

Cleidson de Jesus Rocha¹

Resumo

É propósito deste artigo confrontar criticamente o modo de pensar adorniano expresso na primeira parte da Dialética Negativa, e a ontologia fundamental de Martin Heidegger. Para tanto, iniciamos apresentando o sentido do pensar em Heidegger, que busca, não a explicação das causas, mas as significações do ser. Em seguida discorremos sobre as matrizes fundamentais do pensamento de Theodor Adorno, enquanto desdobramento da tradição marxista, a fim de salientar a fonte principal da posição hegeliano-marxista de Adorno e da escola de Frankfurt. Na sequência, demarcamos a influência do jovem Lukacs para os passos adornianos em prol de uma teoria crítica. Em seguida, apresentamos a filosofia adorniana como crítica às filosofias existentes, especialmente em seu confronto com os conceitos heideggerianos de ser, de existência e de historicidade. O método utilizado foi o hermenêutico das referências: Adorno (1975; 2009; 2003); Heidegger (2002) e comentadores: Lichtheim (1970); Perlini (1975); Rusconi (1968); Stein (1973) e Rocha (2020).

Palavras-chave: Ontologia. Theodor Adorno. Teoria Crítica.

ADORNO AND THE CRITICISM TO THE FUNDAMENTAL ONTOLOGY OF MARTIN HEIDEGGER

Abstract

It is the purpose of this article to critically confront the Adornian way of thinking expressed in the first part of Negative Dialectic, and the fundamental ontology of Martin Heidegger. To this end, we begin by presenting the meaning of thinking about Heidegger, who seeks, not the explanation of causes, but the meanings of being. Then we discuss the fundamental matrixes of Theodor Adorno's thought, as an unfolding of the Marxist tradition, in order to highlight the main source of Adorno's Hegelian-Marxist position and the Frankfurt school. In the sequence, we demarcated the influence of the young Lukacs for the Adornian steps in favor of a critical theory. Then, we present Adornian philosophy as a critique of existing philosophies, especially in its confrontation with Heidegger's concepts of being, existence and historicity. The method used was the hermeneutic of the references: Adorno (1975; 2009; 2003); Heidegger (2002) and commentators: Lichtheim (1970); Perlini (1975); Rusconi (1968); Stein (1973) and Rocha (2020).

Keywords: Ontology. Theodor Adorno. Critical Theory.

¹ Doutor em Filosofia pela UGF-RJ (2005); Atuou como pesquisador colaborador (Estágio Pós-Doutoral) junto a FFLECH (USP-2018-2019); Professor adjunto na Universidade Federal do Acre (Campus Floresta); Coordenador do Grupo de Estudos Sócio Históricos e Filosóficos da Educação – GESHFE (CNPq/Ufac); Atua como professor permanente do Mestrado em Ensino de Humanidades e Linguagens na Ufac. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-1245-0434>. E-mail: cleidson.ufac@gmail.com.

Apresentação

A filosofia de Martin Heidegger e a Escola de Frankfurt, que teve Theodor Adorno como um de seus principais representantes, estão destacadas como as mais marcantes realizações da filosofia ocidental contemporânea, tendo influenciado, sobremaneira, o pensamento filosófico em sua perspectiva crítica. Heidegger, com sua proposta original da primazia do pensamento ontológico reelabora o que significa pensar. Adorno, por sua vez, observa que a filosofia não oferece mais um meio de formação cultural e se tornou suspeita pelas suas más relações com a ciência positiva. Para o frankfurtiano, no processo geral de especialização, a filosofia se converteu também em disciplina especializada, abdicando da sua liberdade espiritual inerente ao seu conceito. Seja por carência de conteúdo determinado, como no neo-positivismo, seja por sua reflexão sobre o ser, que escamoteia a problemática do ente, como na ontologia, a filosofia deixou de lado os problemas sociais efetivos. Desde logo, vê-se que parte do trabalho de Theodor Adorno destina-se a confrontar a ontologia, razão pela qual parece-nos promissor empreender uma análise do confronto crítico sobre o modo de pensar adorniano expresso na primeira parte da *Dialética Negativa* contra a ontologia fundamental de Martin Heidegger. O método utilizado na construção deste artigo é o bibliográfico, desenhando-se como um trabalho hermenêutico dos textos de Adorno (1969; 2009; 1993; 1996); Heidegger (2002) e de comentadores destes dois autores, como: Lichtheim (1970); Perlini (1975); Rusconi (1968); Stein (1973) e Rocha (2020).

