



Conhecimento, Conteúdo e Utopia

*Maria Angélica Cezario**

Resumo: O presente texto tem como objetivo expor uma visão sobre como o conhecimento, o conteúdo e a utopia são concebidos dentro das filosofias de Platão (2000; 2016) e Theodor Adorno (2009). Trata-se de uma pesquisa bibliográfica, que busca articular as ideias dos autores mencionados por meio de um diálogo de considerações que passa, especialmente, pelas ideias platônicas de justiça e verdade, como também pelas ideias adornianas de contradição e não identidade. Este estudo compreende que tais conceitos são importantes para se conhecer verdadeiramente as coisas e, com isso, acessar os seus conteúdos inerentes, como é a perspectiva de uma educação crítica.

Palavras-chave: Conhecimento; Conteúdo; Utopia; Contradição; Verdade.

Knowledge, Contents and Utopia

Abstract: The aim of this text is to expose a view on how knowledge, content and utopia are planned within the philosophies of Plato (2000; 2016) and Theodor Adorno (2009). It is a bibliographical research, which seeks to articulate the ideas of the mentioned authors through a dialogue of considerations that passes, especially, through the platonic ideas of justice and truth, as well as the adornian ideas of contradiction and non-identity. This study understands that such concepts are important to truly know things and, with that, access their inherent contents, as is the perspective of a critical education.

Keywords: Knowledge; Contents; Utopia; Contradiction; Truth.

* Doutorado em Educação pela Universidade Federal de Goiás. Efetiva do Instituto Federal de Goiás. E-mail: mangelicacezario@gmail.com ID Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3057230273399429>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6935-8671>.

Saber, Contenidos y Utopía

Resumen: El objetivo de este texto es exponer una mirada sobre cómo se planifican el conocimiento, el contenido y la utopía dentro de las filosofías de Platón (2000; 2016) y Theodor Adorno (2009). Se trata de una investigación bibliográfica que busca articular las ideas de los citados autores a través de un diálogo de consideraciones que transita, especialmente, por las ideas platónicas de justicia y verdad, así como las ideas adornianas de contradicción y no identidad. Este estudio entiende que tales conceptos son importantes para conocer verdaderamente las cosas y, con ello, acceder a sus contenidos inherentes, como es la perspectiva de una educación crítica.

Palabras clave: Conocimiento; Contenido; Utopía; Contradicción; Verdad.

Introdução

“Um conhecimento que quer o conteúdo quer a utopia” – frase anunciada por Theodor Adorno (2009, p. 138), na obra *Dialética Negativa*, de 1969. A última palavra desta frase se faz presente nas discussões filosóficas de muitas épocas, por isso sua notoriedade e importância foram bem marcadas. Essa ampla temporalidade da ideia de utopia, até onde se pode identificar, teve origem na filosofia de Platão (2000; 2016) e, apesar da distância temporal, tem ressonância na filosofia de Adorno. É pela aproximação e pelo distanciamento dos dois autores que o texto pretende sumariamente deslindar, em diversas condições, sobre como a utopia vai mudando de função.

A hipótese de leitura, neste trabalho, consiste em duas questões centrais. Primeiramente, em Platão (2000; 2016), o sentido de utopia aparece profundamente baseado nos princípios da justiça, os quais estão alocados na esfera inteligível, lugar onde a verdade se encontra. A cidade ideal, tal como o filósofo previu, teria seus fundamentos políticos

constituídos por meio de referências a este lugar. De outro modo, para Adorno (2009) a utopia se relaciona com a verdade das coisas a partir da ideia de não identidade e não conceitualidade. Estes elementos concedem um lugar utópico como exigência para se chegar ao conhecimento, baseando-se na reorientação do sujeito para os próprios objetos, como ainda será mais bem mostrado.

Antes de se compreender o sentido e a função da utopia na perspectiva dos autores mencionados, uma metáfora de leitura é proposta neste texto. Sabe-se que metáforas sempre fizeram parte do ato de leitura e, mesmo que isso seja dito de passagem, um texto é também um caminho. Assim, para percorrer qualquer caminho é necessária uma predisposição indispensável: que seus leitores entrem em seus itinerários e que visitem seus lugares e suas paisagens durante a sua estada, sem necessariamente estabelecer um ponto de parada. Mas, antes de se dar o primeiro passo, caso o caminhante queira viajar nas linhas que se seguem, é preciso compreender que toda paisagem é sempre mais ampla do que o observador pode contemplar, assim como este texto também possui restrições. Assumindo esses limites, o caminho, ou o texto, convida o leitor a se movimentar, na esperança de se chegar ao ponto almejado: a utopia do conhecimento. Ela dará sentido a esta viagem.

Sem lugar, sem imagem: a utopia em Platão

A palavra utopia, pela primeira vez, ganhou relevância em 1671, devido à influência da obra *Utopia*, de 1516, publicada pelo humanista Thomas Morus (1477-1535). No entanto, o caminho da utopia, termo que ganhou relevância na obra do autor mencionado, tem seu ponto de partida em lugares mais distantes. O seu sentido já aparecia na Grécia Antiga (século XIV a IX a.C.), especialmente na obra *A República*, de Platão (2000). A palavra grega que bem traduz o sentido de utopia vem da combinação de duas outras. Segundo o *Dicionário Greco-Português*, de Neves, Dezotti e Malhadas (2010, p. 135), elas são: o prefixo de negação *ou* e o substantivo *τόπος*, formando, ao final, o termo *ουτόπος*.

Nessa direção, a palavra *τόπος* possui quatro significações: 1. “lugar”; 2. “local”; 3. “localização”; 4. “terreno”; 5. “área” (NEVES, DEZOTTI; MALHADAS, 2010, p. 135). Se o termo *τόπος* for somado o prefixo de negação *ov*, resultando em *ουτόπος*, o último passa a expressar a ideia de não lugar, terreno ou local que ainda não existe e, portanto, é extraordinário. Diante disso, uma questão surge: se o termo utopia não é utilizado nos escritos de Platão (2016), autor situado em um período histórico tão distante de Morus (2004), como a ideia de utopia é contextualizada na perspectiva platônica?

