

“PENSAR A PURA VIDA”: DIALÉTICA COMO CRÍTICA GRAMATICAL

“THINKING PURE LIFE”: DIALECTICS AS GRAMMATICAL CRITIQUE

Pedro Pennycook*

RESUMO: Argumento que o modelo hegeliano de liberdade depende da dissolução de dicotomias rígidas entre história e natureza. Em última instância, sugiro que tal superação ganharia efetividade através de um conceito corporificado de agência, no qual a singularidade de cada organismo concreto encontrasse expressão normativa em sua forma de vida. Para isso, sugiro que a tese dialética da identidade especulativa entreteça crítica social e crítica à linguagem filosófica. Chamarei esse entrecimento de crítica gramatical, mostrando como seu momento terapêutico o recurso hegeliano ao conceito de vida. A vida seria a primeira atualização da normatividade que o espírito busca realizar a nível social. Isso me permitirá apresentar o bloqueio normativo de sua infinitude como critério para o diagnóstico de patologias sociais, as quais se instanciarão na oposição rígida entre corpo e mente. Ao final, recorro à noção adorniana de “recordação da natureza” para mostrar como a elaboração de uma forma de vida emancipada dependeria da viabilidade de seus agentes para conjugar reflexivamente aquela normatividade vital.

PALAVRAS-CHAVE: história natural; gramática filosófica; formas de vida; agência corporificada; natureza em Hegel

ABSTRACT: I argue that Hegel’s concept of freedom requires the dissolution of dichotomies between history and nature. Ultimately, dissolving them would lead to an embodied concept of agency, whereby the singularity of each concrete organism finds normative expression within a free form of life. For that, I suggest that the dialectical thesis of speculative identity intertwines social critique with the critique of philosophical language. I shall call this procedure a “grammatical critique”, revealing Hegel’s shift to a vital normativity as its therapeutic moment. That will allow me to present the social pathologies of dualistic forms of life as a withholding of the fluidity of organic nature, instantiated in the body-mind split. I then turn to Adorno’s notion of “recording nature”, arguing that it fulfills the dialectical criteria for a free form of life, that is: one in which its agents are able to reflexively enact their vital normativity.

KEYWORDS: grammatical investigation; natural history; embodied agency; forms of life; nature in Hegel

Uma imagem nos mantém cativos.
– Wittgenstein.

Philosophie dürfte man eigentlich nur dichten.
–Wittgenstein.

Introdução

Uma das formas de descrever o pensamento dialético seria situá-lo como parte do esforço conceitual para dissolver dualismos rígidos. Como definição preliminar, tal expediente

* Mestrando em Filosofia na Universidade Federal de Pernambuco. E-mail: pedro.pennycook@ufpe.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9810-6054>. Agradeço a Federico Sanguinetti, Filipe Campello, Marcos Silva e aos pareceristas anônimos pelos comentários à primeira versão deste artigo. Embora suas sugestões certamente o tenham aprimorado, possíveis controvérsias interpretativas permanecem, claro, de minha responsabilidade.



visa desclassificar oposições estanques como pertencentes a proposições filosóficas válidas.¹ Neste artigo, dedico-me a duas dessas oposições, a saber: a entre corpo e mente e a entre natureza e história. O que me permitirá aproximá-las serão similaridades estruturais no procedimento dialético, o qual qualificarei como crítica gramatical. A peculiaridade desta crítica em relação àquela usualmente empregada² residirá na especificidade da identificação que Hegel faz entre sujeito e objeto, isto é: se aceitamos que nossos conceitos performem normativamente na objetivação de nossa realidade social, a crítica à gramática não mais se restringe à legitimidade linguística do discurso filosófico. Criticar uma gramática filosófica dualista, como irei sugerir, significa também criticar uma forma de vida regida por dualismos.

Ao final deste artigo, gostaria de ter mostrado a centralidade desse expediente gramatical para o que Hegel entende por “agência”. Especialmente quando se volta às oposições corpo e natureza-espírito, a crítica ao dualismo moverá o sentido propositivo do que efetivamente compõe uma forma de vida livre. Isso porque, ao dissolver sintaticamente aquelas oposições, Hegel buscaria sobretudo propor uma linguagem filosófica que lhe possibilitasse pensar a agência corporificada sem mais precisar recorrer a conceitos estanques. Mais do que mero capricho de originalidade, Hegel propõe uma nova gramática devido ao modo mesmo como ele lida com outras filosofias, mesmo aquelas que não se pensam assim, como pertencentes a uma “prática de escrita”.³ Escreve-se dialeticamente ao se engajar de maneira produtiva com a gramática criticada, canibalizando-a para dentro de sua máquina filosófica. Isso ficará claro nas cenas que trabalharei: a de Hegel, leitor de Kant; a de Adorno, leitor de Hegel. Mais do que reiterar insistentemente a intimidade conceitual entre *Geist* e natureza, ou a impossibilidade em descorporificar o espírito, trata-se, portanto, de inviabilizar, sintaticamente, uma escrita filosófica que se pergunte pela liberdade através de recursos a tais dicotomias (I).

Tal esforço crítico não se limita a um momento destrutivo. Concomita-se a ele um movimento criativo, o qual derivarei da necessidade de continuidade normativa entre tecidos social e vital. Sugerirei que usar a dialética dessa forma ilumina um modelo de liberdade em consonância com o mote hegeliano de “pensar a pura vida” (II). Pensá-la dará um sentido peculiar à

¹ Por dualismos, oposições ou conceitos “estanques” ou “rígidos”, entenderei a afirmação de conceitos supostamente independentes e antagônicos, mas que ainda assim precisam ter sua comunidade afirmada.

² Penso em leituras do Wittgenstein tardio, como a de Moyal-Sharrock (2015), que resumem a investigação gramatical à exposição de *hinges* (supostamente) imutáveis. Não faz parte do escopo deste artigo investigar sua precisão. Menciono-a tão somente para distanciar o tipo de crítica gramatical que defenderei, e que aqui associo ao menos a Hegel e Adorno, do quietismo político decorrente de tais interpretações.

³ Essa seria uma forma generosa de ler a qualificação que Rorty (1978) faz de Hegel. Para o autor, não só a tradição dialética seria “literária”. O que engloba textos em um gênero “filosófico” – ao invés de “poético”, “romanesco”, “científico” – seria uma espécie de semelhança de família na sua prática de escrita.

releitura hegeliana das “formas de vida”. Embora, para tal, eu recorra ao que ficou conhecido como uma “virada pragmatista” nos estudos sobre Hegel, será preciso qualificar em que medida alguns dos autores⁴ associados a essa chave de leitura perdem de vista a radicalidade em jogo na identidade especulativa. Da maneira como a empregarei, falar em “formas de vida” não será um modo de tão somente semantizar a esfera espiritual, afastando o assombro metafísico com a panaceia normativa das práticas sociais.

Antes, interessa-me mostrar como a noção de formas de vida já conjuga em si algo como uma interface entre organismo e normas sociais, entre história natural e procedimentos linguísticos. Eles estão intimamente entretecidos, assim como no tipo de normatividade que Hegel propõe. Descreverei esse entretecimento através da homologia entre a atividade da autoconsciência e o movimento da vida, que fornecerá um modelo de normatividade social *enquanto* (reflexivamente) vital. Contrariamente ao que ocorre com a conceituação via entendimento, uma normatividade dessa ordem deveria dar conta de apreender e preservar a singularidade de cada organismo como momento constitutivo de realização do universal.

Indicarei, todavia, a parcialidade com a qual esse objetivo fora realizado no interior da dialética hegeliana. Dizer que o esforço da dialética consiste na produção de uma nova gramática desvela como criativo seu impulso destrutivo, mas também expõe a dependência de sua operação ao engajamento com a tradição que nos precede. Embora Hegel force os limites imanes da gramática moderna que herdou, ele ainda teria permanecido preso às articulações sintáticas daquela forma de vida, pois teria insistido numa oposição simples da natureza à história. Proporei que seu esforço foi levado adiante por Adorno através da noção de história natural (III).⁵ Ao privilegiar o elemento somático como motor para a crítica social, Adorno mostra como a dicotomia mente-corpo instancia o binômio história-natureza. Isso lhe permite expor a contradição imanente ao gesto de apropriação e legislação da natureza pelo entendimento: ao se afirmar através da dominação da natureza, o sujeito cognoscente torna a si mesmo um objeto subsumível porque cindido.

Com isso Adorno localiza a dominação da natureza como introjetada na estrutura da autoconsciência e atualizada na relação de estranhamento desta com o corpo. Porque partilha

⁴ Penso aqui sobretudo em Brandom, cuja obra mais utilizada aqui é: BRANDOM, R. **A spirit of trust: a reading of Hegel's *Phenomenology***. Cambridge, MA: Harvard Univ. Press, 2019.

⁵ Usarei três obras de Adorno: *Dialética do Esclarecimento* (DA), *Dialética negativa* (ND) e *Ideia de história natural* (IN).

com Hegel a tese da identidade especulativa, Adorno percebe que a instanciação das contradições gramaticais do dualismo tem efeitos performáticos no modo que a corporeidade é experienciada e praticada em formas dualistas de vida (IV). No caso adorniano, tais contradições performativas serão analisadas desde sua afiguração moderna no interior das sociedades capitalistas. As contradições imanentes a estas, pautadas por um aparente princípio de rejeição generalizada ao corpo, preservariam um subjacente fascínio por ele. Tal interesse se mostra ambivalente porque tensionado pelas cisões normativas do dualismo, nas quais mente e corpo são hipostasiadas como determinações opostas. Já que não pode eliminar em absoluto a corporeidade, o dualismo moderno a tipifica. A tipificação do corpo constitui, para Adorno, um dos nortes diagnósticos para o sofrimento social. Aproximando-a da noção de *Körper*, “corpo mortificado”, qualificarei por “tipificação” certa homogeneização dos modos de agir através do esvaziamento da contingencialidade singular de cada organismo humano.

Darei especial atenção aos gestos de “recordação” e à “vingança da natureza”, com os quais finalizarei o artigo (V). Através deles, Adorno avança a crítica gramatical ao dualismo, mostrando como o reconhecimento do sofrimento somático desvela a multiplicidade histórico-natural de agenciamentos vitais represados pela tipificação do corpo pelo entendimento. Recordar a natureza que habita em nós seria responsável pela implosão de sua oposição estanque à história, ensejando um modelo renovado de agência. Este amparar-se-ia numa gramática social em continuidade à infinitude da vida. A ideia de mortificação opõe-se, assim, à vingança daquilo que na vida há de irreduzível à conceituação do entendimento, a saber, a singularidade de cada corpo concreto. Um modelo de agência orientado pela normatividade vital deve ser capaz de pensar a liberdade como conjunto de práticas sociais que viabilizam a performance singular com que cada corpo agencia as normas que o medeiam. Fazer crítica gramatical é a maneira dialética de imaginar conceitualmente tal conjunto de práticas.