1. O sentido do pensar em Heidegger

Quando procuramos entender a maneira de pensar de Heidegger, não encontramos nele um método no sentido de um instrumento de controle do trabalho do pensamento e sua exteriorização na linguagem. Para ele, o método se confunde com a mesma questão da filosofia, no caso, a questão do sentido do ser.

O seu método coincide com o próprio movimento do pensamento ao redor da questão ontológica fundamental. Nos dizeres de Stein (1973) “o método não é outra coisa senão o edifício do todo, seguido em sua pura essencialidade” (STEIN, 1973, p. 16). Heidegger afasta-se, porém, da postura hegeliana, pois recusa o caráter onto-teológico de toda a filosofia ocidental, incluindo o próprio Hegel. Segundo ele, a subjetividade e o caráter onto-teológico de todo o pensamento ocidental é responsável pelo esquecimento

do problema central, o do ser. Portanto, pensar, é, em primeiro lugar, abandonar os “caminhos percorridos” do pensar ocidental, da Metafísica, e procurar outros caminhos. Em outros termos, é abandonar os caminhos e seguir sendas de um pensar aberto à ontologia fundamental.

Se podemos falar de método em Heidegger, é do método fenomenológico-hermenêutico. Trata-se de um enxerto da hermenêutica na fenomenologia. Mais propriamente, o caminho por ele seguido consiste em romper com os debates sobre o método, para pôr-se no plano de uma ontologia do ser finito, a fim de encontrar o compreender, não como maneira de conhecer, mas como modo de ser.

O pensar de Heidegger é um pensar radical que não quer perder-se no problema do método, mas ir logo à questão ontológica fundamental: o sentido do ser. É o que ele diz claramente em *Ser e Tempo*:

Na caracterização das tarefas que se apresentam no ‘fazer’ a pergunta da questão-do-ser, mostrou-se que é preciso não só em fixação *do* ente que deve ter a função do perguntável primário, mas que também se exige uma expressa apropriação e segurança do correto modo-de-acesso ao a esse ente. (HEIDEGGER, 2012, p. 99).

Heidegger propará a investigação sobre o ser enquanto tal a partir da interrogação sobre o ser que é o “aí” de cada ser, isto é, o ser humano. E é justamente esta abordagem hermenêutica-fenomenológica que constituirá a linha de orientação do pensar de Heidegger em *Ser e Tempo*. Porque sua meta não é outra senão a da ontologia, melhor dizendo, da ontologia fundamental. Esta é, para ele, a meta do verdadeiro pensar. Todavia, a ontologia só se torna possível, inicialmente, através da fenomenologia, pois somente esta pode, com sua abordagem “fenomenológica” do fenômeno, possibilitar a manifestação do ser do ente.

Heidegger assume o termo hermenêutica no sentido de ontologia da compreensão. Em *Ser e Tempo*, o seu pensamento visa a explicitação das estruturas existenciais do “ser-aí”, analisando o homem enquanto “abertura” para o ser. Mais tarde, Heidegger orienta sua atenção para o próprio ser enquanto emerge na “clareira” que ele instaura o homem. Sobre isto, diz Stein (1973):

Em *Ser e Tempo* as considerações se concentram sobre o “aí”, enquanto lugar em que o ser se manifesta. Depois, a meditação se volta para aquele que é a fonte do “aí”. O sentido do ser, tomado como meta, é o próprio ser enquanto

instaura o “aí” no homem, como clareira em que o ser se manifesta; o sentido do ser é a verdade do ser. (STEIN, 1973, p. 98).