Iniciando-se o percurso dessa resposta, é importante ressaltar que um dos temas percorridos em *A República*, de Platão (2000), é a possibilidade de existir uma sociedade igualitária, baseada nos interesses coletivos, sendo organizada de maneira democrática. Nesta deve predominar um princípio fundamental: a justiça, definida pelo autor como “conservar cada um o que é seu e fazer o que lhe compete” (PLATÃO, 2000, 434a, p. 206). Isso significa que o exercício da justiça é baseado na proporcionalidade das obrigações, ordem das coisas, atenção às necessidades e aos deveres das pessoas, sendo o oposto da injustiça. A última é explicada pelo filósofo com as seguintes palavras: “por injusto tenho em mente o que disse há pouco: quem sabe obter para si as maiores vantagens” (PLATÃO, 2000, 344a, p. 74). Logo, justiça é sinônimo de equilíbrio, proporção e equidade e injustiça de egoísmo, desequilíbrio e desordem. Mas, quais elementos, propriamente, se equilibram no princípio da justiça?

A posição assumida por Platão (2000) é de que a cidade ideal, onde se condensa a justiça, deveria ser organizada, necessariamente, por três grupos sociais, cada um desenvolvendo suas aptidões de acordo com a sua natureza, e não pela imposição de outrem. Isso ocorre porque, nessa cidade, não deve existir “homens múltiplos e duplos”, tendo “cada pessoa apenas uma ocupação” (PLATÃO, 2000, 397d, p. 153). Assim, a sociedade vislumbrada se dividiria em: 1) lavradores, artesãos e comerciantes; 2) guardas e 3) governantes, como se explica a seguir. O grupo dos lavradores, artesãos e comerciantes deve desenvolver a

temperança, uma virtude que se manifesta pelo domínio próprio, pela moderação no acúmulo de bens e riquezas e capacidade de submissão ao grupo que o dirige. O grupo dos guardas deve ser caracterizado pela força, vigilância e coragem, aspectos necessários para o exercício da sua função na sociedade, além de mediar o primeiro ao último grupo. Por fim, o grupo dos governantes é aquele que reúne as virtudes dos outros dois, ou seja, a temperança e a coragem, elevando-as ao nível da sabedoria, praticando, assim, a justiça, como o trecho abaixo mostra:

E a cidade se nos afigurou justa quando as três classes que a compõem, diferentes por natureza, desempenham independentemente suas atividades: será temperante, corajosa e sábia, graças a certas disposições e qualidade correspondentes a essas mesmas classes (PLATÃO, 2000, 435b, p. 208).

Vista desse ângulo, a cidade ideal deve conjugar harmoniosamente as três classes e suas respectivas virtudes, funcionando como uma totalidade ordenada e equilibrada de modo com que cada função e ações se justifiquem. Para tanto, deve ser governada por dirigentes capacitados, aptos a realizar reflexões profundas, além de unir política e Filosofia, sendo verdadeiros reis ou dirigentes filósofos. Platão (2000, 486 c/d, p. 280-281) destaca que o filósofo é aquele que “aprende com facilidade”, não sendo “uma alma desprovida de memória” ou “almas inarmônicas”, mas sim “dotada de boa retentiva”. Deve ter, além disso, um “espírito moderado e gracioso por natureza e que se deixe guiar facilmente para a verdadeira essência de cada coisa” (PLATÃO, 2000, 486c/d, p. 281). Por isso, os dirigentes-filósofos não devem ser levados pelos interesses particulares, senão estarem atentos às necessidades de todos, praticando a justiça.

A não ser, prosseguir, que os filósofos cheguem a reinar nas cidades ou que os denominamos reis e potentados se ponham a filosofar seriamente e em

profundidade, vindo a unir-se, por conseguinte, o poder político e a Filosofia, e que sejam afastados à força os indivíduos que se dedicam em separado a cada uma dessas atividades [...] (PLATÃO, 2000, 473d, p. 264).

Em síntese, os governantes devem ser sábios e profundamente engajados com a cidade ideal em prol do bem da coletividade, desenvolvendo o que lhes compete. Os demais integrantes da sociedade, na mesma medida, devem obedecer aos governantes, respeitando as atribuições dos dirigentes da cidade ao mesmo tempo em que desenvolvem as suas tarefas, colaborando para que ela funcione em harmonia. Para Platão (2000, 474c, p. 265) “por natureza compete a uns poucos dedicar-lhes à Filosofia e governar a cidade, e a todo o resto abster-se daquele estudo e obedecer aos governantes”. Em outros termos, se a sociedade é dividida em grupos com funções específicas, uma sociedade justa buscaria cumprir justamente isso, ou seja, cada classe desenvolveria suas atribuições.

Ao cumprirem suas respectivas funções, os membros de cada grupo colaboram para a harmonia na cidade ideal, e é desta maneira que nela justiça nela se efetiva. Indivíduo e sociedade, sob o princípio da justiça, trabalham em prol de um ideal comum: o bem. Este, na concepção de Platão (2000, 505a, p. 307), é explicado com as seguintes palavras: “a idéia do bem constitui o mais elevado conhecimento, e que na medida em que dela participam são úteis e vantajosas a justiça e as demais virtudes”. A educação, em razão de suas características constituintes, pode contribuir para a formação das virtudes nos homens se para o bem se direcionar, pois, se mirasse no contrário disso produziria o seguinte: “com uma educação viciosa as almas mais bem dotadas se tornam particularmente ruins” (PLATÃO, 2000, 491e, p. 288). A educação, nesse sentido, é importante processo que colabora para o aperfeiçoamento dessa sociedade, desde que esteja à altura destes ideais.

As vias favoráveis à cidade ideal se encaminham, agora, para a existência de uma organização educacional disposta em dois níveis: o

primário e o secundário. O nível primário seria destinado a todos os cidadãos, compondo-se de conhecimentos de ginástica e música, conhecimentos favoráveis à educação do corpo e da alma, ou o homem por inteiro. Nos diálogos platônicos isto fica evidente: “XVII – Que educação lhes daremos? Será difícil achar outra melhor do que a que já foi encontrada no decurso do tempo, a saber: Ginástica para o corpo e Música para a alma” (PLATÃO, 2000, 376e, p. 122). O nível secundário seria destinado somente aos governantes, incluindo, neste nível de instrução, estudos sobre a dialética na busca pela verdade, como Platão (2000) descreve nos parágrafos 514a a 531c, do Livro II.

