

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Maurício de Assis Reis

**LINGUAGEM, EXPERIÊNCIA E HISTÓRIA: diagnóstico de tempo e tarefa da
filosofia em Theodor W. Adorno**

Belo Horizonte
2021

Maurício de Assis Reis

**LINGUAGEM, EXPERIÊNCIA E HISTÓRIA: diagnóstico de tempo e tarefa da
filosofia em Theodor W. Adorno**

Versão Final

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Filosofia Contemporânea

Orientador: Dr. Eduardo Soares Neves Silva

Belo Horizonte
2021

100 Reis, Maurício de Assis.
R3751 Linguagem, experiência e história [manuscrito] :
2021 diagnóstico de tempo e tarefa da filosofia em Theodor W.
Adorno / Maurício de Assis Reis. - 2021.
259 f.
Orientador: Eduardo Soares Neves Silva.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais,
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
Inclui bibliografia.

1. Filosofia – Teses. 2. Adorno, Theodor W., 1903-1969.
3. Teoria crítica - Teses. 4. Filosofia alemã – Séc. XX - Teses.
5. Ciência política – Filosofia - Teses. I. Silva, Eduardo Soares
Neves . II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade
de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

FOLHA DE APROVAÇÃO

LINGUAGEM, EXPERIÊNCIA E HISTÓRIA: diagnóstico de tempo e tarefa da filosofia em Theodor W Adorno

MAURÍCIO DE ASSIS REIS

Tese submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA, como requisito para obtenção do grau de Doutor em FILOSOFIA, área de concentração FILOSOFIA, linha de pesquisa Filosofia Contemporânea.

Aprovada em 12 de agosto de 2021, pela banca constituída pelos membros:

Prof. Eduardo Soares Neves Silva - Orientador (UFMG)

Prof. Rodrigo Antônio de Paiva Duarte (UFMG)

Prof. Amaro de Oliveira Fleck (UFMG)

Prof. Douglas Garcia Alves Júnior (UFOP)

Prof. Sílvio César Camargo (UNICAMP)

Belo Horizonte, 12 de agosto de 2021.



Documento assinado eletronicamente por **Eduardo Soares Neves Silva, Presidente de comissão**, em 13/08/2021, às 09:27, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Amaro de Oliveira Fleck, Professor do Magistério Superior**, em 13/08/2021, às 09:34, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Sílvio César Camargo, Usuário Externo**, em 13/08/2021, às 09:39, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Rodrigo Antonio de Paiva Duarte, Professor do Magistério Superior**, em 13/08/2021, às 10:46, conforme horário oficial de Brasília, com

fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Douglas Garcia Alves Junior, Usuário Externo**, em 16/08/2021, às 08:18, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **0878601** e o código CRC **3B7DBC9B**.

A Raimundo e Maria Regina, pelo meu berço;

A Tiane, meu presente;

A Alexandre, toda minha esperança.

AGRADECIMENTOS

Agradeço, inicialmente, aos meus pais, Raimundo e Maria Regina: pelo zelo, pelo cuidado, pela determinação com que se dedicaram à minha formação e a de meus irmãos. Muito embora nenhum dos dois tenha ido além do primário, a presença de ambos, seja em vida, seja por seu legado, sempre constituiu norte em minha formação; a lacuna que deixam hoje põe ainda mais em relevo o quanto vivem e comparecem em cada etapa; se, enfim, alcanço esse nível de formação, eles também o fazem naquela parte deles que permanece em mim;

Agradeço a Tiane e Alexandre: a gestação dessa tese tem exatamente a idade de meu pequeno, nascido ao final da primeira semana de aulas. Devo imensamente a ambos pelos vários momentos de minha ausência ao longo destes últimos anos, seja pelo trabalho, seja pela pesquisa. À minha querida esposa, por sua dedicação, pelo suporte cotidiano, mas também nos dramas vividos, por sua compreensão e afeto. Ao meu pequeno, símbolo de luta, desde seu nascimento, símbolo de esperança e suporte para uma luta por tempos menos sombrios;

Aos meus irmãos, Márcia e Marcos, que compartilharam alguns dos principais dramas e desafios destes últimos anos, cujo apoio mútuo sempre foi essencial entre nós;

Aos familiares e amigos mais próximos que, ainda que sem vínculos à academia em geral ou à filosófica em particular, emprestaram seus ouvidos em variados momentos para ouvir algo sobre a pesquisa ou mesmo sobre as angústias de todo o processo: Rayane, Cleber, Douglas e Rafael;

Agradeço ao professor e orientador Eduardo Soares: primeiro, pela iniciação na vida de pesquisa, responsável que foi pela primeira articulação da pesquisa de mestrado; agora, por todo apoio na construção dessa pesquisa de doutoramento; também pela compreensão face às minhas variadas dificuldades e aos meus atrasos no envio de material; pela sempre diligente leitura, pelos inúmeros comentários, pelo esforço no entendimento de um texto que, mesmo da perspectiva de seu autor, demorou a amadurecer em seu sentido. São, assim, de minha inteira responsabilidade as falhas e lacunas a permanecerem no texto final; e agradeço imensamente o aprendizado, a minha formação como pesquisador e o eventual nível de maturidade alcançado ao seu término;

Agradeço aos meus interlocutores, sejam eventuais, sejam frequentes. Em primeiro lugar, ao amigo Douglas Garcia, cujos débitos formativos permanecem incontáveis, desde a minha formação inicial como pesquisador no mestrado até a possibilidade de um diálogo frequente, além, é claro, pelas considerações feitas por ocasião da qualificação; agradeço, nessa linha, ao Amaro Fleck, pelas recentes parcerias, pela interlocução e, também, pelas contribuições quando da qualificação desse texto; ao Juliano, amigo de longa data, de tantas horas e tantas conversas, por sua parceria de sempre e pela leitura de meus textos. Aos diálogos mantidos ainda com as amigadas da UFOP: Jorge e Ana, ainda que distantes; Marcelo Rangel, aqui também por nossas parcerias; Romero, Gilson e Bruno, que, ainda que distantes, tiveram papel importante em minha formação como pesquisador. Pontualmente, aos professores: Sérgio da Matta (UFOP), pela ajuda com as referências sobre o historicismo na Alemanha; Newton Bignotto (UFMG), pela disciplina e pelo conjunto de referências para lidar com o totalitarismo; e Verlaine Freitas (UFMG), cuja disciplina sobre Adorno me permitiu explorar algumas faces não contempladas na tese;

Agradeço às instituições em que atuei ao longo desse percurso e às quais continuo vinculado: à Faculdade Arquidiocesana Dom Luciano Mendes, na qual me graduei e que me acolheu, posteriormente como professor, agradecimento dirigido ao diretor, José Carlos, mas também a todos aqueles que se colocaram tanto como colegas quanto interlocutores – Edmar, Edvaldo, Lúcio, Vander, Wander, João Paulo, Róbson, Rodrigo Figueiredo, Rodrigo Cid; à Univiçosa, com agradecimento especial, seja ao seu Reitor, Evaldo, seja aos gestores e amigos Mário e Rafael, e aos vários colegas, especialmente aos interlocutores que se dispuseram, apesar da distância temática, a ouvir e dar ensejo a algumas de minhas intuições – Douglas, Luciene, Fabiana, Roberto, Antonieta, Ana Paula, Lucilene e Mauro; à Universidade do Estado de Minas Gerais, aos amigos da unidade de Barbacena, com especial referência aos amigos mais próximos que ajudaram a criar um ambiente de diálogo e de maior permanência bem como me auxiliaram imensamente nos desafios do cotidiano educacional – Mauro, Wallace, Róbson, Daniela, Reinaldo, Luiz Gustavo, Fabrício e Luiz Ernesto. Agradeço a todos os espaços de interlocução, às possibilidades encontradas de desenvolvimento da pesquisa em sala de aula e/ou em grupos de pesquisa e discussão. Mapear a importância desses espaços vai além das condições materiais em tempos de desmonte educacional e ausência de bolsas; foram espaços determinantes para um amadurecimento intelectual e formação de minha atuação como professor. Nesse sentido, estendo este agradecimento aos inúmeros alunos e/ou orientandos que passaram por mim ao longo desse período, pela ajuda particular que ofereceram à composição

desse trabalho; na ausência de uma frequência maior à UFMG, a frequência aos espaços de trabalho foi determinante para o desenvolvimento dessa pesquisa.

Por fim, agradeço à Universidade Federal de Minas Gerais, ao Departamento de Filosofia e a todo aparato político e educacional que, ainda que em tempos sombrios como os nossos, lutam diariamente pela preservação de um espaço de formação científica pública, gratuita e de qualidade.

Quem hoje escolhe o trabalho filosófico como profissão deve começar renunciando à ilusão com a qual os projetos filosóficos se iniciavam outrora, a saber: que seria possível apreender, com a força do pensamento, a totalidade do real.

Adorno, Atualidade da filosofia.

Quem quiser saber a verdade acerca da vida imediata tem que investigar sua configuração alienada, investigar os poderes objetivos que determinam a existência individual até o mais recôndito nela. (...) O olhar lançado à vida transformou-se em ideologia, que tenta nos iludir escondendo o fato de que não há mais vida.

Adorno, Minima Moralia.

A questão é que o esclarecimento tem que tomar consciência de si mesmo, se os homens não devem ser completamente traídos. Não se trata da conservação do passado, mas de resgatar a esperança passada. Hoje, porém, o passado se prolonga como destruição do passado.

Adorno e Horkheimer, Dialética do esclarecimento.

