: como se abrisse um fosso intransponível entre o discurso (filosofia) e o mundo. A tentativa hegeliana foi de com a dialética estabelecer a relação entre esses dois pólos: “A doutrina hegeliana da dialética expõe a tentativa não igualada de mostrar-se, com conceitos filosóficos, à altura do que lhe é heterogêneo” (*ibid.*, *ibid.*). Adorno então conta do fracasso de Hegel e de que “é preciso dar conta da relação para com a dialética que se convém instaurar na medida em que sua tentativa de estabelecer uma relação (*Verhältnis*) fracassou” (*ibid.*, *ibid.*). Grosseiramente resumindo, é sobre essa investigação da *relação* que se vai constituir o trabalho da *Dialética negativa*¹².

Quando Adorno escreve seu ensaio sobre o poeta alemão Friedrich Hölderlin, “Parataxe”, o que está em jogo – a relação – é repostado por meio da *sintaxe*. O poeta retoma o problema da filosofia mediante o modo como seus textos são estruturados, isto é, pela *parataxe*, que entra em seu texto como uma descontinuidade na continuidade da *hipotaxe* (frases organizadas por subordinação). O problema é o descompasso entre o conceito e o conceituado, sendo os dois distintos e heterogêneos

parece não haver como o conceito não violento o conceituado. Como é possível uma *síntese* que não homogeneize os heterogêneos? Diz Adorno:

Grande música é síntese sem conceito; este é o arquétipo da poesia tardia de Hölderlin, do mesmo modo que a idéia hölderliniana de canto vale rigorosamente para a música, natureza liberta, afluenta que, não mais sob o encanto da dominação natural, se transcende exatamente por isso. Mas a linguagem – em virtude de seu elemento de significação, o contrapólo do caráter mimético-expressivo – está acorrentada à forma do juízo e da proposição (*Urteil und Satz*) e, por isso, à função sintética do conceito. Diferentemente da música, na poesia a síntese sem conceito volta-se contra o seu meio (*Medium*): torna-se dissociação constitutiva. A lógica tradicional da síntese é, por isso, apenas brandamente suspensa por Hölderlin. Benjamin chegou descritivamente a esse estado de coisas com o conceito de sucessão (*Reihe*): “de modo que aqui, no meio do poema, homens, celestiais e príncipes como que se precipitam de suas antigas ordenações, um se sucedendo ao outro”. O que de Benjamin se refere à metafísica de Hölderlin, como equalização das esferas dos vivos e dos celestiais, nomeia ao mesmo tempo o modo de experimentação lingüístico. Ao passo que o que há de hölderliniano, como Staiger sublinha com razão, não se abstém das audaciosas e aceradas construções hipotáticas gregas, as parataxes irrompem como estorvos plenos em arte amolecendo a hierarquia lógica da sintaxe subordinativa. Hölderlin é irresistivelmente atraído por tais formações (*Bildungen*). O caráter de música é a metamorfose da linguagem em uma sucessão, cujos elementos se enlaçam de um modo outro que no juízo (Adorno 7, p. 330-1 (184-5))¹³.

Segundo Adorno, essa “técnica da sucessão” de Hölderlin, modo de justaposições estruturando a linguagem que dá acesso ao caráter de música (*Musikhaf*), tem como condição um comportamento que se enraiza em seu espírito, que é a docilidade (*Fügsamkeit*). Por sua docilidade, Hölderlin interioriza sua rebelião e, com isso, coloca-se em um conflito (o da obediência contra a pulsão): torna-se “um partidário de Rousseau e da Revolução Francesa e, para terminar, uma vítima não-conformada, um representante da dialética da interiorização na época burguesa” (*id.*, p. 335 (190)). Resumindo, ele sublima o que primariamente era docilidade em autonomia, assim se mostra sua passividade

“cujo correlato formal encontrou-se na técnica da sucessão” (*ibid.*, *id.*)
Com isto, o poeta submete-se à instância da linguagem e ela,

intranqüila, posta em liberdade, aparece parataticamente transtornada, de acordo com a medida da intenção subjetiva. O caráter chave do paratático fica na definição de Benjamin de “timidez” (*Blödigkeit*) como atitude do poeta: “Transposto para o meio da vida, nada lhe resta senão a existência imóvel, a passividade plena, que é a essência da coragem” (*ibid.*, *ibid.*).