Além do destaque que o filósofo grego dá à educação, existe outra passagem, em *A República*, que ilustra a função da educação na sociedade ideal: o mito da caverna. Este busca explicar de maneira alegórica como se diferem o mundo sensível e o mundo inteligível, além de mostrar o quão importante é se chegar à verdade para conhecer verdadeiramente as coisas. O autor inicia a descrição do mito destacando uma situação na qual os homens estão acorrentados em uma caverna, desde pequenos, de costas para a entrada do lugar. Em razão disso, eles apenas conhecem as sombras dos objetos do mundo real projetadas no fundo da caverna, uma vez que atrás deles há uma fogueira que parcialmente ilumina o ambiente. A passagem é a seguinte:

Imagina homens em uma morada subterrânea em forma de caverna, provida de uma única entrada com vista para a luz em toda a sua largura. Encontram-se nesse lugar, desde pequenos, pernas e pescoço amarrados com cadeias, de forma que são forçados a ali permanecer e a olhar apenas para a frente, impossibilitados, como acham, pelas cadeiras, de virar a cabeça. A luz de um fogo acesso a grande distância brilha no alto e por trás deles (PLATÃO, 2000, 514a, p. 319).

Com isso, os homens presos nunca viram as coisas iluminadas pela luz do dia, como realmente são fora da caverna, senão o contrário: viram as formas das coisas deformadas pelas sombras projetadas. Mas, se um dia,

um dos homens se soltasse de suas correntes e pudesse contemplar o mundo iluminado pela luz, se contasse aos outros que ficaram presos sobre suas descobertas, certamente não acreditariam nele. Segundo Platão (2000, 515c, p. 320), “para semelhante gente a verdade consistiria na sombra dos objetos fabricados”, já que esses homens não tiveram a oportunidade de conhecer para além da caverna, permanecendo limitadas as suas compreensões. Decorrer-se-ia daí uma grande diferença.

No entanto, para aquele que saiu da caverna, conheceu a luz e pode contemplar as coisas de maneira nítida, aconteceria o seguinte:

De início, perceberia mais facilmente as sombras; ao depois, as imagens dos homens e dos outros objetos refletidos na água; por último, os objetos e, no rastro deles, o que se encontra no céu e o próprio céu, porém sempre enxergando com mais facilidade durante a noite, à luz da lua e das estrelas, do que de dia ao sol com todo o seu fulgor. [...]. Finalmente, segundo penso, também o sol, não na água ou sua imagem refletida em qualquer parte, mas no lugar certo, que ele poderia ver e contemplar tal como é mesmo (PLATÃO, 2000, 515a/b, p. 321).

Isso significa, de modo geral, que, se um dia o homem conseguisse se libertar de suas próprias correntes, saindo da escuridão e dos obscurantismos, veria as coisas como realmente são. Sairia, com esse traslado, do mundo das sombras, ou das imagens representadas, abandonando as correntes do que é lhe familiar: uma fuga da escuridão. Sobre isto, a citação abaixo é clara:

Sendo assim, imagina uma linha cortada em duas partes iguais, a qual dividirás, por tua vez, na mesma proporção: a do gênero visível e a do inteligível. Assim, de acordo com o grau de clareza ou obscuridade de cada uma, acharás que a primeira seção do domínio do visível consiste em imagens. Dou o nome de imagens, em primeiro lugar, às sombras; depois, aos simulacros formados na água e na superfície dos corpos opacos, lisos e brilhantes, e a

tudo o mais do mesmo gênero, se é que me compreendes (PLATÃO 2000, 510a, p. 314).

Ora, no mundo das sombras não é possível alcançar o conhecimento verdadeiro. Poder-se-ia enxergar, no mundo obscurecido, apenas os reflexos, as representações e aparências dos objetos, mas nunca os contemplar a partir de suas formas reais. Platão (2000), nesse sentido, escreve:

Dirás, por conseguinte, continuei, que este sol é que eu denomino filho do bem, gerado pelo bem como sua própria imagem, e que no mundo visível está nas mesmas relações para a vista e as coisas vistas como o bem no mundo inteligível para o entendimento e as coisas percebidas pelo entendimento (PLATÃO, 2000, 508c, p. 312).

Ou seja, o mundo inteligível é o mundo visível, ou mundo iluminado pelos raios do bem. Quando a alma se move para fora da caverna, ou se eleva da escuridão, pode conhecer a verdade em sua inteligência no mundo inteligível, onde está o bem. Embora os homens tenham nascido no mundo das aparências, uma dimensão na qual somente era possível produzir percepções obtusas a respeito das coisas, isso poderia ser superado se eles ascendessem ao mundo das coisas verdadeiras, ou mundo inteligível. Por isso, a passagem entre esses dois mundos é de fundamental importância para a filosofia de Platão (2016) e seu projeto de cidade profundamente comprometida com a verdade, justiça e o bem. Nesta perspectiva, a educação prepararia os homens para esta viagem, por isso ela é de fundamental importância para este projeto de cidade.

O ato de livrar-se das cadeias, continuei, o virar-se, bem como a subida desde a caverna até o sol, e a impossibilidade, nesse ponto, de contemplar diretamente os animais, as plantas e a claridade solar, mas apenas suas imagens na água e as sombras divinas das coisas, não mais a sombra das imagens projetadas por nova luz, que em confronto com a do sol se torna uma outra sombra: eis a faculdade que

confere o estudo das artes como que nos ocupamos. Leva a parte mais nobre da alma à contemplação do mais excelente dos seres, tal como vimos antes com referência ao órgão mais claro no corpo que se eleva à contemplação do que há de mais lúcido no mundo material e visível (PLATÃO, 2000, 532 c/d, p. 344-345).