RESUMO

Essa tese investiga a relação entre filosofia e seus compromissos com o presente a partir da elaboração dos diagnósticos de tempo na obra de Theodor W. Adorno, estabelecendo como recorte, para tanto, dois momentos de sua produção: i) três textos de sua filosofia no início da década de 30 – *Atualidade da Filosofia*, *Ideia de história natural* e *Teses sobre a linguagem do filósofo*; ii) sua produção de meados da década de 40, cuja referência principal é sua obra a quatro mãos escrita com Max Horkheimer, a *Dialética do Esclarecimento*. Tal proposta se constitui com base numa compreensão da metodologia dos diagnósticos de tempo, entendidos como uma compreensão filosófica da correlação entre experiência e linguagem sob a mediação da história, algo cuja gramática operativa pode ser concebida através da ideia de história natural. Como desdobramento estrutural dessa concepção, propomos sua apresentação através de três movimentos teóricos: i) abordagem dos aspectos extrínsecos do diagnóstico, entendidos sob a multiplicidade de tendências embutidas nas transformações culturais, acadêmicas, políticas e ideológicas; ii) abordagem da crítica filosófica da filosofia empreendida pelo autor por via de seu respectivo acerto de contas com a tradição filosófica pertinente às discussões inerentes aos próprios diagnósticos; iii) apresentação e análise do projeto filosófico proposto pelo autor enquanto desdobramento das tarefas filosóficas para o tempo presente desde o estabelecimento propriamente dito do próprio diagnóstico de tempo. Com esse modelo de abordagem, essa tese procura afirmar a história natural como sentido da proposição do diagnóstico de tempo em Adorno enquanto potencial crítico-filosófico e pelo qual seja possível conceber uma filosofia que seja capaz, ao mesmo tempo, de afirmar as tarefas do presente e de se colocar à altura dessas mesmas tarefas.

Palavras-chave: Experiência; Linguagem; História natural; Diagnóstico de tempo; Tarefas da filosofia.

ABSTRACT

This thesis investigates the relationship between philosophy and its commitments to the present from the elaboration of the time diagnosis in the work of Theodor W. Adorno, establishing as cut, for this purpose, two moments of his production: i) three texts of his philosophy in the early 30s – *Atualidade da filosofia*, *Ideia de história natural* and *Teses sobre a linguagem do filósofo*; ii) his production of the mid-40s, whose main reference is his work four hands written with Max Horkheimer, the *Dialética do esclarecimento*. Such proposal is based on an understanding of the methodology of time diagnosis, understood as a philosophical understanding of the correlation between experience and language under the mediation of history, something whose operative grammar can be conceived through idea of natural history. As a structural unfolding of this conception, we propose its presentation through three theoretical movements: i) approach to the extrinsic aspects of the diagnosis, understood under the multiplicity of tendencies embedded in cultural, academic, political and ideological transformations; ii) approach to the philosophical critique of philosophy undertaken by the author via its respective settling of scores with the philosophical tradition pertinent to the discussions inherent to the diagnoses themselves; iii) presentation and analysis of the philosophical project proposed by the author as an unfolding of philosophical tasks for the present time from the very establishment of the time diagnosis itself. With this approach, this thesis seeks to affirm natural history as the meaning of Adorno's diagnosis of time as a critical-philosophical potential and through which it is possible to conceive a philosophy that is able, at the same time, to affirm the tasks of the present and to live up to them.

Keywords: Experience; Language; Natural History; Time Diagnosis; Tasks of philosophy.

LISTA DE ABREVIATURAS

AF: *Atualidade da Filosofia*

DE: *Dialética do Esclarecimento*

IHN: *Ideia de história natural*

MM: *Minima moralia*

TLF: *Teses sobre a linguagem do filósofo*

SUMÁRIO

Sumário

INTRODUÇÃO.....	15
UNIDADE I: PRIMEIRO DIAGNÓSTICO DO TEMPO: O SENTIDO DA ATUALIDADE DA FILOSOFIA NOS TEXTOS DA DÉCADA DE 30.....	25
INTRODUÇÃO.....	26
1 HISTORIOGRAFIA DOS TEXTOS DE 30: CULTURA, POLÍTICA E ACADEMIA OU MUDANÇAS NA CENA ESPIRITUAL GERMÂNICA	30
1.1 Modelo educacional alemão no oitocentos ou <i>Bildung</i> e <i>Wissenschaft</i>	34
1.2 Positivismo, Revolução Industrial e Mandarinato	38
1.3 Espírito cientificista e tradição poética alemã.....	43
1.4 Alemanha entre historicismo e tradição histórica	53
2 PRESSUPOSTOS FILOSÓFICOS: DOS MATERIALISMOS DE LUKÁCS E BENJAMIN	61
2.1 Materialismo de Lukács	62
2.2 Materialismo de Benjamin	69
2.2.1 Filosofia da Linguagem.....	71
2.2.2 Crítica.....	78
2.2.3 História natural.....	81
2.3 Da opção adorniana por Benjamin, sem recusar Lukács.....	87
3 DIAGNÓSTICO DE TEMPO I: OS TEXTOS DE 30 E O SENTIDO DA ATUALIDADE DA FILOSOFIA.....	95
3.1 Diagnóstico do tempo I.....	96
3.1.1 Sobre os textos de 30.....	96
3.1.1.1 Atualidade da filosofia	98
3.1.1.2 Ideia de história natural	100
3.1.1.3 Teses sobre a linguagem do filósofo	102
3.1.2 A história da filosofia sob os olhos de Adorno: o fracasso dos projetos metafísicos históricos	104
3.1.2.1 Primeiros empreendimentos filosóficos	105
3.1.2.2 Modernidade, idealismo e história	109
3.1.2.3 História da filosofia nos textos de 30	112
3.1.3 Exame do alcance das alternativas contemporâneas	115
3.1.3.1 O diagnóstico de 30 e o problema do positivismo	116
3.1.3.2 Da fenomenologia a Heidegger.....	121

3.2 O Programa filosófico de 30: tarefa e orientação metodológica	126
UNIDADE II: SEGUNDO DIAGNÓSTICO DO TEMPO: O PARADIGMA DA <i>DIALÉTICA DO ESCLARECIMENTO</i> OU O QUE SIGNIFICA PENSAR AUSCHWITZ?.....	145
INTRODUÇÃO.....	146
4 HISTORIOGRAFIA DA <i>DIALÉTICA DO ESCLARECIMENTO</i> : HISTÓRIA, POLÍTICA E IDEOLOGIA NO NAZI-FASCISMO EUROPEU.....	153
4.1. Pressupostos sócio-políticos à ascensão nazifascista	153
4.2. Ressentimento, reacionarismo e o perfil do fascismo	158
4.3. O estatuto político do mito	163
4.4. A construção do mito nazista	173
5 DIAGNÓSTICO DE TEMPO II: PENSAR AUSCHWITZ COMO TAREFA FILOSÓFICA NO MARCO DA <i>DIALÉTICA DO ESCLARECIMENTO</i>	181
5.1. Diagnóstico de tempo II	182
5.1.1. Uma filosofia no exílio.....	182
5.1.2. Estrutura e sentido da obra ou uma filosofia à altura de seu tempo: uma resposta à pergunta “o que significa pensar Auschwitz?”	187
5.2. História-natural da razão ocidental.....	209
5.2.1. Oposição entre mito e esclarecimento como pensamento histórico-natural.....	211
5.2.2. Uma odisseia do ego	216
5.2.3. Hipóstase do conceito e rememoração da natureza no sujeito: da crítica às tarefas da filosofia	221
5.3. Da crítica às tarefas da filosofia: antissemitismo como modelo	229
5.3.1. Motivações psicológicas genéricas	231
5.3.2. Motivações sociais	232
5.3.3. Motivações econômicas	234
5.3.4. Motivações religiosas	234
5.3.5. Teoria da falsa mimese.....	236
5.3.6. Teoria da falsa projeção	238
5.3.7. Mentalidade de ticket	241
CONCLUSÃO.....	244
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	251

INTRODUÇÃO

Por que estudamos os clássicos? E o que isso tem a ver com a realização da filosofia? Pergunta absolutamente comum na lide cotidiana com o ensino de filosofia, especialmente fora de seus respectivos cursos (graduação e pós-graduação). Com efeito, do ensino médio – e sua específica experiência que relaciona e mobiliza uma massa ainda coerente de balizas e objetivos – à graduação – cuja expectativa ainda guarda algo de um precário desenvolvimento subjetivo que inclui algum estabelecimento de caminhos e propostas – as questões acerca do que seja a filosofia, seus objetivos específicos e os motivos de compor a grade das disciplinas em ambos os níveis são perenes. O professor é instado, indefinidamente, à apresentação das razões de sua presença, ao estabelecimento e defesa da legitimidade da disciplina – sua definição no rol da divisão do trabalho corrente – como se disso decorresse a plena defesa da existência de seu próprio trabalho, o que, em parte, não deixa de ocorrer.

Trata-se, no final das contas, de um ensaio de justificação, posto que, muito embora se reconheça como testemunho, quer ser, assim mesmo, algo mais. Ocorre que o testemunho é capaz de salientar suas inerentes contradições: se o professor de matemática é matemático, tal como o de história é historiador, ao professor de filosofia é negada sua autoidentificação enquanto filósofo. A tarefa do filósofo, algo angustiante, reside na defesa de algo com o qual a própria identificação é posta em suspenso. Ainda mais dúbia é a posição de defesa: enquanto frequentemente se arroga a condição de crítica aos mais variados objetos, sua imersão na tarefa de estabelecer e defender sua legitimidade do ponto de vista da aludida divisão social do trabalho implica uma suspensão da atividade crítica e uma frenética busca por razões normativas que lhe forneçam a oportunidade de escapar à cruzada que se lhe impõe. Ao final, sua posição de defesa lhe impede de observar criticamente, seja a filosofia enquanto tal, seja o existente conquanto lugar apropriado para uma existência filosófica precária.