A timidez hölderliniana juntada com seu correlato formal, a parataxe, pretende ter acesso com a linguagem ao que a linguagem em seu caráter coercitivo, próprio à sua síntese, seria incapaz de pôr em cena; colocando essa contradição, o poeta volta-se, na sintaxe, contra a sintaxe – o que, de acordo com Adorno, estaria “no espírito da dialética” (*ibid.*, p. 336 (191)) e seria um modo de não respeitar o contrato social que impõe suas leis de socialização como se naturais.

À primeira vista, toda essa discussão parece uma retomada da crítica kantiana, mas não só, a assim chamada “Nova crítica” do *Vormärz* também reaparece com o dedo em riste apontado para o que fica de residual na frase, o que ela não consegue alcançar. Se ficássemos nisso, pareceria nada mais que uma querela entre essencialistas e nominalistas. Inclusive Nietzsche em 1873, seguindo as pistas de Schopenhauer, repõe essa mesma questão – entretanto, em contraposição a Adorno, pode-se dizer que ele a repôs de um modo esterilizado. Diz Nietzsche que “acreditamos saber algo das coisas mesmas, se falamos de árvores, cores, neve e flores, e no entanto não possuímos nada mais do que metáforas das coisas, que de nenhum modo correspondem às entidades de origem” (Nietzsche 18, p. 33) – eis o primeiro lance da questão reposto. Mas como isso se dá? O indivíduo, usando o intelecto, procura conservar-se mas, “por necessidade e tédio, quer existir socialmente e em rebanho” (*id.*, p. 32) e, para tanto, precisa de um acordo, paz entre os homens para desfazer o *bellum omnium contra omnes*: os homens inventam a *verdade*. Disto, Nietzsche continua a contar sua história da verdade (talvez até *fábula*, dado o início do texto escrito nesse tom), “é descoberta uma designação uniformemente válida e obrigatória das coisas, e a legislação da linguagem dá também as primeiras leis da verda-

de: pois surge aqui pela primeira vez o contraste entre verdade e mentira” (*ibid.*, *id.*). E o que dizer da mentira? Observa Nietzsche, “o mentiroso usa as designações válidas, as palavras” – a linguagem *trocando* as coisas mesmas por linguagem –, “para aparecer o não-efetivo como efetivo; ele diz, por exemplo: ‘sou rico’, quando para seu estado seria precisamente ‘pobre’ a designação correta” (*ibid.*, *ibid.*).

O que o mentiroso faz não é senão um “mau uso das firmes convenções por meio de *trocas arbitrárias* ou mesmo invenções dos nomes” (*ibid.*, *ibid.*; grifo nosso) – segundo lance e, *esterilizadamente*, a questão é reposta. O mentiroso, assim, é tão dogmático quanto o que diz verdades, no fim das contas é, para dizer com Hume, “*just a merely disput of words*”. Os interesses estão homogeneizados enquanto discursos, não há como “valorar” um em detrimento do outro; eles estão como que tratados, as feridas bem pensadas e assépticas dissimulam deslocando a brutalidade da luta de classes¹⁴. Sabido, entretanto, “o largo ciclo da *dominação sans phrase*” que principia em 1848¹⁵, parece preciso pensar a que direção Adorno se conduz nessa “retomada” da Crítica¹⁶, e aqui podemos voltar à nossa questão inicial. Com a Crítica, por um lado, a crítica cultural já não pode sem mais se aferrar a “coisas em si” e, por outro, não pode esquecer que sua existência, “qualquer que seja o seu conteúdo, depende do sistema econômico e está atrelada ao seu destino” (Adorno 1, p. 14 (18)): aonde se dirige então a crítica da cultura, materialmente marcada – e mesmo fundada – pela lógica do ato de troca das mercadorias (a socialização), defrontada com essas noções de “crítica” e “cultura”?