Dessa maneira, a educação pode colaborar para que a alma aceda ao mundo inteligível, onde se encontra o que existe de mais nítido, a fim de direcioná-la para contemplar aquilo que manifesta a luz e o brilho do bem. A educação, portanto, viaja em torno deste tema, colaborando para a ascensão dos homens, como o autor explica em outra história mitológica. Em *Fedro*, texto anterior ao *A República*, Platão (2016; 2000) já tinha discorrido sobre como as almas se encarnaram em um corpo terreno. Neste, o autor mostra como as almas poderiam transcender o mundo sensível ao se elevarem, entrando novamente em contato com sua natureza divina e graciosa, afastando-se de sua parte impulsiva e distintiva, como se mostra a seguir.

Platão (2016) explica que as almas, antes de chegarem ao mundo sensível, estiveram junto aos deuses na esfera supraceleste, onde se encontram as ideias, as quais são essências perenes e verdadeiras. As almas, na esfera celeste, eram como carruagens conduzidas por um cocheiro e dois cavalos, postas cada uma em fileiras, lado a lado, convivendo em harmonia. Eram lideradas pelos deuses do Olimpo em suas carruagens divinas, dirigindo-se todos para o céu da perfeição. Todavia, um imprevisto aconteceu no caminho: uma das carruagens tinha um cavalo indomável que seguiu seus impulsos instintivos, se desgovernou e criou um grande tumulto. Ao descrever isso, Platão (2016) destaca que:

Esta a vida dos deuses; as outras almas, uma, a que melhor segue o deus e mais se lhe assemelha, alça para o lado de fora a cabeça do cocheiro e é carregada na circunvolução, pelos cavalos e perturbada e mal contemplando os seres; outra, ora alça, mergulha,

mas, porque forçam os cavalos, umas coisas vê, outras não. Quanto às demais, almejando todas o alto, fazem o séquito, mas, não podendo atingi-lo, submergem na circunvolução, pisando-se e chocando-se mutuamente, uma [248b] tentando ficar frente à frente da outra (PLATÃO, 2016, 248a/b/c, p. 87).

Como narrado, a carruagem desgovernada perdeu o equilíbrio e, com isso, suas asas, por isso saiu da esfera celeste. O imprevisto também fez com que outras carruagens tivessem o mesmo destino: cair na terra, incorporando-se em um corpo terreno. Assim, a alma “que suas asas perdeu é levada até que de algum sólido se aposse, e pois que aí se instalou e assumiu um terreno corpo, que a si mesmo parece mover-se pelo poder dela, chamou-se vivo conjunto, alma e corpo ligados [...]” (PLATÃO, 2016, 246c, p. 83). Deste modo, as almas, ilustradas pelas carruagens, ao saírem da esfera inteligível, se esqueceram do que vivenciaram. No entanto, ainda é possível recordar suas vivências, caso ultrapassem o mundo sensível, e podem novamente criar asas, impulsionando-se pelo seu desejo, baseado na filosófica de Eros, ou pela a razão do amor. Isso ocorre porque, enquanto as almas estiverem limitadas ao corpo, lugar onde residem após saírem do céu, é o amor que as impulsiona a acederem.

Na busca pela ascensão, convém advertir que “só cria asa a reflexão do filósofo”, o que o faz alçar a imagem do passado, ou até mesmo a retornar ao lugar no qual todas as almas um dia estiveram. Estas, no mito precisam criar asas e aceder ao lugar mais elevado onde se encontram os deuses (PLATÃO, 2016, 249c, p. 91). Para isso ocorrer é necessário seguinte: “pois carece que homem entenda segundo o que se chama ideia, de muitas sensações indo [249c] à unidade, por raciocínio concebida; e isto é reminiscência daqueles seres que outrora viu nossa alma” (PLATÃO, 2016, 249b-c, p. 89-91). A reminiscência, assim, é um regresso ao mundo original, onde está a ideia e a unidade, o qual o sujeito novamente pode acessar.

Dito de outra forma, a doutrina da reminiscência é explicada por meio do mito das almas que perderam as suas asas, condição de todos os humanos, caindo na esfera terrena. Por isso, assumiram “um terreno

corpo”, porém podem criar asas e acessar o seu lugar de origem (PLATÃO, 2016, 246d, p. 83). Desta maneira, a função das asas na viagem é esta: “levar o pesado para cima, alcançando-o até onde mora raça dos deuses e foi ela a que mais teve, das partes do corpo, comunhão com o divino; o divino é belo, sábio, com e tudo mais que é de tal ordem” (PLATÃO, 2016, 246c, p. 83). As almas podem ser comparadas a um carro puxado por bons cavalos, que, se forem equilibradamente dirigidos para o céu, “quando ao banquete e ao festim eles vão, até o ápice [247a] da abóboda infraceleste eles em ascensão caminham”, podendo ter comunhão com o divino, onde está a verdade das coisas (PLATÃO, 2016, 247a, p. 83).

Mas, de que forma, propriamente, os mundos sensível e inteligível, as almas e a doutrina da reminiscência se relacionam com a educação na cidade pensada por Platão (2000)? A resposta não poderia ser melhor contemplada sem as próprias palavras do autor:

[...] a educação não será mais do que a arte de fazer essa conversão, de encontrar a maneira mais fácil e eficiente de consegui-la; não é a arte de conferir vista à alma, pois vista ela já possui; mas, por estar mal dirigida e olhar para o que não deve, a educação promove aquela mudança de direção (PLATÃO, 2000, 324d, p. 518).

Nesse sentido, a educação é processo potencialmente favorável para dirigir as almas ao seu lugar de origem, despertando o que nelas já existia, porém, se encontra obliterado. Mas isso só será possível se, no curso de seus processos, a educação não se afastar da direção na qual está a verdade. A educação que busca a verdade, portanto, tem uma função importante na sociedade ideal: dirigir os homens ao ponto que ela mesma mira. Ela é um paradeiro que deve visar à última parada - o triunfo do princípio da justiça. Logo, a cidade ideal prescinde dela.