Há que se dizer que, no final das contas, a questão em cena é também compartilhada, guardadas as devidas especificidades, pela (crise da)s humanidades, o que, por sua vez, designa algo de absolutamente velho, ainda que sob as vestes de sua mais nova versão. Falar em crise nesse terreno nunca consolidado, num perene preparo que desde sempre busca que o sedimento forjado não ceda às ações do tempo é, com a licença da expressão, “chover no molhado”, também num sentido de fazer ceder aquilo incapaz de reter maiores e mais sólidas fundações. Com efeito, se o *topos* das humanidades e, evidente, da filosofia, sempre se balizou pela

mobilização de esforços em produzir a narrativa mais adequada sobre os fenômenos humanos, há de se atestar o quanto, na fronteira entre racionalismos e mimetismos, ele trouxe para dentro de si esse caráter crítico que lhe torna cúmplice e refém da condição instável desse terreno.

Crise e crítica, construir e desconstruir, fundar, refundar e desfundar: o espírito das humanidades – com direito a uma nuance alemã: *Geist / Geisteswissenschaften* – não é apenas atribulado pelas antinomias que lhe atravessam, também configuram os limites maiores de sua existência, de sua vida. Porque antinômico, não é natural, não é romântico; não se trata, portanto, de um elogio à crise como lugar do pensamento como a letra aristotélica o afirma quanto à forma do estranhamento; também não se trata de uma aversão completa ao fenômeno, exatamente porque nele existimos. Então, de que se trata? Em alguma medida, no âmbito das humanidades em geral e da filosofia também em geral – porque nela as humanidades anseiam pela conquista de um estatuto científico – é a crise da condição de crise que nos permite trabalhar numa crítica da crítica: uma metacrise que dê espaço a uma metacrítica, um jogo de espelhos que nos revele, ao mesmo tempo, como história natural das humanidades.

Essa história natural se legitima, enfim, a partir de uma abordagem especular diferenciada: uma vez mais, o fenômeno da crise das humanidades manifesta uma constância incômoda, permanente no horizonte histórico-filosófico. Falamos em crises variadas, seja no horizonte temporal, seja no espacial. Se há tantas e de tão variadas formas, de tantas narrativas, o que haveria de especial na nossa? De forma rápida: exatamente isso. Por um lado, a nossa crise nos pertence; também é nossa a responsabilidade de pensá-la, articulá-la e rearticulá-la, no intuito de, a partir dela, fazer emergir as ferramentas teórico-críticas mais razoáveis e objetivas para estabelecer algum tipo de resolução. Por outro lado, a crise possui dimensões políticas: sua emergência histórica pode, sim, estar condicionada ao histórico que lhe atravessa desde o passado que se sedimenta em seus traços e seus eventos tal como articulada a outros fenômenos separados espacialmente; no entanto, sua configuração material, ainda que não original, ainda que nela se manifeste os traços de um reconhecido arcaico, manifesta, ao mesmo tempo, não um, mas vários passados, várias incidências e reincidências que, na sua articulação mais presente, nega claramente os mais imediatos esforços de identificação. Afinal, se há algo que as humanidades sempre desenvolveram com toques inequívocos de refinamento foi a paciência do conceito, em que pese sua recusa às exigências de eficácia e produtividade típicas de outras áreas. Afinal de contas, se nosso objeto é o humano, sua condição devenida não deixa dúvidas quanto ao caráter mutável de seu comportamento, exigindo uma equivalente dinâmica

transformadora do campo teórico. Isso nos leva a uma necessária caracterização dessa mesma dinâmica na estruturação do campo teórico que define a filosofia.

Filosofia é êxodo e sua história é fuga: destinada a não estar em casa em parte alguma, seu *ethos* – que em grego designa o que é *próximo* à casa – se confunde tanto com a fuga quanto com a busca em que pese o caminho percorrido entre o que é por ela negado, desconstruído, criticado e seu objetivo mais frequente cristalizado nas formas assumidas pela verdade ao longo da história. Essa é efetivamente uma disjunção que ordena os modelos argumentativos a sustentarem o estatuto filosófico: i. sua condição de fuga implica certa tarefa política através da qual ela se encontraria periodicamente submetida à condição da crítica; ii. metodológica e teleologicamente, funda-se na expectativa, mediante substancial investimento em seus materiais discursivos, de alcançar a verdade. Muito embora estejam entre si articulados, façamos uma consideração em particular de cada um deles.

Se a dimensão de fuga é constitutiva da história da filosofia, ela é, pois, seu motor: estabelece com isso um importante motivo através do qual a história é importante e constitutiva da filosofia. Afinal de contas, a filosofia está em fuga de quê? Ora, se a tarefa da filosofia passa pela crítica, muito do espírito de sua fuga consta exatamente no tipo de objeto do qual ela foge, i.e., das condições histórico-materiais que definem sua fisionomia e a impulsionam à crítica daquilo que existe, numa forma revolucionária que emancipa a realidade dos bloqueios impostos pelo momento presente. Nesse sentido pode-se afirmar o caráter político da filosofia; sendo a atividade crítica sua tarefa mais proeminente, ela se encontra periodicamente em condição crítica em um duplo significado: por um lado, as próprias condições históricas definem as limitações de sua existência e de seu estatuto, revelando um fenômeno de crise que também é seu; por outro, é responsável, via ação crítica, por levar as condições da realidade à sua própria crise, no que caracteriza as pretensões emancipatórias da realidade em geral como as suas em particular. Sua fuga, portanto, se manifesta como estrutura crítica que nega aquilo que existe, nela enxergando sua saturação histórica, seu momento de declínio e apodrecimento e visando, mesmo que de modo apenas especular, uma realidade mais justa e legítima.

Por sua vez, a dimensão de busca em nada perde em relação à anterior: também é constitutiva da filosofia e de sua história porque moldada por seu enraizamento material e segundo as chaves pelas quais abre uma outra realidade pela crise que em si estabelece. Dessa maneira, a filosofia *em busca da verdade* se estabelece historicamente, se manifesta como forma histórica ao mesmo tempo que procura neutralizar o histórico em nome da afirmação da verdade como seu núcleo. Em outras palavras: o *topos* da filosofia através do qual visa estabelecer o lugar

apropriado da verdade resulta na constatação de que ele não existe em parte alguma e de que, portanto, sua construção histórica se dará pela perene remissão ao movimento anterior. Enfim: o êxodo filosófico se afirma como busca da constituição da verdade que, destinada a não estar em parte alguma, se mostra incômoda, inadequada em toda parte e em todo tempo, implicando movimentos periódicos e subsequentes na afirmação maior da *atopia* – ou heterotopia – filosófica como estruturante de seu registro disciplinar.

Se no marco desse não-lugar é que a atividade filosófica se manifesta mais efetivamente, então os exemplos desse formato são variados. De qualquer forma, o exemplo grego demonstra com clareza essa condição, ao menos antes de compreendermos à frente como a filosofia de Adorno pode ser compreendida sob essa chave.

O movimento que caracteriza seu surgimento é signo maior desta condição. Com efeito, nascente numa cena político-discursiva grega de amplo espectro, a filosofia procura se criar mediante movimento de tensão que acaba por se estabelecer em relação à gama de discursividades que habitam a praça pública. Sua figura mais representativa, Sócrates, personagem encarnada da filosofia platônica, ocupa exatamente a cena pública ateniense e desempenha papel importante no processo de deslegitimação das variadas formas de discurso então existentes; o *elenchos* socrático, a um só tempo, é capaz de demonstrar a carência lógica e de fundamentação dos discursos mítico, sofístico e retórico e apresentar um ponto de interrogação acerca do tipo de discurso que deve, então, ocupar a cena política de maneira legítima. A encenação platônica presente nos diálogos é aquela da vida filosófica pensada pelo autor de clássicos como *Fedro* e *República*: ela é fuga por se esgueirar por entre os abalados edifícios da sabedoria histórica, de uma sabedoria cuja substância maior teria se perdido por obra do esquecimento e cujas sombras se projetam por sobre os viventes atuais; enquanto fuga, portanto, elogia ironicamente seus interlocutores exatamente para demonstrar as fragilidades maiores de uma construção prestes a cair. Ela também é busca, pois visa não apenas a anarquia da carência de balizas maiores para o pensamento, mas instruir aqueles que o acompanham na arte maior do diálogo e da contradição típicas da filosofia, no que aponta para o ocaso de um mundo no qual a verdade ainda se dizia através do esoterismo dos antigos mestres e que, agora, deva se afirmar através do caminho lógico e mediado conceitualmente. É nessa filosofia, enfim, que, na figura da *atopia*, promove a desconstrução daquilo que existe visando a promoção de um discurso sofisticado calcado na busca de condições de sustentação sem precedentes na cultura que, em princípio, lhe abriga: uma novidade que se insinua na ausência de precedência

no que concerne àquilo que de comum havia na cultura de então, ainda que, para isso, se utilize materialmente exatamente das ruínas discursivas existentes.

A tese que ora se apresenta é, a um só tempo, sobre a filosofia de Adorno e sobre a atividade filosófica enquanto tal. Para realizar seu duplo intento, compreende a tarefa de um mergulho mais profundo na obra do autor, de modo que sua forma – não cristalizada, não naturalizada, mas que, fiel a seus próprios termos, tem seu sentido expresso exatamente em sua capacidade de fazer justiça à transitoriedade que tematiza e que sobre si mesma exerce seu poder – seja capaz de iluminar aquelas que são as tarefas filosóficas para o tempo presente. Assim, enfatiza de um específico modo a categoria de diagnóstico de tempo presente, entendida aqui como uma *elaboração pela qual se equaciona a relação entre experiência e linguagem mediada pela história*, tendo por consequência, no que toca à filosofia, a elaboração das tarefas que competem à filosofia nesse momento em específico. Ela pode ser compreendida à luz do sentido de “descontinuidade estrutural” atribuída à história tal como apresentada por Adorno em *Ideia de história natural*, o que nos permite lidar com os aspectos históricos da experiência e suas respectivas condições derivadas da naturalização do histórico, ao mesmo tempo que reconhece na própria linguagem uma estrutura semelhante, i.e., composta de aspectos naturalizados da história que lhe conferem sua forma quanto a possibilidade de, historicamente, ser criticada e questionada em vista de se tornar capaz de abrigar uma pretensão autenticamente emancipatória em relação a si mesma e em relação à experiência. Nesse sentido, a estrutura do diagnóstico de tempo presente fornece as condições teóricas adequadas a uma pretensão emancipatória em que pese a investigação crítica das condições da relação linguagem/experiência como forma de se alcançar uma definição das tarefas da filosofia para o presente.