1. Das consequências de se estar maldisposto

No que pode ser lido como uma nota metodológica, encontrada na introdução à *PhG*, Hegel apresenta o que chamarei de estratégia gramatical para lidar com dualismos, em referência à noção terapêutica de filosofia encontrada em Wittgenstein.⁶ Seu procedimento seria gramatical por ao menos duas razões. Primeiro, pois, ao invés de se voltar aos argumentos particulares de cada uma das posições filosóficas que critica, trata-se de explicitar como posições aparentemente opostas se articulam desde um fundamento comum. De tom pragmatista, a crítica a tal fundamento explicita sua dependência dum “padrão de medida” definido a priori (*PhG* §§84-5). Explicitar e atacar a esse fundamento lhe possibilitará afastar duas posições ao mesmo tempo antagônicas e insatisfatórias porque ambas dependentes daquele mesmo conjunto de articulações de sentido (“gramática”). Segundo, porque as condições de possibilidade para a efetivação da liberdade são analisadas como conquistas sociais, e não individuais. Mesmo quando ressalta a importância da singularidade para a realização do universal, Hegel o faz através de recursos das normas sociais que a articula.

Vejamos melhor a primeira razão. As figuras analisadas ao longo da *PhG* visam desenvolver a inconsistência de estratégias fundacionistas: do apego ingênuo ao mundo empírico, dado de forma supostamente imediata, à idealidade ensimesmada da razão observadora, a crítica hegeliana enfoca o tempo todo como ambos caminhos enveredam, queiram ou não, em dualismo.⁷ Chamo de dualista uma gramática que se sustenta pela afirmação antinômica de polos independentes e que necessariamente precisam estar em relação. Nelas, se num momento o padrão de medida para se certificar da verdade dará primazia ao objeto, noutra ela se voltará para a própria consciência em busca de autocertificação. Em ambos os casos, a intercalação entre o “objeto” e o “saber [que a consciência faz] do objeto” gera uma espécie de curto-circuito epistêmico. A consciência entra em contradição porque, para satisfazer suas exigências epistêmicas, coloca-se a impossível tarefa de afirmar uma absoluta oposição entre esses polos, ao mesmo tempo que depende da possibilidade de que se relacionem.⁸

⁶ Testa (2013) também chama o método hegeliano de terapêutico, embora não explicita a mediação de Wittgenstein para sua leitura. Aproximações dessa ordem serão feitas em autores como Pinkard (2012) e Brandom (2002, 2019), mesmo que muitas vezes de forma implícita. Filio-me aqui a essa tradição interpretativa.

⁷ Uma cena significativa desse procedimento se dá no argumento do mundo invertido, encontrado no terceiro capítulo da *PhG*. Ng aponta sua importância para a formação metodológica do idealismo especulativo como um todo, dando especial enfoque à sua relação com a vida. Ver NG, K. **Hegel’s concept of life: Self-consciousness, freedom, logic**. Oxford: Oxford Univ. Press, 2020, pp. 105-7.

⁸ “(...) quando o que se apresentava primeiro à consciência como objeto, para ela se rebaixa a saber do objeto – e o *Em-si* se torna um *ser-para-a-consciência do Em-si* – esse é o novo objeto, e com ele surge também uma nova figura da consciência, para a qual a essência é algo outro do que era para a figura precedente. É essa situação que conduz a uma série completa das figuras da consciência em sua necessidade (*PhG* §87)”.

Ao invés de refutar a cada um dos padrões de medida, a solução para o impasse se dá pela explicitação de que, quando contrapostas, posições aparentemente antagônicas partilham uma gramática comum. Operar dessa maneira permite que Hegel dê um passo atrás em relação a seus argumentos e se volte aos pressupostos que devemos assumir para que eles sejam considerados como válidos: “Não há por que atormentar-se, buscando resposta a essas representações inúteis e modos de falar sobre o conhecer, como instrumento para apoderar-se do absoluto, ou como meio através do qual divisamos a verdade etc. (...) Melhor seria rejeitar tudo isso como representações contingentes e arbitrárias” (*PhG* §76). O aprendizado que se extrai dessa relação Hegel chama “experiência” (*PhG* §86), cuja atitude poderia ser descrita como “meta-teorética”, isto é: referida à lógica governante da própria relação em que se encontra. Mais do que da resolução por um polo ou por outro, o novo surge, aqui, da reflexividade acerca da relação que lhes impele à oposição.

Até o momento, o sentido de “gramática” que estou atribuindo a Hegel se aproxima de usos terapêuticos mais negativos, como aquele encontrado nas *PI*. Ele indica que, ao invés de solucioná-los, a linguagem filosófica pode produzir problemas, sendo a solução muito mais próxima de apresentar o mal-entendido gramatical em que aquela linguagem se enreda. Mas há um outro sentido em que o pensamento de Hegel é gramatical. Ele se refere a como práticas sociais medeiam o significado objetivo de nossos conceitos, estratégia com a qual se pretende unificar procedimentos teóricos (epistêmicos) e práticos (éticos). Se vemos como as figuras da consciência se metamorfoseiam ao longo da *PhG*, fica claro como, para Hegel, crítica à linguagem filosófica e crítica às nossas formações sociais devem ser dois momentos de uma mesma estratégia gramatical. A principal consequência dessa identificação diz respeito ao estatuto ampliado que “gramática filosófica”⁹ passa a desempenhar, portanto: mais que mero método de *análise* linguística do real, a gramática através da qual a consciência compreende a si e ao mundo seria, em verdade, *constitutiva* deste e de si.¹⁰

⁹ Da maneira como Hegel a qualifica, a filosofia poderia ser descrita como sistema metadiscursivo, isto é: uma ferramenta, ela mesma composta de regras, através da qual refletimos sobre e aprimoramos nossas práticas. Em continuidade com as outras duas figuras do absoluto – arte e religião –, a filosofia busca dar conta da totalidade de nosso (auto)conhecimento. Ela diverge daquelas ao conhecê-lo *enquanto* autoconhecimento. Seu caráter sistemático, ou científico, se desdobraria como consequência de sua natureza metadiscursiva. Como Pinkard (2012, p. 108) bem percebe, que a filosofia seja a figura mais bem-acabada do absoluto não significa que o filósofo (acadêmico) seja seu porta-voz privilegiado. Se a sociedade livre fosse uma “forma de vida filosófica”, significaria, antes, que nós, enquanto criaturas autoconstitutivas, tornamo-nos responsivos à sua constituição e somos por ela constituídos.

¹⁰ É nesse sentido que devemos ler uma passagem como: “A experiência que a consciência faz sobre si mesma não pode abranger nela, segundo seu conceito, nada menos que o sistema completo da consciência ou o reino total da verdade do espírito. Seus momentos se apresentam nessa determinação peculiar, de não serem momentos abstratos

Quando compreendemos o mundo dualistamente, através de oposições entre polos independentes cuja relação é indemonstrável, não adquirimos somente uma imagem filosófica errônea da realidade – *produzimos* uma realidade ela mesma fraturada pela hipostasiação daquelas categorias. É acerca dessa dimensão performativa do dualismo que Hegel nos alerta quando afirma que “o entendimento moderno *produz* no homem esta contraposição que o torna anfíbio, pois ele precisa viver em dois mundos que se contradizem” (*Ä*, I, p. 72). Esse trecho nos permite apreciar como a performatividade social de nossa gramática filosófica acresce um desafio a mais para o tipo de crítica presente nas *PI*: que nossa “imagem de mundo” seja contraditória, ao menos para Hegel, não retira dela sua força normativa.

Ainda que uma forma de vida só se mostre conceitualmente contraditória no momento mesmo em que se desvanece, quando seu circuito de inferências perde aderência, porque performativas, suas contradições são experienciadas em primeira pessoa – da perspectiva da consciência – enquanto sofrimento. No caso de uma gramática dualista, porque a normatividade própria ao entendimento seria incapaz de lidar com diferenciações sem precisar estancá-las, sua experiência em primeira pessoa gera sofrimento porque cinde “impulsos naturais e paixões” e “reino do pensamento e da liberdade” (*Ä*, I, p. 73). O sofrimento próprio à condição “anfíbia”, Hegel afirma, decorreria da incapacidade sintática para conciliar “vida” e “consciência”.

Mas, se gramáticas contraditórias também possuem dignidade performativa, o diagnóstico de incompatibilidades materiais em nossas inferências não pode ser suficiente para transformá-las. Essa é uma limitação de interpretações como a de Brandom, para quem a possibilidade de diagnosticar contradições cumpre suficientemente as condições de suprassumi-las.¹¹ Tal otimismo esclarecido esquece que nada na existência de contradições performativas, por si só, nos habilita a acreditar em seu aprimoramento inferencial. Isso me faz concordar apenas

ou puros, mas sim, tais como são para a consciência ou como ela aparece em sua relação com eles” (*PhG* §89). Parece esclarecedor, também para Hegel, o que Carvalho diz sobre o sentido de normatividade usado por Wittgenstein. Diz-se “normativo” um uso que seja “regrado e constituidor da regra” (CARVALHO, M. In: WITTGENSTEIN, L. **Investigações filosóficas**. São Paulo: Fósforo, 2022, p. 370).

¹¹ “(...) somos normativamente obrigados, quando nós nos achamos com compromissos materialmente incompatíveis, a remediar a situação: devemos pôr em ordem nossos compromissos, incluindo aqueles inferenciais que articulam os conteúdos dos nossos conceitos, de modo a eliminar a contradição. Devemos fazer distinções, refinar nossos conceitos, abrir mão de alguns juízos, de modo a remover ou reparar a contradição (...) não devemos concluir que estejamos no caminho da desesperança. Pelo contrário, a experiência do erro é o caminho para o esclarecimento. É assim que nós melhoramos nosso entendimento, construímos conceitos-e-compromissos melhores, conseguimos rastrear melhor o que real e objetivamente se segue do que é e exclui o que, nas inferências e incompatibilidades, nós subjetivamente endossamos” (BRANDOM, R. Hegel e a filosofia analítica. *Veritas*, n. 56, v. 1, Porto Alegre, pp. 78-94, jan./abril, 2011)

parcialmente com a interpretação de “experiência” proposta pelo autor.¹² Embora acerte em localizá-la no jogo de aprimoramento histórico de nossos compromissos inferenciais, seu relato desse aprimoramento não dá conta das dimensões afetivas pelas quais nos identificamos a certos modos de agir. Quando nos comprometemos com práticas, não o fazemos somente por fornecerem as justificativas “mais racionais” (o que já em si seria difícil de mensurar). Fazemo-lo, também, por transformações no modo como nossos desejos e afetos circulam. No vocabulário de Brandom, mobilizar transformações conceituais dependeriam também de mobilizações na “estrutura orética” daqueles que, concretamente, as usam, como bem entendeu Hegel: “the activity that [puts Law and principles] into operation and determinate existence is that of human needs, drives, inclinations, and passions” (*VWG*, p. 91)

Sem levar em conta como toda fixação de significado corresponde a uma adesão afetiva ao poder que a propulsiona, não entendemos como a lógica de nossos jogos se estrutura, tampouco as relações de reconhecimento que organizam. Porque práticas de reconhecimento não deixam, a rigor, de serem práticas desejantes, nossa dimensão afetiva não é apenas pré-condição para compromissos inferenciais – ela lhes é constitutiva.¹³ A falha em apreender a dimensão sua desejante/pulsional se deve a alguém como Brandom ver a transformação da natureza em espírito como salto de um regime não-normativo a um normativo, e não como imanente ao tipo de funcionamento orgânico dessas “criaturas autoconstitutivas” que somos nós. Retomarei esse tópico na próxima seção.