Nesse decurso, por fim, é importante sinalizar que a criação dessa cidade, baseada no princípio da justiça, no bem e na possibilidade de se chegar ao conhecimento verdadeiro, cuja educação tem uma função

importante para isso, não é apenas a idealização abstrata, como se fosse uma proposta fantasiosa sobre como deveria ser a vida social. Mais do que isso, é sobre como poderia ser a vida coletiva constituída por meio de valores e virtudes, a partir de suas próprias dificuldades e contradições constatadas. É uma sociedade do devir, ou seja, essa “cidade é perfeita, uma vez que foi constituída como deveria ser” (PLATÃO, 2000, 427 e, p. 197). Torna-se, com isso, uma necessidade, ou uma passagem por aquilo que ainda não ganhou materialidade na vida real, apresentando-se como um modelo social da mais alta aspiração. Os caminhos para a construção dessa república, na visão platônica, não são impossíveis, apenas ainda sem imagem, sem lugar - *οὐτόπος*.

Não identidade e possibilidade: a utopia em Adorno

As pegadas deixadas nos caminhos percorridos por Platão (2000; 2016) compuseram rastros e, por meio deles, foi possível pensar na possibilidade de extrapolar as condições imediatas para se conhecer verdadeiramente as coisas, adentrando lugares mais elevados. Nestes, estaria o conhecimento genuíno das coisas, o qual não foi completamente representado no mundo terreno, por isso a verdade do conhecimento somente poderia ser alcançada de maneira utópica. Destarte, a visão platônica instaurou princípios, determinados a realizar uma função própria, que mais tarde seriam atribuídos aos caminhos, às estradas e às paisagens da utopia.

Desde então, a filosofia passou a demonstrar uma tendência à utopia, a qual compartilha interesses em comum com o conhecimento. Isto, de alguma forma, se relaciona com a visão adorniana sobre a ideia de utopia, até mesmo porque, para o autor, um conhecimento verdadeiro deve se inclinar para a utopia. Neste sentido, semelhante a Platão (2000; 2016), Adorno (2009) também concebe que o conhecimento está alocado em uma dimensão utópica como possibilidade, mas não do mesmo modo que o filósofo grego compreendia. Devido a isso, uma pergunta surge: de que

forma, propriamente, o último autor relaciona o conhecimento com a utopia, ou, ainda, é possível afirmar que um conhecimento que quer o conteúdo quer também a utopia?

A visão adorniana muda a direção do sentido de utopia em Platão (2000; 2016), pois, diferente do filósofo grego, que concebia que o mundo sensível é como o mundo das imagens, ou das representações, e na esfera inteligível estaria o mundo verdadeiro onde as coisas se corresponderiam à Ideia, Adorno (2009), em *Dialética Negativa*, não cinde a esfera sensível e inteligível. Na verdade, para o último autor, a atividade do pensamento está profundamente marcada pela dimensão sensível do mundo material, entrelaçando-se com o inteligível. Por conseguinte, o pensamento intelectual e a realidade material se comunicam em sociedade.

Essa é uma das perspectivas centrais que Adorno (2009) compartilha na obra acima mencionada, pois, para ele, o pensamento é colonizado pelas relações da sociedade mercantil, não sendo um exercício puramente livre. Por essa razão é preciso deixar de se orientar para o horizonte que separa o sensível e o inteligível, já que “nenhuma teoria escapa mais ao mercado: cada uma é oferecida como possível dentre as opiniões concorrentes, tudo pode ser escolhido, tudo é absorvido” (ADORNO, 2009, p. 12). À vista disso, Adorno (2009) mostra o que não foi notado sobre isso em alguns programas filosóficos, que acabaram produzindo uma aparência de identidade como correspondência imediata entre as coisas. Com efeito, o autor investiga a identidade como unidade, olhando-a de ângulos diferentes, justamente para virá-la em sentido contrário.

Há se de conceber, portanto, que essa advertência sobre a identidade como unidade ainda implica mais sinalizações. Adorno (2009) salienta que, neste tipo de identidade, o conceito produzido pelo sujeito se torna hipostasiado ao atribuir determinações precisas a respeito de um objeto. Daí vem uma pista para o referido exagero: não considerar a realidade e o desenvolvimento do objeto. Sobre isto, a passagem abaixo explica:

O conceito em si hipostasia, antes de todo conteúdo, a sua própria forma em face dos conteúdos. Com isso, porém, se hipostasia mesmo o princípio de identidade: a existência de um estado de coisas em si, enquanto algo fixo, constante, que é simplesmente postulado por uma certa prática de pensamento. O pensamento identificador objetiva por meio da identidade lógica do conceito. (ADORNO, 2009, p. 134).

Ora, o conceito hipostasiado compreende o seu objeto a partir de uma lógica na qual o conjunto de qualidade e as características que ele porta são concebidos como estáveis. No entanto, mantido nessa posição, o objeto não comunica verdadeiramente seus conteúdos ao sujeito que o conceitua, ao menos enquanto o sujeito buscar conhecê-lo pelo pensamento identificador. Essa constatação mostra que “o pensamento da identidade afasta-se tanto mais amplamente da identidade de seu objeto, quanto mais inescrupulosamente se abate sobre ele”, sacrificando aquilo que pertence à singularidade da coisa (ADORNO, 2009, p. 130). Instaura-se, com esse sacrifício, o princípio da identidade: aquilo que é particular no objeto, ou seja, a sua história, peculiaridade, diversidade, seus contrastes com outros objetos e seu desempenho passam a ser correspondidos com o conceito.

Esse caminho, então, traz em sua companhia a ideia de que o pensamento identificador explica o objeto a partir de seus padrões e de ocorrências comuns, formando-se, com essas explicações, leis universais. De todo modo, produzem-se, com essas leis, conceitos ordenados e aplicáveis às coisas, gerando uma conformação exacerbada do conceito com a coisa conceituada. Logo, o particular se dilui no conceito universal, tornando-se consoante a ele, já que “o universal cuida para que o particular submetido a ele não seja melhor do que ele mesmo. Esse é o cerne de toda identidade produzida até hoje” (ADORNO, 2009, p. 259).