IV

Quando a cultura se pretende inteiramente autônoma, isolada em relação à produção material, ela se torna o “fetiche supremo” (*id.*, p. 12 (16)) do crítico da cultura, e nisto ela se trai pois o espírito aí “cada vez mais densamente se alinhava como mero ornamento à infra-estrutura da qual pretendia depor-se” (*ibid.*, p. 10 (14)). Em vez de emancipação, o crítico não só cai como arma a própria tocaia, realiza a falsa emancipação na crítica. Aqui justamente reside o interesse dessa crítica e sua

noção de cultura, visto que, deseje-se ou não, a pretensão de autonomia também traz consigo a negação da iniquidade das condições materiais:

A cultura só é verdadeira enquanto implicitamente crítica, e o espírito que se esquece disto vinga-se nos críticos que ele cria em si mesmo. A crítica é um elemento indispensável da cultura repleta de contradições em si, apesar de toda in verdade, ainda é tão verdadeira quanto não-verdadeira é a cultura. A crítica não é injusta quando destrói (*auföst*) – isto ainda seria o seu melhor –, mas sim quando, por meio do desobedecer, obedece (*ibid.*, p. 11 (15)).

Ou seja, o fetichismo da cultura decorre dela caminhar em direção a si mesma por oposição à “crescente barbárie do domínio do econômico” (*ibid.*, p. 13 (17)). Esse conceito de cultura pura, segundo Adorno, “atesta o crescente antagonismo no inconciliável tanto pelo descompromisso diante do ser para outro (*für anderes Seienden*) como pela *hybris* da ideologia, que se entroniza como ser em si (*als an sich Seiendens*)” (*ibid.*, p. 17 (21)).

Em relação à ideologia, trata-se não mais propriamente de falsa consciência a ser apontada como tal por sua crítica (“Isto é expressão da pequena burguesia e aquilo outro exprime os interesses da alta burguesia!”, por exemplo), isso não basta, sobretudo por haver uma mudança do conceito de ideologia. “Hoje ‘ideologia’ significa sociedade enquanto aparência” e mesmo na esfera privada “a vida se transforma em ideologia da reificação, em máscara mortuária” (*ibid.*, p. 21 (25)). Explicita Adorno, um pouco mais longamente, que

todos os fenômenos enrijecem-se em insígnias da dominação absoluta do que existe. Não há mais ideologia no sentido próprio de falsa consciência, mas apenas publicidade do mundo mediante sua duplicação e a mentira provocadora, que não pretende ser acreditada mas que pede silêncio (*ibid.*, p. 25 (29)).

A situação da crítica da ideologia coloca-se diferentemente portanto, trata-se de através das fraturas da cultura e seu crítico expor as fraturas da própria sociedade:

Nenhuma sociedade, que contradiga seu próprio conceito, o de humanidade, pode ter plena consciência de si mesma. [...]. A cultura, enquanto resumo (*Inbegriff*) da autoconsciência de uma sociedade antagônica, não pode livrar-se dessa aparência assim como não o pode aquela crítica da cultura que mede a cultura em seu próprio ideal. A aparência tornou-se total numa fase em que a irracionalidade e a falsidade objetiva se escondem atrás da racionalidade e da necessidade objetiva. [...] Quando o espírito expressa o ofuscamento, ele então expressa ao mesmo tempo, movido pela incompatibilidade da ideologia com a existência (*Dasein*), a tentativa de arrancar-se dele (*ibid.*, p. 17-18 (21-2)).