Então o pensar em Heidegger abandona o método fenomenológico, em parte “percorrido”, e avança através das sendas “perdidas” da interrogação mediante e da escuta silenciosa. Descobre que o ser se explicita como acontecimento, presença, no velamento e desvelamento, e se revela na linguagem.

A linguagem passa, então, a ocupar lugar destacado no meditar heideggeriano. Linguagem como novo centro da relação ser-homem. Sobretudo a poética em que se manifesta melhor, graças ao simbólico, o mistério da “diferença ontológica”. Aquele que fala, agora, na linguagem, não é mais o homem, mas o ser, sendo o poeta e o pensador os seus mediadores, preparados a acolher o “impensado” do pensamento e a dimensão do sagrado.

2. Itinerário e influências do/no pensamento negativo de Adorno

Como observa Rusconi, (1970) deve-se reconhecer que Lukacs foi o primeiro a propor uma “teoria crítica da sociedade”, por ele identificada com o marxismo. Dela traçou “o arcabouço especulativo de derivação hegeliana, os valores de fundo (centralidade do homem, sociedade como comunidade, liberdade como fim), os instrumentos crítico-sociológicos (alienação, reificação, crítica ao positivismo, etc)” (RUSCONI, 1970, p. 69). Encontramos nele não uma fidelidade ao marxismo-dogmático, mas ao método: uma concepção do materialismo histórico como autoconsciência e autocrítica da sociedade burguesa, concepção que antecipa o programa da teoria crítica de Adorno e dos pensadores da escola de Frankfurt.

O marxismo do jovem Lukacs influenciou, sem dúvida Adorno. Seguindo o caminho do jovem Lukacs e junto com a esquerda heterodoxa francesa (Sarte, Merleau-Ponty, Goldmann e outros), apesar das diferenças de pensamento, Adorno recusa radicalmente cada forma de marxismo degenerado em positivismo e cientificismo: coloca-se às antípodas seja do materialismo dialético, seja do neo-positivismo marxista.

Rusconi (1970) preceitua que não é fácil estabelecer confrontos diretos entre Marx e Adorno e nem descobrir em Adorno uma explícita e sistemática reinterpretação de Marx. Encontra-se neles coincidências na interpretação de Hegel. Para os dois, o desenvolvimento da dialética “não é, como hoje se queria, a estrutura do ser em si, mas a sociedade antagônica, aos estágios dos quais a Fenomenologia do espírito, que

se apresenta como auto-movimento do conceito, se refere. Para os dois, o espírito hegeliano é nada mais que o trabalho social”. (RUSCONI, 1970, p. 257)

Entre Marx dos *Manuscritos Econômicos-Filosóficos* e Adorno encontra-se a coincidência na temática da relação homem-natureza. O que distingue Adorno de Marx é que ele não aceita o elemento fundamental do marxismo: a certeza da passagem necessária da velha sociedade à nova, através da ação revolucionária do proletariado. Ele coloca esta passagem na utopia futura, dado que a sociedade capitalista conseguiu controlar em parte suas contradições. Na sociedade que Marx tinha presente vigorava o capitalismo concorrencial ao passo que no contexto das análises frankfurtianas, predomina o capitalismo oligopolista e de organização. Contrariamente às previsões de Marx, as relações de produção submeteram, nas suas leis, as forças produtivas que tinham desencadeado; isso através de várias medidas e, sobretudo, pela exploração industrial da cultura, pela manipulação da opinião e paralização do espírito crítico. Foi superada a contradição entre as forças produtivas e as relações de produção, tornando-se essas últimas uma segunda natureza. Todavia, segundo Adorno, a crítica marxiana à sociedade continua sendo, na sua substância, essencial e irrefutável.