Em contrapartida, a continuidade entre dimensões pulsional e normativa é decisiva para alguém como Adorno, que interpreto como dando continuidade à crítica gramatical iniciada por Hegel. Consonante à tese hegeliana de que “nada de grande foi feito sem paixão” (*VWG*, p. 93), Adorno percebe que toda norma que será retrospectivamente nosologizada como contradição inferencial deve antes ser diagnosticada enquanto sofrimento, ou seja, enquanto tipificação na maneira como desejamos e nos engajamos afetivamente com as normas que praticamos. O sofrimento torna-se o guia norteador para uma teoria crítica da sociedade, passando a ser articulado como critério diagnóstico central para a crítica à gramática. Fazer crítica gramatical se torna, a partir da dialética, crítica a formações sociais patológicas.

¹² BRANDOM, *A spirit of trust*, p. 240. Para uma defesa da normatividade imanente à circulação de nossos afetos, ver CAMPELLO, F. *Crítica dos afetos*. Belo Horizonte: Autêntica, 2022.

¹³ NG, *Hegel's concept of life*, p. 101. Cf. BRANDOM, *A spirit of trust*, p. 246; BRANDOM, *Making it Explicit*, pp. 276-7.

Veremos agora como o sofrimento diagnosticado na “condição anfíbia” se deve a uma incapacidade sintática da gramática moderna para lidar com singularidades enquanto tais. É próprio à conceituação via entendimento, mostrarei, cindir nossa agência em oposições rígidas, cuja consequência seria a homogeneização de singularidades concretas a um universal tipificado. Hegel encontrará na vida a primeira atualização de uma normatividade que comporte em si diferenciações imanentes, que servirá de terapia àquela gramática patológica. Quando assumida pela autoconsciência, sua capacidade para fluidificar as oposições enrijecidas pelo entendimento será responsável por reconciliar reflexivamente não só a função constitutiva de suas singularidades concretas para a efetivação do universal, mas também as dimensões afetiva e normativa próprias a uma agência livre. Tal reconciliação, em que a autoconsciência “se torna natureza” (*E* §513), comporá o sentido normativo de uma forma de vida livre.

2. Homologia entre autoconsciência e vida

Na transição da consciência em autoconsciência, Hegel aproxima a negatividade descoberta nesta ao que denomina “infinitude da vida”. Ele a define como uma “essência simples” (...) que onipresente não é perturbada nem interrompida por nenhuma diferença, mas que *antes é todas as diferenças como também seu Ser-suprassumido*” (*PhG* §162, itálicos meus). Interessam-me ao menos dois aspectos dessa transição. Percebamos primeiro como Hegel soluciona oposições não exatamente refutando a diferença que as constitui, mas dando outro destino a elas. Com a suprassunção das diferenças hipostasiadas ao exterior pela consciência enquanto momentos seus, ela não somente internaliza uma cisão – ela também a mostra como falsa. Diferenças que anteriormente se colocavam como inconciliáveis, e ao mesmo tempo requeriam uma da outra que servissem de padrão de medida para seu saber, mostram-se agora em sua verdade, a saber, como negativamente determinadas.

Já vimos que a dialética busca fluidificar as “determinações fixadas pelo entendimento” (*E* §389, *Z*). Mas ainda não é claro por que Hegel faz isso recorrendo à “essência simples da vida”. Mais decisivo, esse segundo aspecto mostra que a capacidade para abarcar em si diferenciações, que qualifica a consciência como autoconsciência, já se encontraria presente no modo como seres vivos se auto-organizam em geral (*E* §352). Ele chega mesmo a dizer que, ao observar a natureza orgânica, a autoconsciência já observa sua essência, pois seria constituída “de igual maneira” aos demais organismos (*PhG* §258).

Torna-se mais evidente como crítica gramatical e diagnóstico de patologias sociais se entretecem, aqui. Se a vida é “infinitude simples”, isto é, “diferença enquanto interior ou como diferença em si mesma” (*PhG* §161), é porque fornece à consciência um modo de autorrelação que está em desacordo com os dualismos até então enfrentados. Organismos seriam o único tipo de “objeto” que viabilizaria à consciência fazer a experiência de um ser cuja constituição internaliza suas diferenças porque, como já havia percebido Kant, eles são radicalmente insubmissos à normatividade conceitual do entendimento.¹⁴ Organismos operam, antes, segundo uma normatividade imanentemente determinada; uma normatividade cujos procedimentos de regulação e regimes de causalidade guiam-se sempre por critérios autoconstitutivos.¹⁵ Haveria na vida, ainda que de modo irreflexivo, certa normatividade que albergaria em sua universalidade às diferenciações imanentes de seus singulares (*PhG* §176; cf. *E* §367). Essa não é uma informação à toa se lembramos, por exemplo, que assumir tais diferenciações como imanentemente constitutivas será exatamente o critério pelo qual Hegel julgará uma forma de vida enquanto livre:

O direito da *particularidade* do sujeito (...) o direito da liberdade subjetiva constitui o ponto de inflexão e o ponto central da diferença entre a Antiguidade e a época moderna (...) Esse princípio da particularidade é, então, sem dúvida, um momento de oposição e é, inicialmente, ao menos tão idêntico ao universal quanto diferente dele. Mas a reflexão abstrata fixa esse momento na diferença e na sua contraposição com o universal e produz assim uma maneira de ver a moralidade segundo a qual ela apenas pode se perpetuar como enquanto combate hostil contra a satisfação própria, – a exigência de fazer com aversão o que ordena a obrigação (*PR* §124, *Z*).

Aqui, Hegel explicita a assunção deste tensionamento entre singular e universal enquanto “ponto central da diferença” entre eticidades antiga e moderna. Caso levemos a sério

¹⁴ “Pois esse conceito [de organismos como *Selbstzwecke*] conduz a razão a uma ordem de coisas inteiramente distinta de um mero mecanismo da natureza [cujas leis universais o entendimento conceitual]” (*KU* §66:377). Ginsborg (2015) defende que já na *KU* a teleologia interna do organismo fornece um modelo de normatividade distinto daquele encontrado na *KrV*. Aquela seria inicialmente distinta desta por ser tão somente reguladora, ou seja, não ascender às operações mais elevadas da razão e, portanto, não constituir conhecimento propriamente dito. Sem entrar nos meandros dessa interpretação, ao menos para o caso de Kant, aponto como decisivo o fato de que, sejam ou não duas normatividades, estas as compreende como exclusivas à cognição humana. Assumir que essa normatividade seja de fato constitutiva à vida (e à autoconsciência) é o que Ng (2020) e Bernstein (2023) veem na interpretação hegeliana da teleologia interna: “The living creature (...) always bears within itself an other, but can endure this contradiction (...). But life is also the resolving of this contradiction; and it is in this that the speculative consists: it is only for Understanding that the contradiction is unresolved. Life, therefore, can be grasped only speculatively; for it is precisely in life that the speculative has an existence. The perpetual action of life is thus Absolute Idealism; it becomes an other which, however, is always sublated” (*E* §337, *Z*).

¹⁵ “É somente como ser que se autoreproduz, e não enquanto mero ser, [*nicht als Seiendes*], que o ser vivo é e se preserva em si; ele somente é ao produzir a si mesmo, e ao ser o fim [*Zweck*] antecedente que em si é somente resultado” (*E* § 352, cf. *KU* §65:374)

que seja somente relacionando-se a um objeto vivo que a autoconsciência encontra satisfação, isto é, somente num encontro com um outro que lhe propicie um modo de relação capaz de comportar sua negatividade constitutiva, somos forçados a assumir que a vida fornece a gramática àquilo que Hegel concebe como eticidade efetiva. A infinitude do *Geist* não se departa da vida; ela antes encontra nesta a primeira atualização de sua normatividade.¹⁶

Chegamos aqui a uma informação decisiva. Dignificar a vida enquanto primeira atualização da Ideia – que para Hegel seria outro nome para liberdade – em nada se assemelha ao tipo de “naturalismo” diagnosticado na *KrV*, por exemplo.¹⁷ Isso porque uma normatividade vital visa realizar seus universais através de singularidades concretas, e não por subsunções conceituais. No caso de animais não-humanos, essa normatividade ainda se encontraria implícita, através de uma “unidade simples com a singularidade do sujeito cuja substância concreta o é” (*E* §367). Com a emergência da autoconsciência, no entanto, essa unidade se torna reflexiva: uma “unidade universal que contém todos esses momentos como suprassumidos”, uma consciência “para a qual a vida é como esta unidade” (*PhG* §173).¹⁸

Notemos como dizer que a vida fornece, de forma irreflexiva, a normatividade que se refletirá no espírito é também dizer que as contradições performativas duma gramática dualista bloqueiam a liberdade porque desconhecem seu verdadeiro movimento. A tarefa reflexiva do espírito passa a ser dignificar aquelas singularidades como constitutivas do universal que as organiza, dar expressão social à diversificação que organicamente as diferencia, e não estancar sua fluidez sob conceitos que as subsumam (*PhG* §594). O expediente terapêutico de Hegel

¹⁶ “Life is not the cause of spirit, but its first actuality” (NG, **Hegel’s concept of life**, pp. 13-4). Essa interpretação vai de encontro à de autores como Pippin e Brandom: “[Estes] affirm self-consciousness’s beginning in life while stripping life of any positive explanatory force in the theoretical and practical activities of self-determining reason. Spirit fundamentally leaves nature behind in the course of its self-determination, and while life can be seen as a cause of spirit, nothing about life has normative authority for spirit (...)” (idem).