Ainda, em outro trecho, Adorno (2009) destaca que:

Todavia, a aparência de identidade é intrínseca ao próprio pensamento em sua forma pura. Pensar

significa identificar. Satisfeita, a ordem conceitual coloca-se à frente daquilo que o pensamento quer conceber. Sua aparência e sua verdade se confundem (ADORNO, 2009, p. 12-13).

Na lógica da identidade, a aparência se mistura com a verdade das coisas, sendo essa mistura absorvida pelo pensamento, o qual passa a se corresponder instantaneamente com a configuração exterior que o objeto assume. Por se encontrar limitado em suas funções, o pensamento imediato do sujeito não supera a dimensão ilusória da realidade, que o leva a encontrar a aparência da realidade. O pensar identificador, que absorve a aparência da realidade, não pode, por sua vez, superar os efeitos da identificação enquanto as suas operações ocorrerem desta forma. Neste contexto, encontra-se subordinado ao princípio da identidade, no qual tudo o que é diverso e diferente não encontra lugar.

Nessa direção, Adorno (2009) escreve:

Aquilo que, no que há para conceber, escapa à identidade do conceito impele esse último à organização excessiva, de modo que não se levante absolutamente nenhuma dúvida quanto à inatacável exaustividade, à completude e à exatidão do produto do pensamento (ADORNO, 2009, p. 27).

Adorno (2009), ao destacar que o pensamento identificador determina um conceito que se conforma ao seu objeto, mostra que a identidade enquanto unidade ofusca as condições e o movimento do objeto. Pensando nessa limitação, Adorno (2009) encaminha a identidade como univocidade em sentido contrário, encontrando um componente do objeto que nega o ordenamento exagerado do conceito, contradizendo o efeito exagerado da identidade produzida: a dialética. Para o autor, “a dialética visa, segundo seu lado subjetivo, a pensar de tal modo que a forma do pensamento não mais torne seus objetos coisas inalteráveis que permanecem iguais a si mesmas” (ADORNO, 2009, p. 134). Essa análise é importante para se considerar que há um movimento dialético no objeto cujo conceito fixo não notou, e, dessa retomada, é possível estabelecer um

problema crítico à formação da identidade entre pensamento e conceito.

Em síntese, quando Adorno (2009) ressalta que o pensamento identificador conforma seus objetos aos seus conceitos hipostasiados, aponta que a dialética do objeto não foi devidamente considerada devido à inércia que o conceito a confinou, desdobrando-se, desta constatação, outro caminho. Trata-se do surgimento de um problema que perfaz duas vias: 1) a crítica à identidade como univocidade, o que causa fixidez na compreensão de um objeto; 2) considerar que a identidade do objeto decorre de sua própria multiplicidade, a saber, de seu próprio movimento dialético. Isso porque as coisas possuem um desenvolvimento dialético e sempre portam aspectos diversos, diferenciados, ou, ainda, não idênticos. Vale ressaltar, contudo, que a crítica adorniana à identidade como unidade não exclui a identidade particular da coisa, uma vez que “a identidade não desaparece por meio de sua crítica; ela se transforma qualitativamente” (ADORNO, 2009, p. 130). Isso significa que a transformação qualitativa da falsa identidade só fará sentido se esta for compreendida, antes de tudo, como contrária à realidade, e por isso a falsa identidade precisa ser questionada. Neste ínterim, a aparência de identidade liquida a possibilidade de transitar onde está o conhecimento verdadeiro sobre as coisas, a saber, na não identidade, àquele lugar onde o pensar identificador ainda não chegou. Esse ponto de vista, porém, não é externo às funções limitadas do pensar: ele aponta para um horizonte de possibilidade com as quais o pensar pode reformular as suas precárias predicções. Como, então, o pensar poderia alcançar tal feito?

Dos limites registrados pelas vias percorridas até aqui, a superação do pensamento imediato não poderia prescindir. Contudo, por sua vez, esses registros também mostram que a direção desse caminho tortuoso pode ser alterada: ela pode ter uma transgressão, que implica, prioritariamente, a consideração do elemento diferenciado na coisa. Sobre ele, Adorno (2009) escreve:

O que é diferenciado aparece como divergente, dissonante, negativo, até o momento em que a consciência, segundo a sua própria formação, se vê impelida a impor unidade: até o momento em que ela

passa a avaliar o que não lhe é idêntico a partir de sua pretensão de totalidade. Isso é o que a dialética apresenta à consciência como contraditório (ADORNO, 2009, p. 13).

Como mostrado, se o objeto pensado for concebido pelo pensamento como algo idêntico, aquilo que pertence à particularidade da coisa, expressa naquilo que lhe é único em seu desenvolvimento, ele desaparece diante da totalidade formada. Perde-se de vista a dialética no interior do objeto e, por conseguinte, a contradição dentro da coisa mesma, já que a contradição, propriamente, não é uma função do pensamento, mas sim a própria realidade das coisas. Ressalte-se, neste contexto, a força extraordinária da admissão da contradição pelo pensamento, a qual, para Adorno (2009, p. 13), é “o não-idêntico sob o aspecto da identidade; o primado do princípio de não-contradição na dialética mensura o heterogêneo a partir do pensamento da unidade”. Ou seja, a contradição é aquilo que nega a coisa, uma negação que emerge a partir das próprias incoerências, da heterogeneidade e das divergências apresentadas no objeto.

Por outras palavras, a contradição é:

A totalidade da contradição não é outra coisa senão a não-verdade da identificação total, tal como ela se manifesta nessa identificação. Contradição é não-identidade sob o encanto da lei que também afeta o não-idêntico (ADORNO, 2009, p. 13).

Dessa forma, a contradição subsumida na totalidade formada pela identidade uniforme não capta a verdade das coisas. Destarte, para conhecê-las verdadeiramente é necessário o sujeito considerar como as transformações e a multiplicidade dos objetos ocorrem, sem desconsiderar a identidade particular da coisa a ser conhecida. Em suma, a contradição seria o diverso, o heterogêneo e não idêntico, que surge de dentro da particularidade da coisa, negando a sua identidade como uniformidade. No limite, a contradição revela o próprio modo de ser o objeto: um não idêntico.