No que se refere ao estilo, assiste-se, no desdobrar-se do pensamento adorniano, a uma constante passagem imediata, direta e dialética, de considerações de ordem “científica” a outras de ordem “histórico-filosófica” (RUSCONI, 1970, p. 248). A esse proceder, deve-se salientar a peculiaridade da sua brilhante e densa linguagem. Segundo Adorno, para fugir da dominação e pressão lógica dominante e exprimir a força da dialética negadora dessa dominação, tal linguagem deve quebrar os moldes da linguagem usual. Daqui as características da sua linguagem mais alusiva do que predicativa, linguagem que atua com violência sobre a própria sintaxe no esforço de conferir-lhe valor semântico. Daqui “a inclinação ao aforismo, à breve e fulminante improvisação, ao impulso subido da inteligência que se traduz em definições elíticas e que comporta um estilo denso e concentrado” (PERLINI, 1975, p. 41). Deve-se notar, também, a importância dada ao fragmento e ao ensaio, formas usadas na intenção de fugir à tentação do sistemático e mais conforme a um pensar dialético.

3. Filosofia como crítica às Filosofias existentes

No ensaio *Para que, ainda, a filosofia?*, Adorno observa que quem se relaciona com a filosofia,

deve saber que não é mais técnica de domínio da vida (técnica tanto no sentido literal quanto no figurado), a que tantas vezes se limitava. E, além dessas técnicas, a filosofia não mais aparece como meio de formação cultural, como acontecia na época de Hegel, quando por quase duas breves décadas os intelectuais alemães puderam compreender-se por meio dessa linguagem”².

E tem mais: distanciou-se da concreticidade e realidade. Os domínios objetivos se reduziram “a triste ciência [...] que em tempos imemoriais era tido como próprio da Filosofia, mas que desde a transformação deste em método ficou à mercê da desatenção intelectual, da arbitrariedade sentenciosa, e, por fim, caiu em esquecimento: a doutrina da vida reta” (ADORNO, 1993, p. 7). Regrediu, assim, à ciência particular e agora, “quem quiser saber a verdade acerca da vida imediata tem que investigar sua configuração alienada, investigar os poderes objetivos que determinam a existência individual até o mais recôndito nela” (ADORNO, 1993, p. 8).

Para sobreviver, a filosofia, segundo Adorno, só tem um caminho: deve tornar-se crítica, opondo-se, antes de tudo, à sua forma de exercício, atualmente em vigor. Deve fugir à pretensão de entender à totalidade do real. De fato, por ter aceito como correta esta pretensão, a filosofia tradicional sempre culminou em apologética da realidade, escamoteando as reais contradições. Deve, pois, a filosofia, para não fracassar, seguir a sua índole crítica e dubitativa, fixando-se firmemente nas contradições reais da sociedade e contrapondo-se às filosofias existentes.

Para Adorno, duas seriam, sobretudo, as escolas às quais a filosofia deveria, criticamente, opor-se: o positivismo lógico, inaugurado pelo Círculo de Viena, e as filosofias de linha ontológica, como, principalmente, a heideggeriana. Duas escolas que se anatematizam reciprocamente. Carnap, de fato, ataca a teoria de Heidegger como carente de sentido. Os pensadores da linha ontológica acham que os positivistas deixaram de abordar a questão principal (a do ser) ao não colocar as verdadeiras interrogações. Em comum, as duas correntes têm como inimigo a metafísica: para os positivistas, a filosofia não vai além do fato; para Heidegger, é um pensamento estruturando-se em uma representação que destrói aquilo que as próprias palavras dizem. Para os positivistas, o

² Tradução do texto “Wozu noch Philosophie”, in Theodor W. Adorno. *Gesammelte Schriften – Band 10* (“Kulturkritik und Gesellschaft: Eingriffe, Stichworte”). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996. Tradução de Newton Ramos de Oliveira).

pensamento que se eleva com autonomia sobre os fatos é denunciado como vazio. Para Heidegger, o pensamento calculador da filosofia tradicional falha em referência à verdade.

Ora, segundo Adorno, estas filosofias degradam o pensamento: veem-se como “um mal necessário”. Assim desacreditado, o pensamento perde a sua independência: desaparece a autonomia da razão. Nos positivistas, o pensamento transforma-se em “classificação” enquanto em Heidegger, fica quase paralisado frente ao deslumbrante poderio do ser, que se revela somente a si mesmo.