Aceitando-se a concepção acima delineada, é preciso avançar na justificação metodológica de modo a assinalar o critério de variação dos diagnósticos. Afinal de contas, considerando ser possível identificar diferentes diagnósticos de tempo no autor em questão, há imediatamente a proposição de um questionamento com respeito a sua obra, qual seja, sobre que dinâmica sua obra é capaz de comportar, ao mesmo tempo, sua variação e uma pretensa unidade. Se se observa, por um lado, que a obra possa ser governada por um determinado princípio metodológico tal como a estrutura de diagnósticos de tempo, então há algum tipo de continuidade, de modo que os diagnósticos não sejam tão díspares de fato; por outro lado, a se acreditar que a específica correlação entre linguagem e experiência mediada pela história implica a aceitação das variações do tempo na formulação de seu pensamento, algum grau de

disparidade deve ser comportado em sua concepção. Trata-se, efetivamente, da relação entre momento e sistema tal como concebida em sua obra¹.

Assim, cada diagnóstico de tempo varia em função do tipo da relação linguagem/experiência tal como a história mesma é capaz de legar; então, uma vez mais, é a estrutura proposta por Adorno em *Ideia de história natural* o fator de maior determinação. Como se verá: a própria concepção de história natural impele ao exercício filosófico mediante o qual seja possível identificar as tendências reificantes na citada relação tal como as possibilidades emancipatórias nelas embutidas enquanto aspectos latentes seja na própria filosofia, seja na sociedade, donde se segue o esforço propriamente dito de uma crítica filosófica em que pese a demonstração de sua falência em termos de suas não cumpridas promessas e, também, do lugar histórico ao qual ela é capaz de chegar; assim, uma investigação a respeito da atualidade da filosofia se mostra decisiva conquanto se permita o exercício de sua própria crítica no presente tendo em vista seus bloqueios em alcançar efetivamente aquilo que promete. Em acréscimo, é reconhecendo o nível de sua realização que se pode remeter às possibilidades de a filosofia vir ainda a se realizar de alguma forma. Noutras palavras: para Adorno, a crítica da filosofia não se separa de uma crítica social à medida que se reconhece que a situação da filosofia não habita um outro espaço que o da própria sociedade. Logo, uma impiedosa autocrítica da filosofia implica em fornecer um quadro geral da própria situação histórica da sociedade visando a possibilidade efetiva de elaborar as tarefas da filosofia para o tempo presente atento às pretensões emancipatórias contidas na própria sociedade. Dessa perspectiva, a não-realização da filosofia implicaria num bloqueio que possa ser pensado desde a própria sociedade, permitindo lastrear as tendências nela latentes.

No que concerne à estrutura propriamente dita, propomos uma dupla perspectiva: por um lado, duas unidades temáticas, vinculadas ao debate explícito daquilo que entendemos constituir o

¹ Alguns autores se referem explicitamente a essa dinâmica na discussão sobre a obra de Adorno, sua unidade e com relação à literatura secundária. Vale conferir, a esse respeito, a tese de Eduardo Silva (2006), *Filosofia e arte em Theodor W. Adorno: a categoria de constelação*. A esse propósito vale ainda a seguinte menção direta: “Há a possibilidade de se entender essa peculiar atualidade de Adorno através de uma compreensão dialética do problema. Como o termo ‘dialética’ é um dos mais ambíguos da história da filosofia, convém alguma explicação; porém, como essa explicação poderia tomar centenas de páginas sem que se chegasse ao ínfimo ponto que nos interessa, o mais indicado aqui é uma exposição direta que faculte, então, o desdobramento de outras questões implicadas. Assim, *in media res*, a teoria de Adorno teria se tornado atual uma vez que deixou de ser mera abstração: contradita em alguns pontos, negando-se a si própria no particular, sua teoria se mostra tanto mais concreta quanto mais se deixa atualizar. Entretanto, mesmo sob essa compreensão, para que uma teoria qualquer possa se tornar verdadeira à medida que revela seus momentos de inverdade, ela deve satisfazer dois critérios: 1) não ser de todo contínua, caso contrário, a negação do momento implicaria a negação do todo da teoria; 2) não ser de todo discreta, caso contrário, a negação dos momentos isolados não diria nada sobre a verdade do todo” (2006, p. 18).

núcleo objetivo dos respectivos diagnósticos históricos – o enfrentamento do positivismo no primeiro e o debate sobre Auschwitz no segundo; por sua vez cada unidade possui uma semelhança estrutural, ainda que seja especificada a partir das temáticas desenvolvidas. Essa estrutura interna se configura a partir de três esforços de elucidação que, no caso dos dois primeiros, vislumbra consolidar a apreensão do diagnóstico do tempo presente e, em sua última, lida com o projeto filosófico do autor construído face ao estabelecimento do mesmo diagnóstico, o que resulta no seguinte formato: i. elucidação dos aspectos extrínsecos, pensando a sociedade e a história das ideias na multiplicidade de suas transformações culturais, acadêmicas, políticas e ideológicas mediante um amplo espectro de literaturas – o que se pode observar a partir dos capítulos 1 e 4; ii. elucidação dos aspectos intrínsecos, mediante os quais um acerto de contas com a tradição histórico-filosófica busca consolidar a agenda e o projeto filosófico do autor, o que implica em lidar com referências fundamentais para o desenvolvimento de seu pensamento – casos de Lukács e Benjamin no capítulo 2 – ou autores que acabaram se apresentando como adversários teóricos ao longo de sua biografia – casos do Círculo de Viena, em menor medida, e, com ênfase maior, Heidegger, considerados internamente ao capítulo 3; iii. elucidação de seu projeto filosófico em cada momento em que pese, subterraneamente, o debate a respeito da dinâmica de continuidade ou ruptura entre os momentos e, de forma mais evidente, aquele acerca da elaboração de uma filosofia à altura de seu tempo – o que, em ambos os casos, recoloca o modo particular pelo qual o diagnóstico de tempo configura-se enquanto modelo e resposta, ocupando quase que a totalidade dos capítulos 3 e 5.

Finalizando essa já extensa introdução, gostaríamos de assinalar alguns aspectos específicos quanto aos momentos selecionados para a pesquisa. O primeiro diagnóstico refere-se aos textos de 30 – *Atualidade da filosofia*, *Ideia de história natural* e *Teses sobre a linguagem do filósofo*. Aspectos biográficos e referentes ao sentido e estrutura dos textos se fazem presentes em momentos específicos, o que vale também para o segundo diagnóstico – presentes, portanto, nos itens 3.1.1 e 5.1.2. O que nos interessa considerar aqui especificamente a propósito da primeira unidade é sua importância estratégica. Tais textos possuem pouca presença na literatura secundária e, quando é o caso, em geral, são vinculados a leituras que acabam tratando da interpretação de outras obras². No entanto, esses três textos são considerados nessa pesquisa

² Uma exceção a esse respeito é a obra de Buck-Morss, que fornece atenção especial a esses textos na relação que estabelece com a filosofia de Walter Benjamin. Em todo caso, há uma presença mais forte de *Ideia de história natural* e *Atualidade da filosofia*, nessa ordem, raramente aparecendo alguma menção às *Teses sobre a linguagem do filósofo*. Conferir, a esse respeito, sua obra, referenciada ao final da pesquisa, *Origem da dialética negativa*.

como a fundamentação teórica propriamente dita de nosso entendimento sobre a estrutura da filosofia adorniana, aí proposta nominalmente pelo próprio autor enquanto filosofia interpretativa e, a nosso ver, que opera a partir do princípio da história natural. O que nos leva a afirmar o seguinte: a gramática do diagnóstico do tempo presente na teoria crítica de Adorno pode ser derivada dos estudos particularmente elaborados desde seus textos de 30 a partir dos quais é possível reconhecer um específico equacionamento no qual comparece a pretendida relação linguagem/experiência mediadas pela história; *and last but not least*, ela oferece uma resposta à pergunta sobre quais sejam as tarefas da filosofia para o presente, pois elucida uma específica concepção acerca do exercício filosófico.

Em todo caso, a elaboração de seu programa filosófico não constitui algo eterno e sem história: é aqui que reside o aspecto material propriamente dito que apresenta a gênese dessa forma filosófica. O que define o sentido dos textos dos anos 30, segundo aquilo que consideramos, é o enfrentamento do positivismo – entendido seja em sua dimensão metodológica, seja no âmbito de seu estabelecimento histórico-social – que forneceu balizas importantes para o estabelecimento de seu programa: a discussão sobre o modo de aproximação da experiência histórica implica uma clara tomada de posição a respeito da tensão em torno ao historicismo que invadia a academia alemã e a tradição histórica germânica e, em grande medida, a tensão que lhe era pertinente deriva particularmente do modo pelo qual o pensamento histórico sofre as influências do positivismo; da mesma forma, pode-se acompanhar um grande problema envolvendo a linguagem, algo que recobre tanto às especificidades da educação mandarim do séc. XIX quanto à tradição poética, capaz de expor os dilemas pertinentes à recepção da ciência positivista. As questões levantadas por Adorno em *Atualidade da filosofia* desdobram essas questões de fundo imanentes à academia e à cultura alemãs de início de século: um processo de liquidação da filosofia, um descolamento entre as questões cardais da filosofia e a realidade material efetiva, um estranhamento que deve ser interpretado enquanto motivo de uma transformação da própria filosofia sob o risco de perder completamente sua própria legitimidade. Essa mais que explícita referência adorniana ao cenário social e acadêmico permite compreender que, se o problema central desse diagnóstico é a atualidade da filosofia – se é ainda atual, relevante; quais seriam os determinantes de sua liquidação e se, nesse contexto e sob sua avariada condição, lhe caberia alguma tarefa – então, o problema não pertence à filosofia adorniana, não lhe é exclusivo, mas inerente ao horizonte social objetivo, ou seja, ao modo da configuração das tendências de época. Uma constatação como essa nos permitiu, de maneira complementar, considerar a importância de um levantamento da história das ideias, de

modo a compreender exatamente em que condições a liquidação da filosofia é tornada possível; trata-se de pensar criticamente a própria tarefa da filosofia do autor, i.e., pensar e elaborar uma crítica que não parta do corpo embalsamado da teoria do autor, mas que a enfrenta com, contra e apesar da sua existência, de maneira a pensar a aproximação entre sua forma e história, os fenômenos que ela mesma pretende lidar. O que nos leva, enfim, à necessidade de não apenas ir além de Adorno, mas lidar seja com certo conjunto de suas leituras, seja com aquilo que, embora estivesse mais distante de sua formação e da formação propriamente do *Instituto*, configura-se como adversário histórico mais importante nesse momento específico – o positivismo – o que implica na necessidade de uma análise de sua emergência e ascensão na Alemanha do início do novecentos.