É sobre esse descompasso, do que se diz e do que se é, que se atém o crítico materialista, ele exhibe as contradições para as quais muitas vezes se está cego, obcecado, ofuscado. Coloca-se com isso que a cultura não é meramente letra do espírito da troca, o que seria jogar fora “a criança com a água do banho”¹⁷, tampouco se pode *esquecer* o economicismo da realidade material da cultura, que não só regida pela abstração da troca como esta associa-se à exploração acordada a interesses¹⁸. A crítica dialética não se exaure em um único ponto da relação.

O próprio procedimento crítico cultural está em permanente crítica tanto em seus pressupostos gerais, sua imanência na sociedade existente, quanto nos juízos concretos que consuma. Pois a servidão da crítica da cultura se denuncia em seu conteúdo específico e é nele apenas que obrigatoriamente a servidão é apreendida. Mas ao mesmo tempo a teoria dialética, se ela não quer soçobrar no economicismo e na mentalidade que acredita que a transformação do mundo se esgota no aumento da produção, tem a obrigação de acolher em si a crítica da cultura, que é verdadeira na medida em que traz a inverdade à sua própria consciência. Se a teoria da dialética mostra-se desinteressada pela cultura como mero epifenômeno, então contribui para que a confusão (*Unwesen*) cultural continue a vicejar e colabora na reprodução do ruim (Adorno 1, p. 18 (22)).

O que se faz dissonante na relação entre a cultura e a sociedade é o ponto crítico que traz claro aos ouvidos a contradição entre a intenção e a verdade do que produz a cultura e o crítico da cultura – uma não-

correspondência entre o artefato e o que se pretendeu. Caberia ao crítico trazer à tona o que periclita no acordo entre a coisa e a intenção, o que aí for não-intencional. Contudo, termina Adorno o texto, “a crítica cultural encontra-se diante do último degrau da dialética entre cultura [tratada pelos ‘negociantes da cultura de massa’] e barbárie: depois de Auschwitz, escrever um poema é algo bárbaro”, pois “o espírito crítico, enquanto permanecer junto de si em uma contemplação auto-suficiente, não será capaz de enfrentar a reificação absoluta, que pressupõe o progresso do espírito como um de seus elementos e que hoje se apronta para absorvê-lo inteiramente” (*id.*, p. 26 (30)).

Abstract: The culture – as well as the philosophical discourse – separated from its social referents, appears as being inevitably ‘autonomous’, what makes necessary, according to T.W.Adorno, a critic as a kind of consciousness of its own untruthfulness.

Key-words: Adorno – critic – culture – culture critic – exchange

Notas

1. Esta citação e a seguinte são tiradas de Magne, A. *Dicionário etimológico da língua latina*. vol. 4. Rio de Janeiro, MEC, 1962, *apud* Bosi 13, p. 385.

2. Com essa citação não pretendemos assimilar a história apresentada por Bosi à dialética da *Aufklärung* adorniana, sobretudo porque, parece-nos, o “favorecimento” que Bosi dá às noções de culto e cultura popular não seria exatamente materialista como pretende Adorno em suas exposições, a “solução” adorniana seria tanto mais aporética – não haveria possibilidade de resolver ou dissolver em nenhum dos pólos (culto e cultura) a relação entre a realidade material e a espiritual; aliás, seria o começo do problema, para Adorno, a noção de identidade, que Bosi retira de “Culto”, por demais comprometido com o mito. Trata-se não de um retorno ao encantamento do mundo, em Adorno, mas de uma crítica ao *encantamento antiqualitativo* do mundo contemporâneo – cuja história remonta ao mito já como

um esclarecimento, uma formalização, uma subjetivação em que a quantidade devém qualidade, não havendo aí uma *distinção clara* (cercas firmes delimitando o que pertence a quem) entre culto e cultura, ambos se imbricam. A história contada por Bosi, segundo Roberto Schwarz, é vista de um ponto “sempre moral”, é “o *universalismo dos intuitos* – uma sublimação da igualdade cristã entre os homens – que irá se chocar contra a organização iníqua da economia” (Schwarz 21, p. 65).