¹⁷ Quer dizer: um naturalismo redutível à totalidade de proposições das ciências naturais (*E* §337; §360, A). Na *KrV*, Kant explica a incompatibilidade dessa normatividade orgânica à do entendimento, como totalidade dos fenômenos (B 873), porque esta desconheceria contingências (B 232). Em contrapartida: “(...) quando, por exemplo, mencionamos a estrutura dum pássaro (...) dizemos que tudo isso é contingente no mais alto grau (...) ou seja, dizemos que a natureza, considerada como mero mecanismo, poderia ter-se estruturado de mil outras maneiras sem esbarrar justamente na unidade segundo tal princípio [da teleologia interna], e que, portanto, é somente fora do conceito da natureza, não nele, que podemos esperar encontrar algum fundamento a priori para essa unidade” (*KU* §61:360). Porque partilha dessa definição mecânica de natureza, Brandom (**Between saying and doing**, p. 2), toma Hegel por um anti-naturalista. Como Bernstein (**Torture and dignity**, pp. 196-7) percebe, isso faz com que, mesmo quando Brandom (2019) reconhece o fundamento orgânico de práticas espirituais de reconhecimento, ele veja na passagem da vida à autoconsciência um “salto”, de um polo não-normativo a um normativo, ao invés duma transformação imanente a uma “mesma” normatividade.

¹⁸ Khurana (2023) explora as diferenças de uma relação reflexiva ou irreflexiva entre singular e universal através do processo do gênero.

opõe ao dualismo uma normatividade vital cuja gramática seria capaz de fornecer modos de relação social que se realizam *através* – e não apesar – das singularidades que a concretizam.

Tal esforço se mostra presente na resolução encontrada para a experiência-limítrofe com a morte. De modo decisivo, o argumento de Hegel acerca do sacrifício formativo da autoconsciência, na *PhG*, depende da suprassunção de duas asserções: 1) “Só mediante o pôr a vida em risco, a liberdade se comprova” (§187) e 2) “(...)para a autoconsciência a vida é tão essencial quanto a pura autoconsciência” (§189). O modo como Hegel dissolve a oposição entre elas indica a função constitutiva da vida para o reconhecimento:

A self-consciousness is for another self-consciousness (universality), and each is immersed in corporeity and is sensuous. *Through such immersion in particularity they are distinguished from each other.* The mediation is a process of the relation of two self-consciousnesses that exist for each other as immediate, and that do not yet recognize each other (...) In immediacy I am directed towards the suspension of my immediacy, not directly, but indirectly, through going after the death of the other. But at the same time I place my own life in jeopardy. *I cannot will to give up my own life because it is my life, my body.* Rather the negation of immediacy is something alien, an other opposed to me, and a process of being compelled (...) The negation, placing oneself in danger, carried out to the end, is death. However, life, wherein freedom is supposed to show and prove itself, is also entitled to recognition. Freedom is supposed to have a determinate existence, that is, freedom is supposed to be recognized. *But for recognition life itself is required; the one element is just as essential as the other (VPG, pp. 188-9, itálicos meus).*

A pureza da autoconsciência mostra-se, aqui, tão ilusória quanto sua liberdade. Hegel concilia vida e reconhecimento apontando que todo universal que se oponha àquela deve ser superado porque abstrato. Diante da nulidade duma negatividade pura, que venha ao preço de sua própria vida, a autoconsciência apreende a necessidade em delinear sua libertação *desde* a vida. Assumir que tanto a liberdade quanto a vida lhe são essenciais força a autoconsciência a, para se afirmar, conjugá-las: seu esforço é o de modular a vida para que sua liberdade seja efetiva, e não de afirmação soberana diante do outro.

A experiência-limítrofe com a morte encontra sua verdade na reconciliação estrutural entre o tipo de reconhecimento ao qual a autoconsciência almeja e a sua condição orgânica. Esse movimento acontece ao menos duas vezes na *PhG*: primeiro na Dialética do Senhor e do Escravo, depois no Terror. Em ambos os casos vemos como, diante da afirmação intransigente da morte, a consciência não rechaça a vida. Rechaçá-la significaria abdicar da existência concreta que constitui sua liberdade. Ao invés, porque a autoconsciência faz a experiência de reconhecer a si mesma *enquanto* vida, sua tarefa passa a ser encontrar uma maneira de conjugar

socialmente práticas de reconhecimento que estejam em sintonia com sua “existência determinada” como organismo. Pois sacrificá-la só pode vir, ao menos de forma efetiva, com sua transformação numa “vida outra” (*PhG* §173).¹⁹ Vida na qual minha liberdade não esteja cindida com minha atualidade, vida na qual minhas exigências sociais de liberdade não se oponham à normatividade orgânica que nos constitui.

Mais do que melancolizá-la diante de sua finitude orgânica, como ocorre com a “consciência infeliz”, a internalização do risco da morte deve ser suprassumido numa forma de vida que albergue em si a negatividade de sua experiência como formativa *da vida*. Porque depende do estabelecimento de acordos sociais acerca da objetividade de quais critérios serão ou não considerados formativos, escrever tal gramática significa devir espírito.²⁰ Que aquele seja “a verdade da natureza”, portanto, deve ser lido como reflexividade dos procedimentos normativos imanentes a esta. Sua *Bildung* buscaria fazer a experiência daquilo que na vida se encontra apenas como “quietude inquieta” (*PhG* §169). Isto é: se levarmos a sério que a vida fornece à consciência a primeira experiência de fluidificação dos dualismos que a enredava em contradição, sua realização em espírito deve ser lida como momento de explicitação duma normatividade que desconhece cisões rígidas e que já atuava na diversificação contingencial de seus organismos singulares.

Antes de “superá-la”, escrever o *Geist* como “retorno da natureza” indica que este é mais bem apreendido como forma de vida na qual a socialidade da razão se sintoniza com sua normatividade vital (*E* §381). O espírito seria mais racional lá onde se reconhece a si mesmo na fluidificação infinita da natureza. Friso a qualificação reflexiva desse reconhecimento, já que falar em continuidade não significa falar em espelhamento. Hegel é claro quanto às limitações do ciclo da vida. Não à toa ele o descreve como uma “má infinitude”. Se julgo legítimo falarmos em continuidade, no entanto, seria porque, a rigor, *socius* e *bios* pertenceriam a um mesmo regime de normatividade. A normatividade do espírito surge com transformação reflexiva – via *Aufhebung* – da normatividade que já está em jogo, de modo irrefletido, nos demais organismos.

¹⁹ Bernstein (*Torture and dignity*, p. 197) argumenta que, por tratar a vida como dado “meramente natural”, passível de sacrifício em nome de compromissos normativos, Brandom acaba caindo numa forma de consciência infeliz. Este seria incapaz de “integrar autoconsciência e vida, de modo a tornar a autoconsciência uma formação do vivo”. No limite, porque incapaz de apreender a irredutibilidade normativa de organismos às leis causais da natureza, o modelo brandomiano de normatividade aproxima-se do dualismo kantiano no que se refere à reificação da corporeidade.

²⁰ “(...) não é a vida que se atemoriza ante a morte e se conserva intacta da devastação, mas é a vida que suporta a morte e nela se conserva, que é a vida do espírito (...) o espírito só é essa potência enquanto encara diretamente o negativo e se demora junto dele. Esse se demorar é o poder mágico que converte o negativo em ser” (*PhG* §32).

Chamemos de livre, assim, uma forma de vida na qual a rejeição intransigente do corpo, que acabaria por anular a liberdade da autoconsciência, mostra-se em sua absurdidade; uma socialidade na qual cindir reconhecimento e vida seja sintaticamente desclassificado como produtora de sofrimento. A tarefa da crítica gramatical passa agora a ser, antes de mais, libertar a vida *desde* a vida: libertá-la da “imagem” dualista que a indispõe, e não se libertar dela.²¹ Khurana frisa como a *Sittlichkeit* – que traduzo aqui ora como “eticidade”, ora como “forma de vida” – deve ser lida no sentido forte de dar forma à vida, e não como analogia.²² Entre a vida e a autoconsciência haveria antes uma homologia, isto é: estruturas de funcionamento similar e que compartilham uma mesma gênese. Pois será na vida que primeiro se afigurarão um universal que se efetiva através de seus singulares; será encontrando-nos com ela que primeiro conheceremos uma necessidade que se reconheça em suas contingências.

Liberta-se a vida do dualismo quando a experiência das contradições no interior de uma forma de vida suscita transformações não só em nossa sintaxe filosófica, mas no modo como desejamos, isto é: no modo como reconhecemos e somos reconhecidos, mas também como afetamos e somos afetados. Essa seria uma maneira renovada de lembrar um velho preceito hegeliano, ao qual acredito o autor tenha se mantido fiel ao longo de sua obra: ao escrever filosofia, trata-se sempre de “pensar a pura vida” (*GC*, p. 370). Filosofar como quem pensa a pura vida, por sua vez, atualiza a definição de filosofia como “apreensão do seu tempo em pensamento” (*PR*, p. 43).

Se estou certo ao interpretar a dialética como crítica gramatical, essas duas definições do exercício filosófico não estão em oposição. Lê-las em conjunto mostra como o diagnóstico de nosso tempo deve se atentar, antes de mais, ao modo como cada normatividade social gramaticiza a vida. Se a dialética é o esforço de dissolver demarcações rígidas entre momentos conceituais, revelando-os diferencialmente codependentes, fazer filosofia como quem pensa a vida seria a maneira que Hegel encontra para fazer jus à atividade que efetivamente governa –

²¹ O que fica claro se levamos a sério que: “(...) the fundamental essence of spirit is freedom. This is freedom from and in the natural. Freedom must not be conceived as arbitrariness but as lawful freedom” (*VPG*, p. 71).

²² “In describing the reality of the ethical realm as a form of *life*, Hegel is drawing on the formal conception of the living that he has developed, in different ways, in his logic, his philosophy of nature, and his philosophy of spirit. In very general terms, this implies that the ethical (i) involves an immediate form of unity of concept and reality, soul and body; it (ii) is characterized by a self-organizing unity such that the parts and whole of this life are reciprocally cause and effect of each other; it (iii) realizes itself by means of a threefold process of self-constitution (inner process, outer process, genus process); and its (iv) vitality depends on its capacity to bear its own contradiction within itself and to exist as the negativity of itself”. (KHURANA, Thomas. Introduction. In: CHRIST, J. & HONNETH, A. (orgs.). *Zweite Natur. Stuttgarter Hegel-Kongress 2017*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, p. 287n2, 2022).

ou deveria governar – nossas instituições sociais. Já que a razão desconhece separações rígidas entre seus regimes teóricos e práticos, liberta-se a vida quando a totalidade de nossa agência se renova, reconhecendo-se efetivamente em sua condição orgânica e corporificada.²³ Pensar a pura vida implica em trazer à tona a infinitude cujas categorias do entendimento teriam represso em representações, colocando-as em movimento. O critério a partir do qual uma forma de vida poderia ser julgada “patológica”, assim, passa a ser: em que medida as normas dessa sociedade enrijecem a vida, em que medida são uma violência contra si mesma?²⁴

3. Os fracassos da história

Mostrei acima que, porque figuras da consciência são sempre figuras dos critérios normativos que uma comunidade humana usa para fixar e mediatizar relações entre sujeitos, contradições não se encontrariam somente num plano “ideal” ou “transcendente”, mas adquiririam objetividade por meio de nossas práticas sociais, mesmo ao preço de suas “contradições” gerarem sofrimento.