4. Crítica ao conceitos heideggerianos de ser

Adorno observa que aquele ser, que segundo Heidegger teríamos como verdadeira obrigação de pensar, em realidade, na filosofia heideggeriana, fecha-se ao pensamento.

Heidegger isola a mediação entre fato e conceito: faz dela um momento imediato que está acima dos dois e, ao mesmo tempo, os envolve. E, a essa mediação, chama de Ser. Ora, Adorno observa:

La forma em que Heidegger habla del ser supone la doctrina husserliana de la intuición categorial o contemplación de las esencias, por más que al menos el Heidegger posterior ya no se refiera a ella. La estrutura del ser em la filosofia de Heidegger hace que sólo en esa intuición se pueda abrir o desvelar, como disse la clásica terminología; el ser en sentido pleno de Heidegger seria el ideal de lo que se da a la ideación (ADORNO, 1975, p. 73).

Heidegger tenta superar o dualismo sujeito-objeto. Nisso, segue a dialética quando essa afirma que nem o sujeito nem o objeto são algo de mediado e último. Mas foge da dialética quando procura um imediato além deles, uma espécie de “*archê*” metafísica, um substrato, uma espécie de maná, primeiro princípio dos primitivos. Cai, pois, regressivamente no mito. No fundo, a transferência, que Heidegger procura no ser, reduz-se a uma imanência absolutizada. O ser de Heidegger não é nem o fato nem o conceito: permanece, portanto, completamente indeterminado.

Ao longo de suas obras, ele insiste continuamente sobre este ponto, martelando este teclado da “ilusión de que sea posible elegir simplemente el estado de la *intentio recta* superando uma consciência sedimentada de nominalismo y subjetivismo, que há llegado a ser lo que es exclusivamente a base de reflexión sobre sí misma.” (ADORNO, 1975, p. 73).

Em texto anterior³, tratamos da posição de Adorno sobre o debate em torno da relação sujeito x objeto, considerando a posição do autor, que defende que a noção de sujeito, na qual a modernidade se apegou como instância de autonomia e liberdade é equívoca, porque evoca duas substâncias distintas: o indivíduo particular, como egoicidade, como um certo *este aí qualquer* e determinações gerais, como uma certa *consciência geral*, como uma forma conceitual universal. A dificuldade do enquadramento do sujeito enquanto categoria filosófica advém do fato de que um conceito pressupõe um movimento de definição, que, em termos cognoscíveis, significa capturar. A captura, por sua vez, só se sucede mediante as estratégias de um outro, que organiza a busca. Desde logo vê-se que tratar as categorias *sujeito e objeto* leva em conta um mapeamento de como a filosofia moderna, especialmente a forma idealista assumida por Hegel, tratou essa temática.

Em relação a questão do ser, este não é nem um fato, nem um conceito, ficando, assim, isento de crítica. Em qualquer ponto que esta seja levantada, pode sempre ser contornada como um mal-entendido. Pelo mesmo motivo, o ser fica carente de conteúdo. Mas esta carência, ao invés de ser vista como uma falha, vem apresentada, pelos heideggerianos, como um índice de profundidade.

A palavra ser, observa Adorno, emana uma carga elétrica que o coloca “por encima de toda abstracción y no es un concepto o a la sumo lo es en un sentido cualitativamente superior, calla que la inmediatez es siempre una componente, no la totalidad del conocimiento.” (ADORNO, 1975, p. 87). E assim, para Adorno, o ser exerce um fascínio persuasivo, que atrai o olhar e as interpretações, num quase clemente chamado para ser conceituado/classificado. A urgência que chama o olhar curioso e o interesse conceitualizador para atuar sobre o ser, acaba sacrificando-o, comprometendo o relacionamento recíproco ser e ente. É a isso que Adorno chama de intuição categorial, que se manifesta como síntese. Sabemos que a intuição categorial, o descobrimento do conceito, sempre tem que corresponder a algo, manifestando-se em forma de enunciado. Essa prática identificatória, para Adorno, viola a reflexão, que corrompe-se na urgência do esforço conceitual. Por isso não é possível indicar em que consiste a diferença ontológica, pois quando o ser se aprisiona nas condições mentais sintetizantes, como o material da síntese, anula os fatores de independência entre o pensamento e o ser. Diz