No que diz respeito à segunda unidade, ela se propõe, efetivamente, lidar com a interrogação *o que significa pensar Auschwitz*, aqui pensada a partir das questões centrais da pesquisa – relação linguagem/experiência mediadas pela história e elaboração das tarefas da filosofia. Para tanto, utiliza-se de metodologia semelhante à anterior, i.e., de acompanhar o fervilhar dos afetos históricos que cercam certos entendimentos consensuais sobre o nazi-fascismo antes de considerar explicitamente a análise da *Dialética do esclarecimento*. O debate histórico-filosófico aqui redesenhado ajuda a compreender o problema que propomos acerca das tarefas da filosofia cuja elaboração passa, em grande medida, pelo debate acerca do diagnóstico de tempo. Em outras palavras, responder à supracitada pergunta implica em elucidar qual é efetivamente o papel da filosofia nessa discussão; ao mesmo tempo, para que seja respondida, é necessário entender seu sentido do ponto de vista histórico-político-filosófico. Dessa forma, a proposição das tarefas da filosofia que se organizam a partir da especificidade da barbárie de Auschwitz implica numa recuperação do debate acerca da relação continuidade/ruptura: por um lado, implica em reconhecer que tal experiência não residia em 30 – no diagnóstico de tempo de 30, não na história (embora nela tampouco); a respeito disso, há que se dizer que os capítulos mais históricos (1 e 4) se mostram complementares entre si, posto que ajudam a entender a complexa relação entre as críticas ao positivismo e às forças do ânimo e a mobilização de afetos como o ressentimento em âmbito político, o que permite atentar para o horizonte de sedimentação da experiência histórica, demonstrando assim o sentido de uma ruptura no já indicado elemento de descontinuidade estrutural; por outro, trata-se de compreender que a tarefa de um diagnóstico de tempo que compareça e fundamente o modelo teórico da *Dialética do esclarecimento* não pode prescindir do diagnóstico anterior, posto que, do ponto de vista histórico natural e tal como demonstrado acima, ele não se sustentaria. Ou seja: *a lógica que*

implica a continuidade entre os dois diagnósticos é presidida pela concepção de que aquilo que fora tematizado e criticado no diagnóstico anterior de alguma maneira se naturaliza e se sedimenta, podendo, portanto, comparecer no horizonte da experiência subjetiva de 40 seja enquanto algo histórico, seja como naturalizado e condicionante da própria experiência.

É exatamente por isso, portanto, que se pode alegar que uma crítica filosófica nos termos propostos por Adorno implica numa crítica social: é dessa forma que se permite pensar a partir da tematização da relação entre experiência e linguagem sob o horizonte histórico, entendida como equacionamento que, no final das contas, estabelece as condições para a elaboração das tarefas da filosofia para o tempo presente. A um só tempo, a elaboração do diagnóstico de tempo presente se mostra enquanto forma crítico-filosófica material: é forma, pois implica numa recorrência de seu procedimento; mas se põe como material histórico, transitório, seja porque deriva, em sua produção, de uma decisão e um choque com temáticas determinadas, seja porque se altera em sua composição em cada momento em que é elaborado.

**UNIDADE I: PRIMEIRO DIAGNÓSTICO DO TEMPO: O SENTIDO DA
ATUALIDADE DA FILOSOFIA NOS TEXTOS DA DÉCADA DE 30**

INTRODUÇÃO

Como indicado no título da presente unidade, nosso propósito aqui é a análise do diagnóstico de tempo a partir do qual Adorno desenvolve o que poderia ser denominado como seu modelo de teoria crítica na década de 30. Acreditamos, como pretendemos demonstrar ao longo das páginas que se seguem, que um modelo de teoria crítica, qualquer que ele seja, não pode ser elaborado a não ser em conformidade ao horizonte imanente que lhe acompanha. Isso não quer dizer, pois, que a teoria crítica enquanto tal se restrinja tão-somente a uma historiografia; em conformidade ao caráter interdisciplinar que lhe acompanha e que, em grande medida, define as preocupações em geral daqueles alcançados por seu sentido, permanece de maneira imanente à sua constituição uma constante preocupação por elaborar sua proposta a partir de um preciso diagnóstico de tempo, donde se segue uma necessidade de se apoiar em dimensões objetivas que vão além dos próprios autores e suas obras ao mesmo tempo que inscreve estes na dinâmica material de constituição de seus objetos.

Estabelecidos tais pressupostos metodológicos, podemos nos concentrar no diagnóstico de tempo que justifica o citado modelo crítico. Nesses termos, nosso propósito nesse primeiro capítulo é oferecer um quadro geral do pensamento de Adorno nos limites de seu ingresso nas fileiras do Instituto de Pesquisas Sociais a partir de três pequenos textos do início dos anos 30, a saber, *Atualidade da Filosofia*, *Ideia de História Natural* e *Teses sobre a linguagem do filósofo*. O princípio metodológico aqui adotado pretende, ao mesmo tempo, considerar tais textos do ponto de vista da construção material, imanente de seus problemas e evitar o destino histórico que lhe pesa na literatura secundária: o de receberem uma atenção reduzida e, em suas eventuais ocorrências, ser pensado à luz de problemas ulteriores desenvolvidos especialmente a partir da *Dialética do Esclarecimento* e da *Dialética Negativa*. Do ponto de vista do desenvolvimento da pesquisa, tal pressuposto metodológico é importante por ser capaz de pôr em evidência aspectos teóricos próprios à cena alemã de época e que acabam por encontrar registros importantes por parte do autor, estabelecendo uma hierarquia de problemas de uma forma que, em geral, não aparece na literatura secundária. Dessa forma, a importância desse procedimento metodológico é o de fornecer um quadro de análise a ser melhor explorado na interseção estabelecida entre os textos do autor cujo recorte aparece nessa primeira unidade.

A partir desse modo de abordagem dos textos, a hipótese de trabalho nessa primeira unidade é a seguinte: o modelo crítico de Adorno em 30 configura-se como resposta materialista ao

problema do positivismo. Essa hipótese pode ser desdobrada da seguinte forma: o problema do positivismo é, antes de mais nada, um problema não-adorniano à medida que remete ao que denominamos como mudança na cena espiritual germânica, situada, substancialmente, entre 1890 e 1920 – ainda que se possa remeter aos seus gérmenes já em 1870, início do processo de industrialização do país, e caminhar até 1930, período marcado pela consolidação da multiplicidade das disputas (acadêmica, política, social, etc.) no interior da sociedade; tal problema tem o condão não apenas de alterar significativamente as estruturas sociais vigentes – podemos elencar a divisão do trabalho (em geral e o acadêmico em particular), as políticas educacionais, a definição de compromissos sócio-políticos da ciência e seus funcionamento e metodologia e, enfim, a dinâmica social como um todo, envolvendo as relações intersubjetivas, políticas, o funcionamento do Estado, etc. – como também de circunscrever uma série de posicionamentos teóricos de amplos matizes, que vão desde as questões poéticas, históricas até filosóficas. Nesse ínterim, implica, desde já, algum tipo de condição do intelectual e da prática teórica, acadêmica, o que é capaz de colocar em cena o debate adorniano: pensar a atualidade da filosofia, sua tarefa, implica em lidar não apenas com o problema nuclear do positivismo como também com o estatuto das respostas acadêmicas em geral e filosóficas em particular como forma de entender o que cabe à filosofia nesse momento, o que nos leva, enfim, à reafirmação de nossa hipótese: em AF³, IHN⁴ e TLF⁵, acompanhamos um autor que assume para si a tarefa de uma resposta materialista ao problema do positivismo em que pese um acerto de contas com uma representativa tradição filosófica, uma vez que o objeto que está em jogo é sempre já pensado a partir do conjunto de relações que sobre sua superfície se sedimentam.

Esse último aspecto merece uma pequena digressão. A tradição filosófica não pode não pautar esse debate em função de sua envergadura própria. Sua importância pressupõe o modo como essa experiência social, política, acadêmica alcança a filosofia e reivindica respostas à altura. Como se afirmou acima, implica em considerar quais sejam os compromissos histórico-filosóficos referendados pela tradição e como esses mesmos compromissos são suplantados, questionados, esvaziados; como, enfim, esse impacto do positivismo implica tomadas de posição variadas pela filosofia de então. Para um autor como Adorno, lidar com o objeto é

³ Utilizaremos a tradução de Verlaine Freitas publicada em volume da Coleção Adorno pela UNESP em 2018. Consultamos também, para esse trabalho, a versão em inglês publicada na revista *Telos*.