Hegel, contudo, acreditara ter encontrado uma lógica necessária pela qual tais contradições seriam resolvidas. Mesmo que seu caminho se confundisse ao do desespero (*PhG* §78), a insuficiência de critérios para sua autocertificação eventualmente guiaria a consciência à saída da “condição anfíbia” que vimos na seção 1. Escapara-lhe que o fato de uma forma de vida normatizar-se somente ao gerar sofrimento não é suficiente para que ela colapse. Será a denúncia da impossibilidade de ter levado esse projeto a cabo que guiará Adorno, por exemplo, a dizer que “nenhuma das reconciliações sustentadas pelo idealismo absoluto (...), desde a reconciliação lógica até a histórico-política, se mostrou válida” (*ND*, p. 14).

Veremos nas próximas seções como Adorno busca avançar a crítica gramatical iniciada por Hegel, ressaltando aquilo que ela teria de mais relevante para seu movimento, a saber, a

²³ A formação da alma na *Antropologia* nos mostra a corporeidade como momento de singularização do *Geist*. Como Hegel afirma no §48 da *PR*: “Na medida em que eu vivo, minha alma e meu corpo não estão separados, este é o ser-aí da liberdade”. Também na *Lógica* se reitera a corporeidade como primeira atualidade do espírito (NG, **Hegel’s concept of life**, seção 7.4). Por sua vez, a seção dedicada à consciência infeliz, na *PhG*, poderia ser lida como defesa da corporeidade do espírito por uma via negativa.

²⁴ Hegel recorre em diversos momentos às noções de morte ou de mortificação para diagnosticar as contradições de formas de vida patológicas. Khurana (2022) explora essa intuição através da *PR*, mostrando suas consequências para o pensamento político de Hegel; Ng (2020), através da *Lógica*, com maior enfoque em sua metafísica e teoria do conhecimento.

negatividade.²⁵ Dentre os avanços conquistados por Adorno, ressalto como particularmente importante para o meu argumento o modo como o autor capta a atualização performativa daquele dualismo na constituição da experiência corporificada moderna. Se Hegel percebe a subjetivação da sujeição heteronômica como verdade da autonomia formal da consciência, Adorno percebe a dominação da natureza como verdade da história enquanto palco do *Geist*.

Sugiro com isso que o programa filosófico da *DA* possa ser lido como a tentativa (pós)hegeliana de fazer a experiência do sofrimento moderno, revelando-o enquanto contradição social. Se acompanhamos a genealogia que seus autores fazem do modo como a gramática dualista performa na modernidade, veremos que o sofrimento por ela suscitado advém da introjeção, na experiência corporificada, duma subjetividade que se afirma através da dominação reificada da natureza. Esse será o fio pelo qual os pares história-natureza e mente-corpo se entretecerão no argumento de Adorno, intensificando a crítica hegeliana com as patologias sociais duma forma de vida regida pelo entendimento.

Será a sensibilidade em perceber como o problema da comunidade entre mente e corpo só pode fazer sentido caso o da entre história e natureza também faça, que permitirá a Adorno afirmar que: “everything about history that, from the beginning, has been ultimately, sorrowful, unsuccessful, is expressed in a face – or rather in a death’s head” (*IN*, p. 120). Em certa medida, seria o caso de avaliar que o crânio só emerge para nós, só se torna visível, lá onde a história fracassa. Em contrapartida, poderíamos dizer que uma face se torna um crânio somente quando toda sua naturalidade recalcada recrudesce; o que seria uma outra maneira de falar do soterramento de sua historicidade. A emergência da natureza seria contemporânea ao ocaso da história, enquanto o processo civilizatório quer-se como intensificação das determinações rostificadas do sujeito. A história se inicia lá onde o crânio desaparece para dar lugar à face de um Eu, que precisa negá-lo para se afirmar.

Com isso Adorno chama nossa atenção para o movimento imanente em que história e natureza se determinam negativamente. Propor que a transição da face em caveira condense os fracassos da história nos mostra seu entretecimento à natureza como realizado não somente nalgum nível social de normatividade institucional, como apartada do espírito subjetivo. Adorno aponta que os fracassos da história são fracassos em apreender a constituição plástica da organicidade humana; os fracassos da história, que transformam faces em caveiras, são a

²⁵ Não vejo como legítimas, portanto, críticas como as de Pippin (2005), que descrevem a dialética negativa como mera “amputação da dialética”. Para uma defesa dessa continuidade, ver Safatle (2017) e Bernstein (2017).

verdade duma gramática que transforma toda a natureza em objeto reificado propício à dominação. Daí que “com o autorrebaixamento do homem ao corpus, a natureza se vinga do fato que o homem a rebaixou a um objeto de dominação, de matéria bruta” (*DA*, p. 191).

Entendo tal “vingança da natureza” como a maneira de Adorno insistir na concomitância entre conceituar uma teoria da agência corporificada e liquidar o mal-entendido gramatical que inicialmente permitiu separar natureza e história. Trata-se de perceber como o bloqueio nas condições sociais para a realização da liberdade não podem ser pensados enquanto mero déficit de “normatividade”, se por normatividade entendemos um regime de regras ontologicamente distinto ao da vida. Como se fosse o caso melhor esclarecer nossos procedimentos inferenciais para dar conta de objetos naturais. O bloqueio à liberdade social seria antes um bloqueio em dar corpo a uma gramática que desconheça dicotomias rígidas entre normatividades social e natural, entre infinitudes espiritual e vital. Déficits de normatividade mostram-se, agora, como déficits de *bios*.²⁶ Ou seja: modelos de normatividade que se departam da infinitude da vida, seja através de naturalismos redutíveis à máquina transcendental do entendimento, seja de hipostasias metafísicas duma natureza imediata. Ambos os caminhos perderiam de vista aquilo que a dialética desvela como mais decisivo para uma normatividade vital, a saber: sua capacidade de fluidificação ou sua irredutibilidade a gramáticas estanques.

Mais do que mera metáfora, a passagem da face à “cabeça do morto” aponta a motivação de Adorno em buscar uma nova gramática para compreender a relação entre história e natureza. Motivação essa que vai ao encontro do que, alguns anos mais tarde, o autor dirá sobre a história do corpo como “história subterrânea da civilização” (*DA*, p. 190). Se me foi possível dizer acima que Hegel projeta a *PhG* enquanto autobiografia ficcional das realizações da consciência moderna, o intuito duma teoria crítica da sociedade seria apresentar algo como uma contra-história de tal processo formativo, isto é: apresentar como “a libertação do indivíduo europeu realiza-se em ligação com uma transformação geral da cultura, que aprofundava cada vez mais a divisão, à medida que diminuía a coerção física exercida de fora” (*DA*, p. 191). No fato de que as cisões dualistas puderam se intensificar, sem que para isso a coerção física fosse necessária, vejo a possibilidade duma forma de vida se normatizar sem para isso aniquilar suas tradições.

²⁶ Explorarei esse déficit em outra investigação.

Ao invés de aniquilá-las, Adorno aponta a intensificação dessas contradições performativas como verdade do processo civilizatório ocidental: aquela divisão se aprofundou não porque haja algo como suas promessas de dualismo ontológico, e sim porque soube mobilizar afetivamente nosso desejo à imagem de seu poder. A “imagem” da qual éramos cativos “residia em nossa linguagem” (*PI* §115). Sua efetividade deve-se mais ao fato de permear nossa forma de vida, ou seja, de modular afetivamente o modo como nos engajamos normativamente, de alguma necessidade transcendente de adequação ideal à realidade. Aquilo ao qual nos acostumamos a conjugar como liberdade asseveraria, antes, nossa sujeição.²⁷

4. Uma nova gramática para o corpo

Com sua “história subterrânea”, Adorno percebe que tal sujeição se atualiza sobretudo modulando o modo como nossa agência corporificada se dá. O corpo se torna *locus* privilegiado no qual as contradições performativas da modernidade se atualizam na vida concreta dos sujeitos. Embora o sofrimento social não mais depende da coerção, isso não elimina sua materialização somática. Mais do que eliminá-la, mostrarei agora como aquela gramática dualista se fixa em nossa forma de vida modulando a corporeidade aos moldes de uma (falsa) liberdade que a mortifica. Mortificar, como mostrarei ao final, será a maneira de homogeneizar a contingência e singularidade imanentes à normatividade vital do organismo humano.

Quando vemos a maneira como Hegel se refere ao corpo, por exemplo, não seria difícil encontrar similaridades ao expediente dialético herdado por Adorno para se referir à dicotomia história-natureza: “Uma questão conexa com isso [com a questão da relação entre espírito e matéria] é a da comunidade da alma e do corpo. Essa comunidade era admitida como fato, e tratava-se apenas de como se havia de concebê-la” (*E* §389). Ao dizer que aquela “comunidade” só poderia ser concebida como mero fato, Hegel frisa que ela era assumida como fundamento

²⁷ “O que as pessoas aceitam como justificativa mostra o modo como vivem e pensam” (*PI* §335). O antifundacionismo desse trecho faz jus ao esforço de autocertificação pelo qual passa o espírito até sua realização em absoluto. A ideia de que nossas justificativas encontram fundamento no modo como pensamos e vivemos deve ser complementada com o fato de que, para Wittgenstein, assim como para Hegel, nossas práticas normativas estão permeadas por certa dimensão afetiva. Isso fica claro no modo como, no *Da Certeza*, as certezas fulcrais que sustentarão nossas trocas epistêmica, são introjetadas por relações de confiança, autoridade, influência. Algo similar ocorre com Hegel (*PR* §268) quando percebemos que práticas se normatizam como éticas, afigurando uma *Sittlichkeit*, ao permear esferas da afetividade (amor, confiança, solidariedade). Ver CAMPOLLO, F. **Die Natur der Sittlichkeit: Grundlagen einer Theorie der Institutionen nach Hegel**. Transcript, 2015.

dogmático, isto é: da mesma forma que hipostasiamos como ponte de partida para nossa investigação o corpo e a alma como determinações independentes, assumimos a necessidade que eles de algum modo se relacionem.