³ ROCHA, Cleudson de Jesus. Ensaio “Sobre Sujeito e Objeto” de Theodor Adorno como trânsito à sua Teoria Crítica. AUFKLÄRUNG, João Pessoa, v.7, n.3, Set/Dez.,2020, p.157-168.

Adorno, sobre a ideia de identificação sujeito/objeto: “Por mucho que la reflexión necesite de lo inmediato para poder darse un contenido, lo inmediato no passa de vago y arbitrário sin la reflexión”. (ADORNO, 1975, p. 88).

E assim na filosofia heideggeriana, encantado por uma mística fascinação diante do ser, o pensamento especulativo bloqueia-se; no âmbito desta filosofia não é lícito pensar especulativamente: isso comprometeria a primazia do ser.

5. Crítica ao conceito heideggeriano de existência

A existência, concebida heideggerianamente, como maneira de ser do *ser-aí* e, dessa forma, ontologicizada, não se apresenta mais antitética ao conceito. A medida da verdade não é sua objetividade, mas a pura forma de ser e comportar-se daquele que pensa o *Dasein*. A razão subjetiva dos positivistas é sublimada pela disposição de Heidegger de subscrever a afirmação de que a subjetividade é a verdade. A relação sujeito/objeto, que cumpre, na ontologia, a missão dialética da produção da síntese, esbarra no caráter funcional de garantir a não dissolução da subjetividade. Para Adorno, contudo, “[...] la verdad, es decir, esa constelción de sujeto y objeto emnque ambos se compenentran, es tan irreductible a la subjetividade como el ser” (ADORNO, 1975, p. 131), anulando a relação dialética destes dois polos. Dessa maneira, no que diz respeito a investigação sobre o mundo das relações, várias aspectos ficam submersos à causa identificatória. Por exemplo, o que há de doloroso nas relações sociais – exploração, opressão, repressão, injustiças, massificação, etc. – é deixado de lado, na cópula, o juízo que identifica existência e que remete à identificação sujeito/objeto, sendo síntese pura. Nos dizeres de Adorno: “Da logicidad de la cópula extrae Heidegger la pureza ontológica, que tanto place a su alergia contra lo fáctico; del juicio de existencia deriva en cambio el recuerdo de lo óntico, y éste le permite a continuación coisificar em forma de dato el trabajo categorial de la sínteses” (ADORNO, 1975, p. 105). Assim considerada, a ontologia recebe ao mesmo tempo a dignidade da ideia platônica, também sua impenetrabilidade.

Para Platão, o não sensível é o elemento maior; para Heidegger, o não captável, através do conceito, é relegado na esfera do ser. Assim a existência ontologicizada passa a adquirir a indeterminação e a impenetrabilidade do ser. Da ideia de existência ontologicizada do *ser-aí* como ser, Heidegger passa a conceber a verdade

não como objetividade, mas como puro ser assim, o *Dasein*. Ora, comenta Adorno, a verdade pode tampouco ser reduzida à subjetividade (Hegel) quanto pode ser reduzida ao ser.

6. Crítica ao conceito heideggeriano de historicidade

O conceito de existência relaciona-se estreitamente com a manifestação do ser, conforme a ontologia propaga, em sua jornada. O ente, assim, cumpre testemunhar a consagração da ideia modelada pelo homem que a esculpe mediante suas condições de existência materiais, adequando a ideia à existência. Essa modelagem, quando envereda pela pretensão da síntese, pode encontrar-se com uma concepção a-histórica dos fatos. As experiências individuais, demarcadas por horizontes categoriais construídos pelas condições históricas de cada ente, podem bloquear a noção de historicidade, que permeia o existencial, caindo no abismo do não histórico, sem preocupar-se com as condições sociais do ente. Para Adorno, “a ambivalência da doutrina do ser, a ambivalência que consiste em ao mesmo tempo tratar do ente e ontologizá-lo, ou seja, desapropriá-lo de todo o seu não-conceitual por meio do recurso à sua *característica formalis*, também determina a sua relação com a história” (ADORNO, 2009, p. 115).