⁴ Utilizaremos a tradução de Verlaine Freitas publicada em volume da Coleção Adorno pela UNESP em 2018. Consultamos também, para esse trabalho, a versão em inglês de Hullot-Kentor, publicada em seu livro *Things beyond resemblance*.

⁵ Utilizaremos a tradução de Douglas Garcia Alves Jr, publicada na revista *Artefilosofia*. Consultamos também, para esse trabalho, a versão de Verlaine Freitas publicada em volume da Coleção Adorno pela UNESP em 2018.

sempre lidar com sua constituição histórica – haja vista aqui seus débitos com as tradições que lhe precedem, do idealismo hegeliano ao materialismo marxiano – portanto, que reconhece na história da filosofia um espaço de inflexões importantes para a compreensão de seus respectivos objetos. Isso significa que se os objetos são constituídos materialmente pela história em geral e pela história da filosofia em particular, então é necessário recuperá-los do ponto de vista de suas chaves interpretativas, i.e., pensa-los a partir do jogo entre potenciais abertos e bloqueios produzidos. Não é por acaso, portanto, que face a um problema com tais características, é necessário um acerto de contas com a tradição do pensamento filosófico, especificamente aquela que maior estatuto possui frente à elucidação de tais problemas. No caso específico desse diagnóstico de tempo, esse acerto de contas que, em geral, lida com um amplo leque de alternativas filosóficas mais proeminentes na Alemanha, encontrará seu principal destaque crítico na neo-ontologia de Heidegger, cuja teoria é revisitada e criticada em todos os três textos; e, por outro lado, encontrará no materialismo o espaço de seu desenvolvimento, especialmente num trabalho de maior proximidade às contribuições de Lukács e Benjamin.

De qualquer forma, é preciso reafirmar a hipótese: muito embora a presença de Heidegger seja deveras importante, ela permanece secundária na hierarquia dos problemas que propomos como leitura dos textos: a filosofia heideggeriana permanece como uma resposta a um problema compartilhado com a teoria crítica, a de Adorno em particular, a respeito dos modos pelos quais é possível lidar com a experiência sem declinar de sua espessura histórica tal como o faz o positivismo e todo o espectro de suas consequências. Nesse sentido, o positivismo segue sendo o problema maior, enquanto a teoria de Heidegger se manifesta, precocemente, como a teoria com a qual Adorno deverá rivalizar.

Aqui podemos, enfim, justificar nossas opções metodológicas. A unidade se divide em três capítulos: no primeiro optamos por, utilizando uma exigência adorniana, qual seja, a de uma leitura imanente, isolar o problema do positivismo desde um ponto de vista historiográfico. Assim, pretendemos estabelecer uma posição para a crítica ao positivismo que não parta exclusivamente do corpo embalsamado da teoria de Adorno, mas que o enfrenta com, contra e apesar de existência da obra adorniana. No segundo seguimos para uma lide com aqueles referenciais mais próximos ao autor: os materialismos de Lukács e Benjamin. Aqui se fazem presentes não apenas os próprios autores, mas também a forma como são lidos por Adorno nos três textos que tomamos aqui como referência. É necessário fazer alusão ao modo como os problemas que lemos aqui sob a rubrica da emergência do positivismo se encontram em suas críticas materiais. Ao final, enfim, retomamos de maneira mais efetiva os textos propostos para

análise: nossa preocupação maior é estabelecer, na fronteira crítica oriunda do embate com o positivismo, uma análise das passagens desses textos, o modo como preservam problemas, modos de tratamento e, enfim, aquele que poderia ser tomado como núcleo do trabalho filosófico aí presente. Essa, por sua vez, é uma discussão a ser retomada ao final desta unidade.

1 HISTORIOGRAFIA DOS TEXTOS DE 30: CULTURA, POLÍTICA E ACADEMIA OU MUDANÇAS NA CENA ESPIRITUAL GERMÂNICA

O pomo da discórdia era alguma coisa mais. O que realmente desagradava era uma tendência vagamente utilitarista, uma atitude vulgar na tradição da Europa Ocidental diante de todo e qualquer conhecimento. No entender deles, muitos intelectuais franceses e ingleses do século XVII em diante associaram ciência e educação quase que exclusivamente com a ideia de manipulação prática, de técnica racional e de controle ambiental.

RINGER, F. O declínio dos mandarins alemães.

Surgida em meio às contendas oriundas de movimentos de grande tensão como é o caso da Revolução Científica e da Reforma Protestante, consolidada a partir das Revoluções Francesa e Industrial, a assim denominada Modernidade possui a paisagem de um campo minado após as explosões: ela realiza aquilo que na sociologia costuma-se denominar a passagem da sociedade tradicional à sociedade moderna mediante o esfacelamento das grandes narrativas tradicionais que, muito embora vista com olhar demasiado otimista num primeiro momento, aguarda sua consolidação para mostrar seus profundos efeitos por sobre a paisagem, uma devastação sem precedentes que, somente naquele sentido hegeliano segundo o qual a ave de Minerva levanta voo ao anoitecer, poderá ser analisada e obter alguma narrativa que lhe forneça significado, apesar, evidentemente, da perenidade das dúvidas que insistem em pairar sobre quaisquer narrativas que pretendam ocupar esse lugar. Sob o signo desse movimento destrutivo, a modernidade legou ao pensador dos séculos XIX e XX questões extremamente controversas e tarefas igualmente incontornáveis que, em suas variadas demandas por narrativas de ressignificação, reagiu de modos entre si bastante variados. Dentre os principais posicionamentos e seus respectivos desdobramentos, há que se verificar desenvolvimentos teóricos que não apenas procuraram compreender, mas também, exatamente no esforço de compreensão, fizeram emergir mudanças outras que também reincidiram por sobre uma já devastada paisagem social.

Ora, se se trata de realizar um diagnóstico sobre os primeiros anos do novecentos na Alemanha, não se pode preterir de uma mínima investigação de como a mesma Alemanha chegou até esse momento, seja em sua história particular, seja, nessa mesma particularidade, seu atravessamento por tendências históricas da modernidade europeia. Avaliar, portanto, esse momento, significa observar o seguinte: existe uma tradição germânica consolidada na forma de i) um modelo educacional específico que se traduz nas concepções de *Bildung* e *Wissenschaft*; ii) em que pese o tardio processo de industrialização germânico, seus efeitos

foram devastadores exatamente com relação a esse modelo educacional, estabelecendo um complexo conjunto de reações que vão desde o mandarinato, passando pelas tradições iii) poética e iv) histórica germânicas, sendo esta última vetor importante da famigerada querela do historicismo. Muito embora a questão educacional pertença ao oitocentos, a passagem inicial por ela é de fundamental importância para a avaliação do que, a partir de agora, denominaremos *mudança da cena espiritual germânica* no início do novecentos, mobilizada, especialmente, pela complexa teia de reações do mandarinato, da tradição poética e da tradição histórica.

Antes de iniciar esse percurso, é preciso, no mínimo, uma consideração da denominação. *Mudança na cena espiritual germânica* pode parecer, certamente, estranha a alguns. Podemos considerar, por exemplo, as leituras apresentadas por intérpretes diversos a respeito desse momento da produção de Adorno. Gillian Rose utiliza a denominação genérica de crise cultural⁶:

Todas as tensões dentro da comunidade acadêmica alemã que acompanham as mudanças na política, cultura e vida intelectual na Alemanha desde 1890 foram reproduzidas no Instituto para Pesquisa Social desde sua origem em Frankfurt em 1923. Estas mudanças foram amplamente diagnosticadas como uma “crise na cultura”. Por esta mesma definição a “crise” foi lamentada, mas exacerbada. O Instituto levou essas tensões consigo para o exílio e, quando retornou à Alemanha depois da guerra, se encontrou como única herdeira de uma desacreditada tradição, as tensões tornaram-se ainda mais agudas. Essas tensões são evidentes nas obras de muitos dos membros da Escola e mais claramente, principalmente e de forma auto-consciente, na obra de Theodor W. Adorno.⁷

Em relação à posição de Rose, que, diga-se de passagem, refere-se ao clássico de Fritz Ringer⁸ para afirmar a hipótese da crise da cultura, deve-se deixar claro que não se trata de questionar a legitimidade de sua interpretação, mas indicar sua insuficiência. Muito embora a ideia de uma crise da cultura seja plausível, é preciso considerar aquilo que há de específico nesse caso, com uma referência explícita à situação alemã. Nesse sentido, o uso da referência a uma mudança na cena “espiritual” chama a atenção para o papel que o termo *Geist* desempenha desde o idealismo alemão até os desdobramentos das disputas entre ciências naturais e ciências do espírito, atentando para a especificidade das reações germânicas face à emergência das formas positivistas no quadro geral da industrialização alemã. Ademais, a ideia de uma crise da cultura,

⁶ 1978, p. 1-10.

⁷ ROSE, 1978, p. 1.

⁸ *O declínio dos mandarins alemães*. Com efeito, a referência de Ringer sobre o mandarinato do século XIX e as transformações da sociedade germânica especialmente no contexto de virada de século é referência constante ao assunto. Com efeito, não apenas Rose (crise da cultura) como também as referências de Lunn (1982, p. 211-213) e Buck-Morss (1981, p. 24; 182) explicitamente ao mandarinato e a relação à formação de Adorno vão lidar com a referência à obra de Ringer. A esse respeito, ainda, uma passagem pela discussão se seria Adorno um mandarim nos termos da sociedade alemã do séc. XIX é importante. Retornaremos a ela mais adiante.

que, em alguma medida, poderíamos designar como um “não sentir-se em casa” que afeta a todos e cada um, é algo pouco específico, cuja incidência se apresenta em variados outros momentos, seja na história da filosofia como um todo, seja em outros momentos da produção de Adorno – é o caso, por exemplo, da situação de exílio nos EUA que, muito embora se possa afirmar esse “não sentir-se em casa”, difere significativamente das características das transformações culturais a que nos referimos nesse capítulo. Por fim, há que se referir ainda à posição mais circunstancial e introdutória do capítulo dedicado à crise cultural na obra de Rose que propriamente o espaço de uma análise interna ao debate proposto, i.e., não há uma proposição muito além dos limites biográficos no sentido de entender tal crise internamente à constituição dos objetos da filosofia de Adorno, como é o caso da análise aqui proposta.