3. Também cf. Elias 14, p. 58-9. Uma observação extra: acompanhamos Elias apenas em relação à caracterização da *Kultur*, a oposição à *Zivilisation* deixamos de lado por tratar mais de uma aceção francesa que alemã.

4. In Adorno 1, p. 07-26. Também usamos o original: “Kulturkritik und Gesellschaft”, in Adorno 2, p. 11-30. Doravante, citaremos: Adorno 1, p. 7 (11) – sendo estes números, respectivamente, a página da tradução brasileira e a da edição alemã. Nas citações de outros textos, o número entre parênteses refere-se ao original.

5. Na tradução brasileira consta “caos predominante”; a palavra *Unwesen* possui o sentido geral de um estado anormal das coisas, daí vertê-la por “desordem”, “caos”, “barafunda”. Mesmo assim, permanece clara sua formação, a negação pelo prefixo *un-* do substantivo *Wesen* (ser, ente, essência, natureza), cuja origem é o verbo *sein* (ser). *Unwesen* é um jeito de negar o que seria natural (por proximidade, ressoa *Unwesenhaft*, imaterial), é uma “falsa aparência” tanto quanto um modo dogmático; numa palavra, *fantasmagoria*.

6. Afinal, mesmo na troca direta, imediata, as coisas não são mercadorias antes da troca, “mas tornam-se tais por meio da mesma” (Marx 16, p. 81).

7. “Ofuscante” traduz *blendende* enquanto o conceito adorniano de ofuscamento, ainda que de mesma raiz, é *Verblendung*.

8. Curiosamente, Adorno lembra de Spengler com sua “denunciadora frase” de que “espírito e dinheiro (*Geist und Geld*) se co-pertencem” (Adorno 1, p. 15 (18)).

9. Outra noção importante, a caminhar juntamente com essa, seria a de ensaio.

10. Para uma apresentação mais completa confira, senão o livro todo, ao menos a introdução (p. 2-15) de *Kant e o fim da metafísica* (São Paulo, Martins Fontes, 1993) de Gérard Lebrun.

11. “Soçobram” traduz o verbo *verfallen*, o qual também se verte tanto por *perder* (no sentido de um direito que não mais se tem) como por *vencer* (tal o que perece por que venceu o prazo de validade).

12. Escreve Marcos Nobre: “Como poderia dizer Adorno, o impulso inicial e original da dialética está na desigualdade entre conceito e conceituado e é este impulso crítico inaugural que tem de ser preservado a qualquer custo, sob pena de eliminarmos o que há de propriamente *crítico* na dialética” (Nobre 19, p. 137).

13. Fica valendo como indicação que, com esse trecho, seria interessante ir atrás da relação entre a música e a “lógica” da *Darstellung* em Adorno.

14. Sabe-se que mais tarde ficará claro o interesse de Nietzsche pelos “nobres” em detrimento da “moral dos escravos”.

15. A frase entre aspas é de Paulo Arantes, e a usa para comentar o seguinte trecho de Marx: “A revolução de Fevereiro foi a *bela* revolução [...] pois a luta social que constituía seu pano de fundo assumira o aspecto de uma existência vaporosa, a existência da frase, do verbo. A revolução de Junho é a revolução *odiosa*, a revolução repugnante, pois a coisa tomou o lugar da frase” (Marx, K. *Les luttes de classe en France, 1848-1850*. Paris, Editions Sociales, 1970, p. 66-67, *apud* Arantes 11, p. 403).