As condições históricas, que, na perspectiva de Heidegger, demarcam a forma de produção das sínteses/conceitos, podem afastar o sal da história, uma vez que, segundo Adorno, “la historicidade paralisa la historia, la deshistoriza, sin preocuparse de las condiciones historicas, que son precisamente las que determinan constituición interna y constelación de sujeto y objeto” (ADORNO, 1975, p. 133). Os elementos da vida ordinária, que saltam do prosaico tempo individual para a historicidade, se amalgamam no conjunto dos acontecimentos e se paralisam na história. Esse roteiro, captado por determinadas ciências como a sociologia, por exemplo, pode implicar numa condenação desta ciência que pode ser vista como uma relativização exterior da coisa. Além disso, tem-se, também, uma ontologização da história, vista como potência do ser. Postura que permite a justificação da subordinação às situações históricas, como se tal subordinação fosse imposta pelo próprio ser. Para Adorno, “la doutrina de la existencia se dirige primeiramente a la ontologización de lo óntico. La existencia tiene que ser esencial en sí misma, ya que, según el ancestral argumento, no puede ser deducida de la esencia” (ADORNO, 1975, p. 126).

Como vemos, a filosofia heideggeriana aceita que a história possa, em certas situações, ser ignorada ou divinizada, como uma consequência política do exercício filosófico.

Los proyectos de la ontología existencial absolutizan y transfiguran en eternidad el tiempo mismo, y con él la caducidad. Una vez convertido el concepto de existencia en la esencialidad de la caducidad y temporalidad de lo temporal, lo que hace al nombrar la existencia es mantenerla lejos (ADORNO, 1975, p. 134).

Como explicar a influência das Ontologias, pergunta-se Adorno, e, em particular, a ontologia de Heidegger? Essas se impõem no universo cultural contemporâneo. Se se impõem, deve ser porque correspondem a uma efetiva necessidade. Segundo Adorno, essa necessidade explica-se como uma forma de defesa. Na sociedade “administrada” em que vivemos, onde o homem torna-se cada vez mais epifenômeno, simples função, perdendo sua substancialidade, acreditar que o homem em contato com a substancialidade do ser resiste e sobrevive apesar de tudo, propicia uma certa segurança: afasta o medo.

Mas, sempre segundo Adorno, tudo isso só resulta em uma ilusão. Em realidade, essa ideia de autonomia e substancialidade do sujeito, que o filosofar ontológico evoca, é minada pelos processos reais: a produção e reprodução da vida social. As ontologias e filosofia do ser são, pois, filosofias reacionárias, pois incidem em abandonar-se ao ser, degenera-se realmente na dependência do ser, isso é, do que existe. Essas filosofias tornam-se formas de convencer o sujeito de sua impotência e de aceitá-la. Aproximam-se às concepções do mundo expressas em artefatos como o zen-budismo e outros, surpreendentemente consumíveis, concepções onde o sujeito desaparece visando uma integração com o Cosmos. Elas respondem à necessidade de segurança, a algo de sólido. Tem-se medo de se ser sepultado por uma dinâmica histórica contra a qual nos sentimos impotentes. Todavia essas ontologias reduzem-se a sofisticações, como os bens distribuídos pela indústria cultural que nutrem as massas.

Considerações Finais

É importante destacar que são muitos aqueles que manifestam uma atitude acentuadamente crítica à filosofia de Martin Heidegger, que geralmente é visto como o

filósofo do niilismo ou de orientação pseudomística que foge às questões reais e como o filósofo que rejeita a noção tradicional de valor e de transcendência e que reduz o homem ao horizonte limitado do mundo.