Nas tentativas de justificar tal “comunidade”, no entanto, nossos pressupostos entram em contradição com o “padrão de medida” (*PhG* §85) que usamos; a “(...) resposta habitual que tal comunidade é um mistério inconcebível” (*E* §389). Por ser ao mesmo tempo assumida como necessária e injustificável desde um ponto de vista epistêmico, o dualismo gramatical nos faz apelar para um termo exterior que relacione corpo e mente: o rigor filosófico se torna refém dum recurso à *la deus ex machina*. O argumento se torna particularmente interessante por conseguir reunir autores tão díspares, como Descartes e Espinosa, e o comentado, mas não nomeado, Kant. Que Hegel também tenha o idealismo transcendental deste em mente, todavia, fica evidente quando avaliamos um trecho como este:

Se alma e corpo são absolutamente opostos um ao outro, como afirma a consciência de entendimento, nenhuma comunidade entre os dois é possível. Ora a velha metafísica reconhecia essa comunidade como um fato inegável; por isso se questionava como podia ser resolvida a contradição de que seres absolutamente autônomos, essentes-para-si, estivessem contudo em unidade um com o outro (*E* §389, Z).

Mas como seria possível que dois programas antagônicos errem acerca de um mesmo problema? Aplicar aquele expediente gramatical do início nos ajuda a entender a “solução” dada por Hegel ao problema da comunidade entre alma e corpo. Ao seu modo característico, Hegel ressalta como ambos os lados do que se apresentam como programas filosóficos radicalmente opostos, a “velha metafísica” e a “consciência do entendimento”, falham em dar conta do mesmo problema. Por um lado, a via dogmática dos metafísicos assume a relação entre alma e corpo sem base argumentativa clara, apelando ao invés a recursos transcendentais. Por outro, recorrendo à adequação inexplicável entre fenômenos e coisa-em-si, a via crítica de Kant tampouco consegue se desvencilhar dum núcleo epistêmico irreduzível à razão.

Em referência ao erro comum em que ambos recaem, ele dirá o seguinte: “Em tal exposição da questão, sua resposta era impossível. Mas justamente essa exposição deve ser conhecida como inadmissível (...) Aquele ponto de vista da separação (...) não pode ser considerado como um ponto de vista último, absolutamente verdadeiro” (*E* §389, Z). Fica claro como Hegel não se propõe demonstrar a comunidade entre alma e corpo – mas não porque ele seja partidário

da ideia de que eles sejam imiscíveis.²⁸ Ele não o faz porque responder à pergunta significa aceitar os pressupostos discursivos sobre os quais ela fora formulada. Quando Hegel diz que “sua resposta era impossível” caso aceitemos a formulação da pergunta como legítima, devemos entender tal impossibilidade no seu sentido mais forte, ou seja: no sentido de que sua impossibilidade se deve às próprias condições de articulação da experiência, e não ao fato de ainda não termos a explorado suficientemente. Só há pergunta, e a conseqüente impossibilidade de respondê-la justificadamente, porque antes se pressupõe um fundacionismo dualista.

Quando vemos as conseqüências desse fundacionismo na oposição história-natureza, contudo, o próprio vocabulário de Hegel, cuja dívida com Kant o mantém cativo à linguagem moderna, o trai. Mesmo quando afirma que o espírito só pode se tornar “a verdade” da natureza caso ela seja *aufgehoben* – e não meramente “superada” – em história, a manutenção dessa oposição não passará pela mesma dissolução gramatical que a entre mente-corpo. Mas se “o espírito tem para nós a natureza por sua pressuposição, da qual ele é a verdade”, não seria devido a alguma injeção de transcendência através da qual “despertaríamos” da materialidade imóvel da natureza. Já vimos acima que não há, com a efetivação do espírito, nenhuma forma de salto a outro regime normativo.²⁹ Eis aí o ponto onde podemos situar a crítica (hegeliana) de Adorno a Hegel:³⁰ este não teria levado sua crítica gramatical ao dualismo longe o suficiente, ulteriormente traindo o plano vivo de imanência proposto em sua filosofia.

Assumir algo como uma normatividade, ao mesmo tempo, entremeada por práticas sociais e em continuidade com processos vitais permite dissolver o dualismo tácito que o conceito de *Geist*, imputado por sua identificação à “história”, esconde com o de “natureza”. Seria o caso de ver em trechos que afirmem a história como superação da natureza³¹ a insuficiência para levar a cabo a imaginação gramatical pela qual “a pura vida” seria pensada. É preciso lê-los

²⁸ Hegel não deixa dúvidas quanto ao fato de corpo e alma serem ambos momentos de um mesmo estágio do espírito; se entendemos que, assim como o próprio corpo seria um “momento” da alma, enquanto estágio do espírito, a alma tampouco é uma “coisa”, como mostra Novakovic (2017).

²⁹ Pippin dirá: “(...) para Hegel, o ‘reino de *das Geistige*’ é a ‘ordem normativa’, e agora é bem conhecido e bastante estimado que conceber o dualismo moderno central não como uma questão metafísica sobre natureza e liberdade (...), mas como uma questão ‘lógica’ ou categórica sobre o natural e o normativo, ou sobre o espaço de causas e o espaço de razões, catapultou Hegel de volta à cena contemporânea mundial de uma maneira excitante” (PIPPIN, R. The ‘Logic of Experience’ as ‘Absolute Knowing’ in Hegel’s *Phenomenology of Spirit*. In: MOYAR, D. & QUANTE, M. (orgs.). **Hegel’s *Phenomenology of Spirit*: A critical guide**. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2008, p. 224). Posições como as de Pippin e Brandom são insatisfatórias pois reduzem a lógica especulativa à realização das promessas normativas da *KrV*, salvaguardando a distinção entre “o natural e o normativo”, o conceituado e o conceitual. Bernstein (2023) os chama de “hegelianos kantianos” por conservarem algo do dualismo transcendental ao qual a dialética visava superar.

³⁰ Ver Bernstein (2017).

³¹ Por exemplo em *VWG*, p. 108-9; *Ä*, pp. 28-9.

como recordações de um cárcere do qual ainda estamos por nos libertar por completo. Pois se a *Aufhebung* da natureza em espírito não a anula, e sim a transforma reflexivamente, como justificar a manutenção de sua oposição rígida à história?

Dada esta revisão do problema, o ponto de partida ele mesmo deve ser revisto. Estabelecemos que a visão do mundo como natureza e espírito ou espírito e história, uma tradição posta pelo idealismo subjetivista, deve ser suprassumida e deve ceder seu lugar a uma formulação que alcance por si mesma a unidade concreta entre natureza e história (*IN*, pp. 111-124, itálicos meus).

Quando Adorno incita à suprassunção da dicotomia entre natureza e história, sua “unidade concreta” não deve recair nem na subsunção daquela pela história, nem desta pela natureza. Em consonância à intuição hegeliana de que a transformação nos nossos modos de conhecer alterará tanto a consciência quanto seu objeto, a suprassunção do dualismo em história natural só pode emergir, em certa medida, pela dissolução concomitante da história e da natureza. Mais do que historicizar a natureza ou naturalizar a história, conclamando um polo ou outro como vencedor desse embate, o surgimento da história natural deve acompanhar uma nova gramática pela qual avaliamos nossos procedimentos de liberdade e racionalidade. A história natural deve emergir como operador sintático através do qual o modo dualista de apreender e produzir normativamente uma vida falsa se dissolve.

5. *Dissolver a natureza, reencontrar a infinitude da vida*

Vimos acima que a *Aufhebung* do par história-natureza em história natural produz sua verdade pela dissolução duma gramática em que processos de causalidade e normatividade podem ser mutilados entre tais polos independentes: a verdade da história natural está na dissolução de ambas. Dissolução cuja força se dá pela abertura sintática à estruturação duma forma de vida onde a agência autoconsciente já não se encontra apartada de seu elemento vivo.

Será como consequência desse gesto “negativo” de fluidificação duma vida enrijecida que Adorno poderá dizer que: “O perigo que ameaça a prática dominante e suas alternativas inevitáveis não é a natureza [1] — a natureza [1], muito ao contrário, coincide com ela —, mas sim o fato de recordar a natureza [2]” (*DA*, p. 209). De aparência inicialmente críptica, esse trecho da *DA* condensa um importante – e talvez raro – momento propositivo do livro. Dedicarei esta seção a destrinchá-lo. Para isso, analisarei em separado o que entendo por serem dois sentidos distintos para “natureza” empregados pelos autores, com os quais eles jogam ao longo de todo o livro, e que estão condensados nesse trecho.

Na primeira parte da proposição, “natureza” é usado em seu sentido moderno usual. Esse é o sentido ao qual Hegel se refere como “pressuposição do espírito” (*E* §381): ele indica a presença dum regime imediato de objetividade, do qual o sujeito cognoscente precisaria se apropriar (*ergreifen*) para tornar conceito (*Begriff*). Conceituar (*begreifen*) a natureza, aqui, concomita à “prática dominante” porque marca um gesto de subsunção dos particulares à gramática normativa do universal. Toda conceituação, Adorno quer nos alertar, conjuga-se com o gesto de dominação (*Beherrschung*) porque esteriliza os singulares à formatação padronizada da representação (*Vorstellung*).

Se levamos a sério a informação de que a identidade (via subsunção) seria sempre violenta, a “natureza” [1] coincide aqui com a prática dominante (*beherrschende*) porque estaria puramente passiva diante da atividade possessiva (*besitzende*) da razão (*PhG* §245); a “natureza” [1] pode coincidir com a normatividade da prática dominante porque já se conceitua segundo uma gramática na qual aparece como contraponto a ela. Nada de perigoso pode ser gestado na natureza [1], assim, porque esta não possuiria a rigor nenhum critério imanente de normatividade. Resumida à representação, a natureza [1] se torna posse (*Besitz*) dum proprietário (*Besitzer*) que a posiciona (*stellt*) diante de si (*vor sich*). Ela [1] coincide com a prática dominante porque seu aparecimento estaria invariavelmente formatado segundo as normas representacionais de enquadre fornecidas por seu mestre (*Herr*).³²

A sutileza do argumento de Adorno, ao mesmo tempo que sua força, deve-se a perceber como, mesmo em sua relação de reificação do corpo, a modernidade não conseguiu deixar de nutrir um interesse ambivalente por ele. Com todo o fascínio que as salas de anatomia e os laboratórios comportamentais geraram, e com eles a aparente conquista da dimensão irreduzível da vida orgânica por meio de sua instrumentalização,³³ o sujeito moderno não pode aniquilar o corpo sem com isso aniquilar a si mesmo. Será essa ambivalência, o fascínio e repulsa gerados pela tipificação do elemento somático, que moverá a consciência infeliz do cidadão esclarecido

³² Amparo o jogo entre esses termos na crítica de Wittgenstein ao sujeito proprietário; ambos são momentos duma mesma contradição da gramática dualista (*PI* §398; Smith, 2002). A grande questão é que, embora seja um mal-entendido gramatical, essa contradição ainda assim performa. Seria possível ler nas regras desse jogo como as noções de representação mental, subsunção e dominação estão, em verdade, intimamente ligadas à emergência da forma-propriedade como regulador de experiências subjetivas, e não somente econômicas. Campello (2022) faz argumento similar ao analisar a crítica wittgensteiniana à linguagem privada.