Como dito, o não idêntico como modo de ser de um objeto possui diversidade e heterogeneidade em suas funções reais e, por isso, é sempre contraditório. No entanto, a partir desta premissa, é preciso se mostrar como a contradição também chega ao conceito, o qual é incapaz de cominar completamente a coisa que conceitua. Todavia, o conceito é importante para se determinar a coisa que se quer conhecer, e sem ele não haveria um objeto-conceito para o sujeito que o pensa. Por certo, os objetos pensados precisam de uma dimensão inteligível que é aspirada pelo conceito, ao mesmo tempo em que o objeto em si é independente. Por isso, aos conceitos as coisas não podem estar completamente conformadas. Dito de outro modo, “os objetos não se dissolvem em seus conceitos, que esses conceitos entram por fim em contradição com a norma tradicional da *adaequatio*” (ADORNHO, 2009, p. 12). Assim, os conceitos precisam dos objetos para se constituírem, mas não o oposto: a coisa mesma não precisa dos conceitos para existir, por isso o conceito não consegue se encaixar inteiramente ao seu objeto.

Desse modo, o conceito é uma predicação produzida por um sujeito pensante, porém não apresenta os objetos como verdadeiramente são. Diante dessa impossibilidade, seria, então, desprovido o ato de conceituar do programa da dialética negativa, já que conceituar o objeto é uma aspiração nunca garantida? Com certeza, não. O programa da dialética negativa valoriza o ato de conceituar como função central na busca do conhecimento, mas não da mesma maneira que os conceitos totalizantes fizeram, já que “o conhecimento não possui nenhum de seus objetos completamente” (ADORNHO, 2009, p. 20). Destarte, o elemento contraditório é o princípio fundamental do conceito e torna-se, nas veredas do programa da dialética negativa, uma referência fundamental a todo ato de conceituar.

À sua maneira, semelhante ao objeto que conceitua, o conceito porta algo de não idêntico, de não conceitual em suas operações sempre insuficientes, mas nem por isso enganosas. O conceito, por sua vez, ao buscar explicar um objeto não idêntico, também produz uma não identidade ao realizar predicções. Entretanto, é importante elucidar que não é apenas a limitação do conceito que permite a entrada do não idêntico, mas também a não conformação com o seu objeto, reconhecendo

os limites que lhe faculta. Dessa retomada é possível compreender o trajeto da perspectiva adorniana: “alterar essa direção da conceptualidade, voltá-la para o não-idêntico, é a charneira da dialética negativa” (ADORNO, 2009, p. 19).

A mudança de direção vislumbrada pela perspectiva adorniana, ou o problema crítico no geral, se torna indispensável em se tratando dos desencontros entre conceito e coisa conceituada. Isso significa que os mecanismos dos conceitos sempre serão insuficientes com relação às suas funções de conceituar, porque não captam todas as dimensões do objeto, mas nem por isso perdem completamente a sua capacidade de determinar. Isto posto, nas considerações de Adorno (2009, p. 15), “para o conceito, o que se torna urgente é o que ele não alcança, o que é eliminado pelo seu mecanismo de abstração, o que deixa de ser um mero exemplar do conceito”. A proposta do programa da dialética negativa não é, portanto, despojar o ato de conceito devido às insuficiências deste, senão “ir além do conceito por meio do conceito”, concebendo a possibilidade de existir no conceito o elemento não idêntico, não conceitual (ADORNO, 2009, p. 22). Partindo dessa conjuntura, o conceito não conseguiria se aproximar dos objetos sob a forma de identidade, senão da não identidade, a qual dá origem ao não conceitual. Ao menos na visão de Adorno (2009), este é um princípio de abertura que constitui todo ato de conceituar.

Como observado, o conceito e a coisa conceituada se desencontram ao se buscar uma identificação entre eles, já que “a totalidade do conhecimento que aí é equiparada tacitamente com a verdade seria a identidade entre sujeito e objeto” (ADORNO, 2009, p. 210). Contudo, Adorno (2009) destaca ser possível existir uma reconciliação entre conceito e objeto, mas sem buscar a harmonização, identificação ou totalidade. Trata-se de outro modo com que buscou o conceito totalitário se corresponder imediatamente ao seu objeto. Seria, portanto, um retorno ao conceito e ao objeto para a realização de um propósito: corrigir o que a falsa conciliação propôs.

A partir do instante em que se indica essa correção, outro sentido do caminho se inicia. Este novo caminho é marcado pela dialética e pela

não identidade, profundamente marcadas por uma reconciliação negativa, como se mostra a seguir:

Essa reconciliação liberaria o não-idêntico, desprendendo-o por fim da compulsão intelectualizada; ela abriria pela primeira vez a pluralidade do diverso sobre o qual a dialética não teria mais poder algum. Reconciliação seria então a meditação sobre a multiplicidade que não se mostraria mais como hostil, algo como um anátema para a razão subjetiva. A dialética serve à reconciliação (ADORNO, 2009, p. 14).

A reconciliação, para Adorno (2009), não seria uma nova tentativa de adequação imediata entre conceito e objeto; ao contrário, é a permissão da entrada do não idêntico, diferente e contraditório, mostrando uma diferença entre o conceito que quer dominar o objeto e o não idêntico que acusa essa impossibilidade de dominação. Assim, a reconciliação possui duplo caráter: de um lado, “a ideia de reconciliação impede o seu estabelecimento positivo no conceito”, mostrando suas restrições (ADORNO, 2009, p. 127); de outro, aponta para um horizonte no qual estaria a sua própria ultrapassagem: o reconhecimento do diverso como algo necessário ao conceito. Neste ponto do caminho, já se é possível reencontrar a contradição entre conceito e coisa conceituada, em sentido próprio, como uma reconciliação negativa. É nesta posição que a utopia ganha lugar.