Pensadores da corrente marxista, orientada para a reflexão sobre as mistificações da economia política e a procura de uma práxis transformadora, consideram a filosofia heideggeriana como vã e ineficaz e como uma justificação da ordem existente. Nesse espectro, posiciona-se Theodor Adorno, cuja filosofia organiza-se a partir de uma base hegeliana-marxista, com conteúdos psicanalíticos e sociológicos, sob a influência do jovem Lukacs da *História e Consciência de Classe*.

É verdade, entretanto, que a filosofia de Heidegger não apresenta resposta direta ao problema da crise que abala o homem contemporâneo. Pretende, todavia, colocar a questão mais essencial que nos deveria permitir ultrapassar as interrogações particulares nas quais projetamos nossa insegurança e medo. Primeira etapa para compreender tal questão é relativizar nossa visões, ideias e crenças. Nossa representação e nossa linguagem se introduzem, de fato, entre o nosso pensamento e o mundo real e se erigem em norma absoluta da verdade. Daqui derivam os vários positivismos e dogmatismos, as várias formulações da Metafísica. Para evitar identificar nossa perspectiva particular sobre as coisas, devemos reencontrar a densidade original do ser, encoberta pelas variações da ideia e pela astúcia do desejo.

Frente aos desvios e impasses das correntes filosóficas contemporâneas, Adorno acha que se a filosofia ainda é necessária, devendo atuar como crítica às tendências filosóficas dominantes, que não passam de momentos de uma verdade que se tem dividido historicamente. Essa crítica às filosofias existentes não deve, porém, significar o desaparecimento da filosofia ou sua substituição por disciplinas especializadas, como, por exemplo, a ciências social.

Para Adorno, se as filosofias contemporâneas lutaram, e com razão, contra o idealismo abstrato, visando a concreticidade, o “ir às coisas”, não souberam, na verdade, superar o idealismo. Frente a essas filosofias, o idealismo conserva um momento de verdade. Apesar de tudo, a filosofia da razão soube salientar alguns pontos decisivos na sociedade burguesa, como o eu abstrato, a razão abstrata, a liberdade abstrata. De positivo, o idealismo teve a preocupação com o direito do indivíduo, a preocupação com aquilo que ele é, além de ser um sujeito econômico.

A teoria crítica da sociedade parte desta herança idealista, mas não se contenta que a razão fique limitada ao puro querer. Não almeja uma mera ampliação do saber. Ela pretende emancipar os homens de uma situação escravizadora. Faz-se, portanto, prática, na medida em que, para realizar materialmente a razão, deve criticar a sociedade atuando na organização das relações sociais. É por isso que a filosofia deve entrar no âmbito da teoria crítica da sociedade.

REFERÊNCIAS

ADORNO, T. W. **Dialectica Negativa**. Taurus Ed. Madrid, 1975.

_____. **Dialética Negativa**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

_____. “Para que, ainda, a filosofia?”. Trad. de Newton Ramos de Oliveira. “**Wozu noch Philosophie**”. **Gesammelte Schriften** – Band 10 (“Kulturkritik und Gesellschaft: Eingriffe, Stichworte”). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996.

_____. **Mínima Morália**. São Paulo: Ed. Ática, 1993.

HEIDEGGER, M. **Ser e tempo**. Partes I e II. Petrópolis: Vozes, 2002.

LICHTHEIM, George. **As ideias de Lukacs**. Cultrix, São Paulo, 1970.

PERLINI, Tito. **La escuela de Francfort**. Monte Avila, Caracas, 1975.

ROCHA, Cleidson de Jesus. Ensaio “Sobre Sujeito e Objeto” de Theodor Adorno como trânsito à sua Teoria Crítica. **AUFKLÄRUNG**, João Pessoa, v.7, n.3, Set/Dez.,2020, p.157-168.

RUSCONI, G. Enrico. **La teoria critica dela societá**, Il Mulino, 1968.

STEIN, Ernildo. **A questão do Método na filosofia**. São Paulo. Duas cidades, 1973.