A abordagem de Jay, por sua vez, ocorre de maneira mais imanente aos textos dos teóricos do *Instituto*:

existe um implícito senso de perda de algo que uma vez existiu e tem sido seriamente danificado, se não inteiramente destruído, no presente. Amplamente atribuído aos traumas da guerra mundial, às modernas tecnologias de informação e ao “processo atemporal e tecnicado de produção de bens materiais”, que parece ser outra forma para dizer industrialização capitalista, a decadência de algo chamado experiência é para Adorno um índice de uma crise geral da vida moderna.⁹

Embora o diagnóstico da perda/declínio/empobrecimento da experiência seja uma tópica comum aos pensadores circunscritos pela denominação da Escola de Frankfurt, com destaque para a obra de Benjamin, sua referência explícita é, na verdade, a Adorno. E, ainda que haja uma menção a aspectos materiais dessa perda da experiência – aos traumas da guerra e à tecnificação e, mais que isso, à própria vida moderna – deve-se ressaltar que uma lide imanente ao sentido da perda da experiência é necessária como forma de tratamento do complexo de vetores que lhe determinam, o que, nesse caso, conduz à reafirmação do horizonte histórico no interior do qual a própria experiência entra em declínio. Ora, isso significa dizer que, ainda que se possa alinhar a ideia de que o declínio da experiência seja algo inerente à vida moderna no interior do capitalismo, é necessário atentar para o quanto o próprio capitalismo, enquanto histórico, não é um todo unívoco, de maneira a ser necessário considerar diferentes diagnósticos acerca dos determinantes desse declínio da experiência em configurações das mais distintas. Isso significa, ao mesmo tempo, que é necessário atentar para os aspectos que permanecem

⁹ 2004, p. 131.

subterrâneos às tendências universalistas e generalizantes como “declínio da experiência” ou “crise geral da vida moderna”, aspectos esses, portanto, não alcançados por tais expressões.

A esse respeito, a consideração de Lunn é deveras mais incisiva. Se se pode, pois, afirmar o colapso da vida burguesa em geral como uma constante na vida europeia e, particularmente, a germânica, é necessário atentar para a forma como essa crise aparece para Adorno: “a crise da sociedade burguesa nos primeiros anos da década de 20 foi sentida por Adorno em termos das questões filosóficas com as quais ele se debateu na Universidade de Frankfurt”¹⁰. Tal observação, uma vez mais, corrobora algo da metodologia aqui assumida: as interpretações um tanto biográficas não são suficientes para estabelecer os determinantes do diagnóstico adorniano; com efeito, ele deve ser buscado nesse espaço da experiência sócio-político-acadêmica do autor, qual seja, o de estar ao mesmo tempo protegido das realidades políticas alemãs num espaço cultivado esteticamente¹¹ e de ser ao mesmo suscetível à experiência da dissolução da vida burguesa enquanto dissolução das referências culturais, algo que, na Alemanha, deve ser pensado, antes de qualquer coisa, como uma dissolução do referencial das classes letradas na vida universitária. Tais aspectos, que, diga-se de passagem, não são exclusividade do autor, foram vividos por sua geração: grupos que foram educados no ocaso da vida mandarin, que alcançam a vida universitária no jogo das tensões e transformações oriundas da vida europeia em geral e que devem pensar os rumos da cultura e da vida universitária – anteriormente ligadas umbilicalmente – ao mesmo tempo que pensam os compromissos epistêmicos e políticos de suas respectivas áreas. O caso de Adorno, pois, é justamente esse de enfrentar as tensões do colapso da vida burguesa em geral, o impacto sobre a vida universitária e as tarefas e destinos da filosofia num contexto da afetação pelo positivismo universitário e social.

Dessa forma, o levantamento historiográfico que se segue – uma espécie de leitura a contrapelo – é capaz de assinalar a constituição histórica de um objeto – o positivismo – que tem pouco peso na já escassa literatura secundária sobre esse momento, que é exatamente esse núcleo sobre o qual se concentram as principais disputas teóricas. A efetivação dessa intenção passa pela consideração detida de aspectos bastante específicos da história alemã. Em primeiro lugar, trata-se de contrariar a famosa expressão de Hobsbawn a respeito do breve século XX, conforme subtítulo de seu livro *A era dos extremos*¹²: segundo sua narrativa, este século estaria encerrado

¹⁰ LUNN, 1982, p. 195.

¹¹ LUNN, 1982, p. 195.

¹² 1995.

entre 1914 e 1991; curiosamente, entre a Primeira Guerra Mundial e o fim da União Soviética. Se consideramos o fato de que a Alemanha é, sem dúvida alguma e sem entrar no mérito de seus feitos, protagonista desse século, pode-se dizer que, naquilo que lhe diz respeito, o século termina apenas dois anos antes, de modo que a queda do Muro de Berlin aparece como precursora da queda da União Soviética. No entanto, o início desse século é muito anterior à Primeira Guerra Mundial, localizado no início do processo de industrialização tardio do país, por volta de 1870, e que alcança seu auge duas décadas mais tarde, em 1890. Em outras palavras: em terras germânicas, o século XX se inicia nas últimas décadas do século XIX, na ruptura com aquele espírito oitocentista que pairava sobre a cultura e a academia alemãs. Se a era dos extremos configura-se como a desfiguração radical da humanidade pelas guerras – Fria e de fato – e pelos campos de concentração, pode-se dizer que a Alemanha – aquela do Romantismo e do Classicismo, de Hegel, Goethe e Schiller – já sofria os primeiros estágios dessa desfiguração nas últimas décadas do século XIX. Estes estágios são, como deverá ser demonstrado nas próximas páginas, cruciais para os eventos que aí terão lugar ao longo do século seguinte.

1.1 Modelo educacional alemão no oitocentos ou *Bildung e Wissenschaft*

Dentre os ideais celebrados pela modernidade e levados ao extremo na cultura e no pensamento alemães destaca-se a ideia de emancipação. Seu significado é extremamente íntimo à ideia de modernidade de um modo geral: trata-se de um conceito relativo a um conjunto de expectativas tipicamente modernas a respeito do descolamento das narrativas legitimadoras oriundas do medievo e a cena moderna, marcada pela confiança numa subjetividade constituinte que deveria tornar-se livre o suficiente para justificar sua atividade auto-reguladora. Com efeito, a afirmação de Habermas¹³ a respeito da modernidade refere-se ao núcleo da filosofia da história hegeliana: o problema fundamental de sua filosofia – a de Hegel – é justamente compreender a modernidade enquanto constituída da recusa aos princípios normativos heterônomos oriundos de uma época que não é mais a sua e, portanto, que lhe são completamente estranhos. A realização concreta do ideal emancipatório passa, necessariamente, pela manutenção dessa esfera de autonomia e resistência a qualquer normatividade que lhe seja estranha. Essa

¹³ 2000, p. 24.

compreensão da emancipação contém implicações contundentes no que concerne à sociedade alemã herdeira da modernidade. Ante tais considerações, é preciso indicar os delineamentos de uma estrutura sócio-política que abrigue o exercício de tal projeto.

A orientação político-pedagógica germânica que tende à realização desse projeto é inventariada pelo clássico *O declínio dos mandarins alemães*, de Fritz Ringer. Sua obra está centrada metodologicamente sobre o tipo mandarim, utilizando a celebrada metodologia weberiana do tipo ideal. Ele é definido como “a elite social e cultural que deve seu status muito mais às qualificações educacionais do que à riqueza ou aos direitos hereditários”¹⁴. Sua história se entrelaça à história do ensino em geral e, de modo particular, à das universidades mas também à das instituições do Estado. A gênese do tipo mandarim é concomitante à gênese da realização do Estado moderno na Alemanha: em vista da restrição do poder da aristocracia tradicional, o governante é levado à racionalização de seu próprio governo constituindo, para tanto, aliados oriundos de classes emergentes e de comprovada inteligência. Isso tudo ocorreu mediante um processo de financiamento universitário, do aumento de padrões de qualificação que, por sua vez, seriam controlados pelos próprios professores universitários¹⁵.

A partir de uma posição privilegiada na condução dos estudos universitários, o tipo mandarim é capaz de desenvolver gradativamente outro aspecto bastante conhecido na realização do Estado moderno: a burocracia¹⁶. A permanência das conquistas históricas das lutas emancipatórias num Estado racionalizado é salvaguardada pelos mecanismos institucionais originados e administrados pelo próprio Estado de modo a torná-lo impessoal. No caso alemão, o grande mérito do tipo mandarim estava em desenvolver, a partir de interesses em suas próprias posições privilegiadas, duas doutrinas entre si relacionadas: a doutrina da legalidade e a doutrina do conteúdo cultural¹⁷. A primeira estabelece um processo de burocratização do sistema administrativo do Estado, colocando-o acima de todo e qualquer interesse, inclusive

¹⁴ RINGER, 2000, p. 22. Uma discussão importante, trazida por Lunn (1982, p. 211-213) e que se refere ao próprio Ringer em relação a ser Adorno um mandarim. Por que Adorno não é um mandarim? (1) Porque ele se opõe à ideia de uma elite cultural e social meramente, não se tratando, pois, da aceitação tácita de interesses e privilégios aristocráticos de classe, contra, portanto, uma reificação dessa mesma condição, algo que se manifesta de maneira paradigmática em suas considerações sobre a experiência intelectual (não apenas acadêmica, mas também em sua inscrição na cultura) em *Minima Moralia* e *Crítica cultural e sociedade*.

¹⁵ RINGER, 2000, p. 24.