Nas palavras de Adorno (2009, p. 17), “a utopia do conhecimento seria abrir o não-conceitual com conceitos, sem equipará-lo a esses conceitos”. Neste contexto, o não conceitual consiste naquilo que o conceito totalizante não captou em relação às suas predicções, mas que, paradoxalmente, inicia a reflexão sobre o que o conceito verdadeiramente poderia ser: um não idêntico à coisa conceituada. Logo, se o conhecimento for comprometido com a busca pela verdade, indubitavelmente prescinde do elemento não idêntico, se encaminhando daí uma de suas possibilidades utópicas.

Se, para Platão (2000), no mundo inteligível as coisas são

iluminadas e, por isso, podem ser vistas como realmente são, na utopia de Adorno (2009) os objetos reluzem mais dos que os olhos do sujeito podem identificar. Isso porque o sujeito que conceitua as coisas não capta todos os espectros do objeto, e, por isso, não é possível vê-lo na totalidade. Nesta ótica, a filosofia adorniana é um modo de ver, ou de considerar, isso, já que, pelo trabalho do negativo, a sua “filosofia é o prisma que capta suas cores” (ADORNO, 2009, p. 56). Assim, vale elucidar que essas cores somente são capturadas como nuances do não conceitual no objeto e, a partir disso, Adorno (2009) salienta:

Um conhecimento que quer o conteúdo quer a utopia. Essa, a consciência da possibilidade, se até mesmo o concreto como a algo não desfigurado. Ele é o possível, nunca o imediatamente real e efetivo que obstrui a utopia; é por isso que, em meio ao subsistente, ele aparece como abstrato (ADORNO, 2009, p. 138).

Aparentemente, a utopia, por ser um princípio a respeito do que ainda pode ser admitido ou efetivado, parece ser abstrata por indicar incerteza por ainda não ter sido conceitualizado. Mas se a utopia é uma possibilidade ainda não explorada no conceito totalizante, isso não significa, propriamente, que ela é abstrata. Justamente ao se pensar os objetos concretos do mundo material em suas contradições é que a utopia ganha lugar, mas não como algo que ainda não se tornou figura ou não ocupou lugar por estar em um plano distante do horizonte material. A utopia é uma condição possível e preenche as condições necessárias e admissíveis de existência concretas.

Em se tratando da utopia do conhecimento, o conceitual não está determinado pela totalidade da identidade, mas, justamente por ainda não ter ocupado lugar no conceito totalitário, o não conceitual não é um elemento impossível de ser alcançado pelo conceito. Na verdade, o não conceitual é o que ainda não ocupou lugar na representação do conceito, permanecendo como uma possibilidade para o conhecimento, carregando algo utópico. Vale destacar que a utopia, regida pela não identidade e diversidade, pode fazer surgir outros possíveis, dando abertura para o conceito se ampliar, pois “a utopia estaria acima da identidade e acima da

contradição, uma conjunção do diverso” (ADORNO, 2009, p. 131). Esta é uma de suas dimensões mais importantes.

Considerações finais

A procura da verdade sobre as coisas e a tentativa de acessar onde o conhecimento verdadeiro se encontra ocuparam lugar nos estudos da filosofia. Desde o surgimento de seu sentido, em Platão (2000; 2016), até o seu conceito posto na *Dialética Negativa* de Adorno (2009), a utopia esteve nesse lugar e, como todo lugar, é sempre limitado por determinadas fronteiras. Pode-se dizer que a filosofia esteve à procura do território da utopia? Certamente, sim, mas não desacompanhada. Os homens, indubitavelmente, procuraram refúgio onde poderiam localizar as certezas da verdade, mas acabaram produzindo predicacões exacerbadas sobre onde elas poderiam se encontrar, ou até mesmo se esconder.

Dessa maneira, as fronteiras limitantes dos lugares pelos quais os sujeitos passaram fizeram com que a verdade fosse aspirada, mas não garantida, o que os endereçou para a utopia. A utopia, ao entrar nessa direção, mostrou uma relação entre o *τόπος* e o *ουτόπος*, entre o conhecido e o desconhecido, ou, ainda, entre as insuficiências do existente e as alternativas do possível. À luz da utopia, em especial a destacada por Adorno (2009), a não identidade é uma dessas vicissitudes postuladas por um conhecimento que quer verdadeiramente o conteúdo. No trabalho da crítica, há uma predisposição para isto, já que esta busca reconhecer o que emerge dos objetos quando estes se desprendem da identidade uniforme, lugar onde os conceitos totalizantes os confinaram. Com isso, o autor parece mostrar os resultados desses exageros, como também apontar que a verdade sobre as coisas estaria em outro lugar.

Por fim, um curioso caminho que Adorno (2009) percorreu, ao finalizar a apresentação do seu programa, na “Introdução” da obra *Dialética Negativa*, foi referir, em seus últimos versos, à utopia. Ao que parece, os caminhos escolhidos para a sua escrita revelam algo: para formular um programa de tamanho alcance e com originais créditos, na utopia foi se inspirar, mas não somente como ponto de partida, como também de chegada. Acidental ou propositalmente, o autor parece mostrar,

logo de início, que o objetivo final do programa é estimular o conhecimento àquele local onde ele ainda não encontrou lugar, algures, onde ainda é possibilidade, não identidade. Há, aqui, uma viagem inacabada e, em seus meandros, ecoa-se um apelo utópico.

Referências

- ADORNO, Theodor. *Dialética Negativa*. Trad. de Marcos Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.
- HOUAISS, Antônio de Villar; VILLAR, Mauro de Salles. *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.
- MORUS, Thomas. *Utopia*. Trad. Anah de Melo Franco. Brasília: Editora Universidade de Brasília: Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais, 2004.
- NEVES, Maria Helena de Moura; DEZOTTI, Maria Celeste C., MALHADAS, Daisi. *Dicionário Grego-Português*. v. 5. São Paulo: Ateliê Editorial, 2010.
- PLATÃO. *Fedro*. Trad. de José Cavalcanti de Souza. São Paulo: Editora 34, 2016.
- PLATÃO. *A República*. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2000.
- REALE, Giovanni. ANTISERI, Dario. *História da Filosofia: Filosofia Pagã e Antiga*. Volume 1. São Paulo: Paulus, 2003.

Data de registro: 31/03/2022

Data de aceite: 13/12/2022