³³ “O fato de que [os behavioristas] aplicam aos homens as mesmas fórmulas e resultados que eles, desencadeados, arrancam a animais indefesos em seus atroz laboratórios de fisiologia, confirma essa diferença de maneira refinada. A conclusão que tiram dos corpos mutilados dos animais não se ajusta ao animal em liberdade, mas ao homem atual” (*DA*, p. 201).

a ter de encontrar uma maneira de, ao mesmo tempo, silenciar e gerir o funcionamento de sua materialidade.

Tal assenhoreamento do corpo conjugar-se-ia com a modulação de seus modos de agir. Adorno a explica lançando mão da noção de *Körper*,³⁴ a qual usa em referência à mortificação do corpo. Para melhor entender o que está em jogo quando Adorno fala em “mortificação”, gostaria de retomar a transição face-caveira. Acredito que dela podemos extrair também um momento “alegórico” de verdade,³⁵ para além da dimensão concreta da barbárie como duplo da civilização. Se entendemos que a internalização do dualismo performa no modo como nossas práticas sociais estão organizadas, orientando normativamente nossas ações e delimitando os limites de nossa experiência de liberdade, dizer que o corpo só passa a fazer parte da história oficial da civilização “enquanto cadáver” passa também a ser uma maneira de mortificar a corporeidade concreta de cada sujeito singular.

Aqui, vale lembrar que crítica gramatical é também a maneira dialética de fazer diagnóstico de patologias sociais. Adorno lança mão da noção de corpo mortificado para se referir, sobretudo, à alienação da agência sob o capitalismo. De certo modo, trata-se de mostrar a sociedade capitalista como verdade do dualismo ontológico, como se pode derivar desse trecho:

O que há de não verdade ideológica na concepção da transcendência é a cisão de corpo e da alma, reflexo da divisão do trabalho. Ela conduz à idolatria da *res cogitans* enquanto princípio de dominação da natureza e à privação material que se dissiparia em um conceito de transcendência mais amplo que o da relação de culpa. A esperança, porém (...) mantém-se presa ao corpo transfigurado [*verklärten Leib*]. A metafísica não quer escutar nada sobre isso, não quer ter nada em comum com o elemento material (*ND*, pp. 331-2, trad. modificada).

Aos moldes do que se passa com a consciência infeliz, por um lado, a impossibilidade de livrar-se de sua materialidade se transmuta na introjeção de uma agência passiva, de um desejo que se almeja nulificado. Por outro, sempre se vivencia a cisão dualista já corporificada, isto é: enquanto transformação no modo como cada corpo age e deseja. Adorno aponta que a

³⁴ Para uma boa análise do par adorniano *Körper/Leib*, ver Lee, **Dialectics of the body**.

³⁵ Adorno emprega “alegoria” para condensar a transitoriedade lógica da história natural: “The basic quality of the transience of the earthly signifies nothing but just such a relationship between nature and history: all being or everything existing is to be grasped as the interweaving of historical and natural being. As transience all original-history is absolutely present. It is present in the form of ‘signification’. ‘Signification’ means that the elements of nature and history are not fused with each other, rather they break apart and interweave at the same time in such a fashion that the natural appears as a sign for history and history, where it seems to be most historical, appears as a sign for nature” (*IN*, p. 121). Ao contrário do “é” da ontologia, que hierarquiza particulares e universal, a identificação alegórica operaria de modo metonímico: seu “é” marca sempre uma transição entre negações determinadas, ressaltando a negatividade em que história e natureza se mesclam e diferenciam imanentemente.

elisão da singularidade na pragmática somática decorreria da divisão do trabalho, cuja ubiquação às demais esferas da vida faria com que a própria experiência de cisão se dê enquanto realização normativa da liberdade: ao invés de impulsionar seu aprimoramento, a teia inferencial que enoda nossas práticas sociais sob o capitalismo determina como livre a experiência de apropriação e gestão tipificada do corpo. Seu funcionamento “normal” performa desde uma norma que, de princípio, exclui sua efetividade singular, mas que não obstante necessita desta para se normatizar. Deseja-se como quem se vê reduzido à mera propriedade mental, age-se como quem se vê resumido a um objeto fungível entre outros quaisquer. Desejar não desejar, ainda assim, manifesta um desejo; agir como quem se quer passivo, ainda assim, manifesta uma ação.³⁶

Munidos dessa ambivalência imanente à reificação do corpo, voltemos ao trecho com que iniciei essa seção. Quando olhamos a segunda forma como Adorno e Horkheimer usam “natureza” [2], vemos uma breve alusão ao que poderia ser aquele “perigo”. Se se apropriar da natureza [1] seria uma forma de autocertificação da razão, a ameaça a tal prática advém da lembrança que também o sujeito esclarecido faz parte daquela; seu “conceito só é essa identidade enquanto é retornar da natureza” (*E* §381). De modo similar ao diagnóstico hegeliano da moralidade kantiana, cuja tentativa fracassada de autodeterminação acaba por desvelar a introjeção da heteronomia como verdade daquela figura de liberdade, a verdade do projeto de autocertificação moderno através da *Naturbeherrschung* mostra-se na introjeção da dominação por meio da reificação do corpo.

Ao lidar com a natureza [1] enquanto coisa a ser controlada, metrificada, manipulada, o sujeito esclarecido entra em contradição consigo – ele se encontra na exigência de cindir sua experiência entre a de um sujeito proprietário e a de um objeto a ser dominado devido à sua condição corporificada. Ser ao mesmo tempo objeto e sujeito, *Besitz e Besitzer, beherrscht e beherrschende* – a dominação da natureza enreda-se mutualmente na (auto)dominação.

Há de se ter em mente o movimento dialético que esse duplo uso para “natureza” enseja. O que torna o gesto de recordar a natureza [2] interessante, aqui, seria como tal autorreconhecimento emerge como motor de fluidificação daquela forma de vida: ao se perceber como parte da natureza [1], o sujeito encontra a transformação de sua relação com esta [2] a única via para a emancipação. A fluidificação dos pares pelos quais o dualismo se performa na modernidade

³⁶ “(...) embora a consciência renuncie na aparência à satisfação de seu sentimento-de-si, ela assim mesmo alcança a satisfação efetiva desse sentimento; pois ela foi desejo, trabalho e gozo, e como consciência ela quis, agiu e gozou” (*PhG* §222).

acontece como implosão do regime representacional da natureza [1], numa relação reificante com ela.³⁷ Adorno conjuga *socius e bios* num mesmo gesto: libertar a vida para a sua infinitude significa romper com as demarcações rígidas que a estancam num regime de previsibilidade (auto)possessiva. Pôr fim ao sofrimento de só conceber sua liberdade pela gestão reificada de sua vida orgânica, pelo silenciamento de sua dimensão desejante – eis aí o mais próximo que chegamos, na *DA*, dum programa para construir uma sociedade emancipada. Emancipar-se significa dissolver a natureza [1] em natureza [2]; encontrar na natureza uma gramática não-possessiva para conjugar com nossa singularidade.

Sufrimento, em contrapartida, significa desejado represado, vida mutilada, no sentido forte de uma razão que se departa da infinitude daquela. Recordar a natureza passa assim por tornar aparente a sedimentação pragmática numa forma de vida que se atualiza através da tipificação de nossa agência, por fazer a experiência da homogeneização de nossos gestos como resultado do curto-circuito numa pragmática dualista. Como não pode aniquilá-lo, a liberdade como individualismo possessivo só pode se atualizar viciando o corpo num modo fungível de funcionar. O sofrimento em ter sua agencialidade singular reduzida a uma pragmática homogênea e subsumida ao universal aparece sobretudo pelo elemento somático que deve guiar a crítica social. Resumidos à natureza [1], deixamos de ser perigosos “para a prática dominante” através da expropriação da singularidade de cada corpo.

Dizer que os fracassos da história se condensam na mortificação da face em crânio é uma maneira alegórica de lembrar que a sujeição da corporeidade à consciência se dá por seu enquadre às categorias do entendimento. Adorno parece reconstruir um argumento presente já na *PhG*, acerca do Terror como verdade da adequação do particular a uma vontade universal pretensamente pura. É sintomático que Hegel descreva o curto-circuito sintático do entendimento no Terror, sua incapacidade para lidar com o singular *enquanto* singular, como processo

³⁷ Essa via parece ensejada pela necessidade de que a autoconsciência só se satisfaz ao se engajar com outra autoconsciência: “Nessa experiência [de busca de satisfação], a vida torna-se tão essencial para a autoconsciência quanto a pura autoconsciência”. Em última instância, ter a vida como seu objeto privilegiado levará o desejo encontrar satisfação em outra autoconsciência, isto é, na vida do gênero (*PhG* §175). Ng (**Hegel’s concept of life**, p. 119) qualifica essa descoberta da seguinte forma: “That engaging with one another like *things* is not sufficient for attaining self-consciousness (...) – that the living object is a necessary condition for self-consciousness (...) which suggests that phenomenologically, what I must intuit in the other is both life *and* self-consciousness at once, that what it means for self-consciousness to be *for* a self-consciousness is the mutual recognition of this double constitution (...) it is the negativity of this double constitution that continues to drive forward the experience of consciousness on its journey of self-actualization”. Vejo na afirmação da vida *no* reconhecimento o fato de que nossas práticas de emancipação dependem numa relação expandida de não-reificação da natureza. Isto é: não reificar a nós e ao outro decorre de não reificar a vida em geral, humana e não-humana.

de mortificação.³⁸ Mesmo quando visa universalizar a liberdade pela dignificação de cada sujeito concreto, porque a consciência do entendimento só é capaz de pensar a relação entre eles segundo uma gramática de subsunção à lei, tal gesto logo se desvela indiferença e descartabilidade. No momento em que a institui como lei, a “liberdade absoluta” satura as singularidades que antes visava libertar; ela as torna fungíveis ou, para seguir a formulação de Adorno, até mesmo onde a gramática moderna guarda espaço para a contingência, ela o faz subsumindo-a à lógica de exemplares. Até mesmo onde a contingência era supostamente dignificada, o entendimento o faz extirpando-a de sua materialidade concreta.³⁹

Vimos que tipificação do corpo sob o entendimento, que aprisiona o organismo humano no capitalismo em um funcionamento viciado ou enrijecido, seria devedora de uma condição sintática: a incapacidade estrutural das categorias universais para preservar a concretude da singularidade como seus momentos constitutivos. Quando vemos a dificuldade de Kant para conciliar seus juízos teleológicos ao restante do sistema, em particular quando referidos a organismos,⁴⁰ torna-se evidente como a natureza da qual o entendimento dá conta só pode se conceituar ao preço de mortificá-la. Frente às leis universais da natureza, a face precisa tornar-se crânio para ser conhecida. É preciso enquadrá-la numa tipologia universal; catalogá-la numa forma através da qual seu conteúdo concreto se mostre fungível. Essa é a maneira como Adorno, mas também Hegel, veem na subsunção ao entendimento um gesto de mortificação: a vida precisa ser despida de sua singularidade, expropriada de sua contingência pela universalidade pura das categorias. Já que “(...) é do morto que se tomam as medidas — para o caixão”, a natureza como totalidade dos fenômenos se reifica porque se mortifica (*DA*, p. 193). Lá onde conheço (*versteh*e) o crânio, deixo de reconhecer (*anerkennen*) o rosto.