16. Aliás, é referindo-se à famosa décima primeira das *Teses contra Feuerbach* de Marx (“Os filósofos se limitaram a *interpretar* o mundo diferentemente, cabe *transformá-lo*”) que Adorno começa o parágrafo da *Dialética negativa* que citamos acima: “A filosofia, que uma vez pareceu ultrapassada, mantém-se em vida porque o instante de sua realização foi perdido. O juízo sumário de que ela teria tão-só interpretado o mundo e que por sua resignação perante a realidade estaria também atrofiada em si, torna-se derrotismo da razão depois de a transformação do mundo ter falhado. Ele não oferece nenhum lugar do qual a teoria enquanto tal pudesse ser concretamente persuadida de anacronismo. Talvez não fosse suficiente a interpretação que prometia a passagem à prática. O instante ao qual a crítica da teoria ligara-se não se deixou prolongar teoricamente. A práxis, prorrogada por um tempo a perder de vista, não é mais a instância de protesto contra a especulação auto-satisfeita mas, a maior parte do tempo, o pretexto para sufocar como vão o pensamento crítico sob o executivo, pensamento aquele de que uma práxis transformadora careceria” (p. 12 (15)).

17. Título de um aforisma, n.º 22, de *Minima moralia* (Adorno 9, p. 37).

18. Diz Adorno: “A liberdade permanecerá uma promessa ambígua da cultura enquanto sua existência depender de uma realidade enfeitiçada; *ultimamente, ela depende da disposição sobre o trabalho alheio*” (Adorno 1, p. 12 (16); grifo nosso).

Referências Bibliográficas

1. ADORNO, T.W. “Crítica cultural e sociedade”. In: *Prismas*. São Paulo, Ática, 1998, p. 07-26.
2. _____. “Kulturkritik und Gesellschaft”, in: *Prismen. Gesammelte Schriften*. vol. 10.I. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1977, p. 11-30.
3. _____. *Dialectique négative*. Paris, Payot, 1992.
4. _____. *Negative Dialektik*, Frankfurt, Suhrkamp, 1992.
5. _____. “O ensaio como forma”. In: COHN, G. (org.) *Theodor W. Adorno*. 2ª ed. São Paulo, Ática, 1994, p. 167-87. (Grandes Cientistas Sociais).
6. _____. “Der Essay als Form”. In: *Noten zur Literatur I*. Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1971, p. 09-49.
7. _____. “Parataxe”. In: *Notes sur la littérature*. Paris, Flammarion, 1984, p. 307-50.
8. _____. “Parataxis: zur späten Lyrik Hölderlins”. In: *Noten zur Literatur III*. Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1971, p. 156-209.
9. _____. *Minima moralia*. 2ª ed. São Paulo, Ática, 1993.
10. ADORNO, T.W. & HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1985.
11. ARANTES, P. E. “Entre o nome e a frase”. In: _____. *Ressentimento da dialética*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1996, p. 387-403.
12. _____. “Os homens supérfluos”. In: _____. *Ressentimento da dialética*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1996, p. 109-176.
13. BOSI, A. *Dialética da colonização*. São Paulo, Companhia das Letras, 1992.

14. ELIAS, N. *El proceso de la civilización*. México, Fondo de Cultura Económica, 1994.
15. KANT, I. *Crítica da razão pura*. 2ª ed. Lisboa, Calouste Gulbenkian, 1989.
16. MARX, K. *O capital: crítica da economia política*. 2ª ed. vol. 1. São Paulo, Nova Cultural, 1985.
17. _____. *Manuscritos econômicos-filosóficos (terceiro manuscrito)*. In: _____. *Manuscritos econômicos-filosóficos e outros textos escolhidos*. 2ª ed. São Paulo, Abril, 1978, p. 01-48. (Os Pensadores).
18. NIETZSCHE, F. *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*. In: _____. *Obras incompletas*. 4ª ed. vol. 1. São Paulo, Nova Cultural, 1987, p. 29-38. (Os Pensadores).
19. NOBRE, M. S. *A ontologia do estado falso: a dialética negativa de Theodor W. Adorno*. São Paulo, Iluminuras, 1998.
20. ROSENFELD, A. “Introdução: da Ilustração ao Romantismo” In: _____. *Autores pré-românticos*. São Paulo, EPU, 1991, p. 07-24.
21. SCHWARZ, R. “Discutindo com Alfredo Bosi”, in: *Seqüências brasileiras*. São Paulo, Companhia das Letras, 1999, p. 61-85.