A alegoria face-crânio pode significar o fracasso histórico em suprassumir nossa condição anfíbia, assim, porque o corpo configuraria algo como a parte maldita da história da civilização: ele marcaria a incapacidade desta em se apartar em absoluto de sua sensibilidade, restando como uma lembrança incômoda daquilo que no sujeito permanece mesclado à natureza.

³⁸ “(...) a relação entre esses dois termos [o singular e o universal], já que são indivisa e absolutamente para-si, (...) é a pura negação totalmente não mediatizada; e na verdade é a negação do singular como essente no universal. A única obra e ato da liberdade universal são, portanto, a *morte*, e sem dúvida uma morte que não tem alcance interior nem preenchimento, pois o que é negado é o ponto não preenchido do Si absolutamente livre; é assim a morte mais fria, mais rasteira: sem mais significação do que cortar uma cabeça de couve ou beber um gole d’água” (*PhG* §590).

³⁹ “(...) in the full breadth of the material one will find a sphere of ‘facticity’ that cannot be explained (...) All facticity that will not, on its own, fit into the ontological project is piled into one category, that of contingency, of the accidental and this category is absorbed by the project as a determination of the historical” (*IN*, p. 114-5)

⁴⁰ Ver Ginsborg (2015).

Longe de secundária à manutenção das contradições da gramática dualista, a tipificação da experiência corporificada cumpre o papel fundamental de dimensão abnegada que, em sua passividade aparente, deveria confirmar a soberania da razão diante da sensibilidade. Soberania que irremediavelmente nos levaria de volta às contradições performativas duma gramática que nos expulsa de nossa natureza ao mesmo tempo que nos faz senti-la como prisão. A “historicização” do corpo, assim, não o aniquila; mas o modula, adequando, tanto quanto possível, nossos modos de agir aos conceitos que preparam a dominação da natureza extra-humana.

Pela impossibilidade de aniquilar sua natureza [1], devido às próprias contradições que criou para si, a consciência resguarda seu momento de recordá-la [2]. É preciso levar a sério, no entanto, como a recordação nunca nos retorna a um ponto fixo de partida. Recordar-se enquanto natureza produz o sujeito para além de sua dicotomização com um polo coisificado através do qual se afirma, para além de sua condição anfíbia. Se na modernidade o corpo se torna o *locus* privilegiado de introjeção da sujeição, ele ao mesmo tempo se afirma como articulador duma gramática por vir. Daí que a crítica dialética visa constituir não somente um modelo mais apropriado para nossa linguagem filosófica, e sim para a estruturação lógica duma realidade que desconhece repartições entre seus momentos vitais.

Exposto o movimento dialético que tensiona as “duas naturezas”, torna-se mais fácil apreciar a virulência duma natureza que se vinga (*DA*, p. 191). Afirar sua vingança seria uma outra maneira de reconhecê-la como agente ou, posto doutra maneira, reconhecê-la como dotada duma normatividade insubmissa à reificação advinda do entendimento. Se tal normatividade sugere um outro modelo de agência, é porque entrelaçar a dominação da natureza com os bloqueios sociais na liberdade seria uma alternativa para insistir na emergência duma nova gramática. Uma gramática que efetivamente expresse o que significa ser um organismo livre. Dar vazão à tal vingança seria uma forma de nos “recordar” da impossibilidade de pensar liberdade sem antes nos desvencilharmos de um modelo de normatividade que opera cisões rígidas entre processos orgânicos e sociais; sem antes nos emanciparmos de uma “imagem que nos torna cativos” do dualismo. Pois talvez seja o caso que liberdade não seja senão vida multidiversificando a si mesma.⁴¹ Implodir a estaticidade de sua contraimagem, incrustada em nossa linguagem, deve ser ato contemporâneo de um modelo de agência que encontra, na recordação da natureza que em nós pulsa, um gesto de libertação. Toda crítica gramatical visa antes de mais a libertar a vida para sua multidiversificação.

⁴¹ “O juízo infinito, como infinito, seria a perfeição da vida compreendendo-se a si mesma” (*PhG* §346).

BIBLIOGRAFIA

- ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**. Rio de Janeiro: Zahar, 2006 [Referenciado como *DA*].
- ADORNO, Theodor. **Dialética negativa**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009 [Referenciado como *ND*].
- ADORNO, Theodor. The Idea of Natural History. **Telos**, n. 60, p. 111–124, 1984 [Referenciado como *IN*].
- BERNSTEIN, Jay. **Torture and dignity: An essay on moral injury**. Chicago: The Univ. of Chicago Press, 2015.
- BERNSTEIN, Jay. “Our Amphibian Problem”: Nature in History in Adorno’s Hegelian Critique of Hegel. In ZUCKERT, R.; KREINES, J. (ed.). **Hegel on Philosophy in History**. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2017.
- BERNSTEIN, Jay. A Withering of the Rose in the Cross of the Present. In: MOYAR, D.; WALSH, K.; RAND, S. (orgs.). **Hegel’s Philosophy of Right**. Londres: Routledge, 2022.
- BERNSTEIN, Richard. **The vicissitudes of nature: from Spinoza to Freud**. Hoboken, NJ: Polity, 2023.
- BRANDOM, Robert. **Making it explicit: reasoning, representing, and discursive commitment**. Cambridge, MA: Harvard Univ. Press, 2001.
- BRANDOM, Robert. **Tales of the mighty dead: historical essays on the metaphysics of intentionality**. Cambridge, MA: Harvard Univ. Press, 2002.
- BRANDOM, Robert. **Between saying and doing: towards an analytic pragmatism**. Oxford: Oxford Univ. Press, 2008.
- BRANDOM, Robert. Hegel e a filosofia analítica. **Veritas**, n. 56, v. 1, Porto Alegre, pp. 78-94, jan./abril, 2011.
- BRANDOM, Robert. **A spirit of trust: a reading of Hegel’s Phenomenology**. Cambridge, MA: Harvard Univ. Press, 2019.
- CAMPELLO, Filipe. **Die Natur der Sittlichkeit: Grundlagen einer Theorie der Institutionen nach Hegel**. Transcript, 2015.
- CAMPELLO, Filipe. **Crítica dos afetos**. Belo Horizonte: Autêntica, 2022.
- CARVALHO, Marcelo. Posfácio. In: WITTGENSTEIN, L. **Investigações filosóficas**. São Paulo: Fósforo, 2022.
- GINSBORG, Hannah. **The normativity of nature: Essays on Kant’s Critique of Judgment**. (ed. Kindle). Oxford: Oxford Univ. Press, 2015.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Der Geist des Christentums und sein Schicksal. In: **Werke in Zwanzig Bände**. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1971 [Referenciado como *GC*].
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Cursos de estética**, v. I. São Paulo: Edusp, 2001 [Referenciado como *Á*].

- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Lectures on the Philosophy of Spirit, 1827-8**. Oxford: Oxford Univ. Press, 2007 [Referenciado como *VP*G].
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Linhas fundamentais da filosofia do direito**. São Paulo: Ed. 34, 2022 [Referenciada como *PR*].
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Lectures on the philosophy of world history, v. I**. Oxford Univ. Press, 2011 [Referenciada como *VW*G].
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio, v. III**. São Paulo: Loyola, 2011 [Referenciada como *E*].
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Hegel's Philosophy of nature**. Oxford: Oxford Univ. Press, 2004 [Referenciada como *E*].
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do espírito**. 9 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014 [Referenciada como *Ph*G].
- KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012 [Referenciada como *KrV*].
- KANT, Immanuel. **Crítica da faculdade de julgar**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016 [Referenciada como *KU*].
- KHURANA, Thomas. Genus-being: On Marx's dialectical naturalism. In: CORTI, L.; SCHÜLEIN, J.-G. (eds.) **Nature and Naturalism in Classical German Philosophy**. London: Routledge, 2023.
- KHURANA, Thomas. Introduction. In: CHRIST, J.; HONNETH, A. (orgs.). **Zweite Natur. Stuttgarter Hegel-Kongress 2017**. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, pp. 287-294, 2022.
- LEE, Lisa. **Dialectics of the body. Corporeality in the philosophy of T.W. Adorno**. Nova Iorque: Routledge, 2016.
- MOYAL-SHARROCK, Daniele. A certeza fulcral de Wittgenstein. **Dissertatio** – vol. supl., Jun./2015.
- NG, Karen. **Hegel's concept of life: Self-consciousness, freedom, logic**. Oxford: Oxford Univ. Press, 2020.
- NOVAKOVIC, Andreja. Hegel's Anthropology. In: MOYAR, Dean (org.) **The Oxford Handbook of Hegel, v. 1**. Oxford: Oxford Univ. Press, 2017.
- PINKARD, Terry. **Hegel's naturalism: mind, nature, and the Final Ends of Life**. Oxford: Oxford Univ. Press, 2012.
- PIPPIN, Robert. Negative ethics: Adorno on the falseness of bourgeois life. In: **The persistence of subjectivity: on the Kantian aftermath**. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2005.
- PIPPIN, Robert. The 'Logic of Experience' as 'Absolute Knowing' in Hegel's *Phenomenology of Spirit*. In: MOYAR, D.; QUANTE, M. (orgs.). **Hegel's Phenomenology of Spirit: A critical guide**. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2008.
- RORTY, Richard. Philosophy as a Kind of Writing: An Essay on Derrida. **New Literary History**, n. 10, v. 1, p. 141-160, 1978.
- SAFATLE, Vladimir. Materialismo e Dialéticas sem Aufhebung: Adorno, leitor de Marx; Marx, leitor de Hegel. **Veritas**, n. 61, v. 1, Porto Alegre, pp. 226-256, jan./abr. 2017.

- SMITH, Janett. “No master, outside or in”: Wittgenstein’s Critique of the Proprietary Subject. In: SCHEMAN, N.; O’CONNOR, P. (eds.) **Feminist interpretations of Wittgenstein**. University Park, PA: Pennsylvania State Univ. Press, 2002.
- TESTA, Italo. Hegel’s Naturalism or Soul and Body in the *Encyclopedia*. Stern, D. S. (Org.). **Essays on Hegel’s philosophy of subjective spirit**. New York: State Univ. of New York Press, 2013.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações filosóficas**. São Paulo: Fósforo, 2022 [Referenciado como *PI*].

RECEBIDO EM 28/02/2024

ACEITO EM 30/04/2024