¹⁶ Por que Adorno não é um mandarim? (2) Algo que pode ser pensado à luz da ideia de desencantamento do mundo weberiana: que parte do Estado moderno materializa mais claramente a tese do desencantamento que a burocracia? Haveria aqui uma segunda razão pela qual Adorno deve ser diferenciado da condição do mandarinato: trata-se, antes de mais nada, de uma mitificação/mistificação que condiciona a própria Alemanha, à medida em que é a classe letrada e privilegiada que tem sua própria condição naturalizada, reificada socialmente.

¹⁷ RINGER, 2000, p. 25-27.

aquele do próprio governante, a partir de princípios fixos e lógicos, cuja interpretação caberia exatamente à elite letrada. A segunda, por sua vez, relaciona-se ao conjunto de práticas políticas que constituiriam o modelo de ensino universitário e secundário. Tais práticas tenderiam a acentuar ideologicamente a condição de elite privilegiada em razão das próprias condições do Estado e sua respectiva posição. Para tanto, geram obrigações ao governante no que concerne à própria prática de ensino universitária, não mais relacionada a fins imediatos e utilitaristas, mas vinculada à formação pessoal entendida como elevação espiritual.

Da perspectiva dessa política educacional que atinge a vida universitária, o modelo germânico tem uma verdadeira revolução no início do séc. XIX, constituída de dois componentes básicos: i) a inserção de um imperativo de pesquisa para professores universitários e alunos em termos de originalidade; ii) a exigência de qualificações profissionais para professores secundaristas¹⁸. Visto sob o prisma de um projeto emancipatório moderno, sua realização estaria condicionada pela alta formação no interior das universidades e, em alguma medida, à capilarização do processo pela via do ensino secundário.

No entanto, as questões mais importantes que plasmam a imagem desse modelo educacional vinculam-se às noções de *Bildung* e *Wissenschaft*. Ringer¹⁹ enfatiza o fato de que, a partir de tais conceitos, o que se vê, especialmente ao longo do séc. XIX e início do XX, é um espírito demasiado anti-iluminista, ainda que se trate de uma cultura que não recusou o legado de Kant e Herder. O autor explica:

O pomo da discórdia era alguma coisa mais. O que realmente os desagradava era uma tendência vagamente ‘utilitarista’, uma atitude vulgar na tradição da Europa Ocidental diante de todo e qualquer conhecimento. No entender deles, muitos intelectuais franceses e ingleses do século XVII em diante associaram ciência e educação quase que exclusivamente com a ideia de manipulação prática, de técnica racional e de controle ambiental.²⁰

¹⁸ RINGER, 2004, p. 19.

¹⁹ 2000, p. 94.

²⁰ 2000, p. 94. Por que Adorno não seria um mandarim? (3) Esse é um aspecto mais controverso, no que permite uma alusão à afirmação de Lunn (1982, p. 212): “Adorno deve talvez ser visto como um tipo de ‘mandarim’ de esquerda (...); o termo deve ser entendido metaforicamente como sugerindo uma perspectiva social geral”. Acrescentaria aqui que, na esteira de um sentido iluminista mediado seja pelo idealismo, seja pelo materialismo, a posição de Adorno se aproximaria mais ao mandarinato, não apenas por uma perspectiva social geral, mas em função do próprio processo de formação (*Bildung*), por uma exigência que, ao mesmo tempo, é objeto de crítica em relação à sociedade capitalista e a sua metodologia positivista, i.e., que mina as condições de uma formação mais sofisticada e que dissolve a subjetividade numa massa uniforme. Aqui está em jogo, pois, uma dupla crítica do autor: por um lado, ao individualismo burguês, por outro, ao indivíduo dissolvido na ideia de classe ou partido: “Em sua teoria ‘dialética’ e ‘materialista’ estava ausente a concepção marxiana da consciência de classe como experiência política, e, em seu lugar Adorno desenvolveu uma concepção da consciência individual como sujeito da experiência cognitiva” (BUCK-MORSS, 1981, p. 177).

Dessa perspectiva, aquele esclarecimento pretendido por Kant não se coaduna, sem sombra de dúvidas, com este legado. Pelo contrário: se o esclarecimento alemão está relacionado a uma forma emancipatória a partir da qual se estabelece uma recusa decisiva com relação a princípios normativos heterônomos, aquela formação pragmática da Europa Ocidental de modo algum atrairia os alemães, especialmente o tipo mandarim. Ao contrário disso, o modelo germânico está vinculado a aspectos de elevação espiritual, de formação da alma e de conhecimento contemplativo, condensados na forma da *Bildung*. Ringer toma de empréstimo a definição de *Bildung* da enciclopédia clássica *Der grosse Brockhaus*:

Conceito fundamental de pedagogia desde Pestalozzi, *Bildung* significa formar a alma por meio do ambiente cultural. *Bildung* requer: a) uma individualidade que, como ponto de partida único, deve desenvolver-se numa personalidade formada ou saturada de valor; b) uma certa universalidade, implicando riqueza mental e pessoal, que é obtida por meio do entendimento e totalidade e do vivenciamento empáticos [*Verstehen und Erleben*] dos valores culturais objetivos; c) totalidade, significando unidade interior e firmeza de caráter.²¹

O processo educacional de formação individual aí delineado pode ser explicado da seguinte forma: em primeiro lugar, há o indivíduo, não o exemplar, mas o “indivíduo autodidata”, “sempre descrito como absolutamente único, imbuído de potencial distintivo para a realização pessoal”²²; dessa maneira, ao contrário de outras perspectivas, a formação alemã não visa a socialização, mas o aprofundamento de certos aspectos absolutamente relacionados à esfera individual; esse indivíduo é confrontado com os valores imersos na cultura e manifestos em suas realizações objetivas. Tais realizações podem ser entendidas como os grandes textos produzidos, capazes de fornecer a oportunidade de uma tal elevação espiritual; entendimento e vivenciamento empáticos constituem faces do mesmo processo que de modo algum se restringe à mera assimilação racional como também deve implicar a afetação do indivíduo por tais valores. Ao final, ratifica o alcance da sabedoria: “a *Bildung* também não era concebida como o aprimoramento da capacidade universal para a racionalidade, mas sim como a formação de um indivíduo incomparável”.

Aliado importante da noção de *Bildung* é a ideia de *Wissenschaft*. Esta ideia era diferenciada em razão dos artigos que a acompanhavam: por um lado, *die Wissenschaft*, referia-se ao conhecimento formal e atividade coletiva de estudiosos para obtenção, interpretação e ordenamento do conhecimento; por outro, *eine Wissenschaft*, referia-se ao corpo organizado de

²¹ 2000, p. 95.

²² RINGER, 2004, p. 21.

informações; em outras palavras, erudição e saber no primeiro caso e disciplina no segundo²³. No entanto, conforme já se indicou anteriormente, a questão educacional não se referia a toda *Wissenschaft*, mas apenas àquelas humanísticas; portanto, era da competência das *Geisteswissenschaft* toda a fundamentação do projeto educacional, em alguma medida vinculado à herança das filosofias idealistas e neo-humanistas²⁴. De qualquer modo, nessa ideia também residia a compreensão que se tornou característica da política educacional que aí encontrou abrigo: a erudição e a sistematização encontradas na *Wissenschaft* constituía caminho a ser percorrido enquanto se buscava, ao seu final, o aperfeiçoamento da personalidade, a cidadania livre, conscienciosa e intelectualmente alerta²⁵. Considerando sua dívida para com a filosofia precedente, em muito lembra o processo de elevação descrito na *Fenomenologia do Espírito* hegeliana:

O começo da cultura e do esforço para emergir da imediatez da vida substancial deve consistir sempre em adquirir conhecimentos de princípios e pontos de vista universais. Trata-se inicialmente de um esforço para chegar ao pensamento da Coisa em geral e também para defende-la ou refutá-la com razões, captando a plenitude concreta e rica segundo suas determinidades, e sabendo dar uma informação ordenada e um juízo sério a seu respeito. Mas esse começo da cultura deve, desde logo, dar lugar à seriedade da vida plena que se adentra na experiência da Coisa mesma. Quando enfim o rigor do conceito tiver penetrado na profundidade da Coisa, então tal conhecimento e apreciação terão na conversa o lugar que lhes corresponde.²⁶

Em suma, a relação entre *Bildung* e *Wissenschaft* orientavam a prática formativa enquanto serviam de medida de capilarização social de tal modo a constituir um ambiente propício à educação das futuras gerações. Contrariamente, portanto, ao modelo de socialização pela educação, o investimento na individualidade constituía pedra de toque para a realização individual e coletiva do projeto emancipatório em terras alemãs porquanto preservava exatamente a individualidade de sua dissolução na massa.

1.2 Positivismo, Revolução Industrial e Mandarinato

O marco do que temos chamado de *mudança da cena espiritual germânica*, como já dissemos anteriormente, é o processo de industrialização tardio da Alemanha que tomou forma nas

²³ RINGER, 2000, p. 108.

²⁴ RINGER, 2000, p. 109.

²⁵ RINGER, 2000, p. 109.

²⁶ HEGEL, 1992, p. 23.

últimas décadas do séc. XIX. Tardio porque já ocorrera com outros grandes centros europeus anteriormente – Inglaterra e França, especialmente. Os traços mais importantes e que desenham o perfil de tal processo são o progresso econômico, o aumento da população (42,5 milhões para 68 milhões), o franco processo de urbanização (redução da concentração populacional em comunidades com menos de 2 mil habitantes de 64,6% para 40%) e o crescimento da mão-de-obra industrializada (356 mil em 1882 para 1,12 milhões em 1907)²⁷.

Essa profunda transformação oriunda da industrialização causou impacto significativo na paisagem das cidades bem como afetou profundamente a estrutura sócio-política do país:

A industrialização alemã, tão logo se acelerou por volta de 1870, foi particularmente abrupta. As tensões sociais e culturais que gerou foram incomumente graves e, sobretudo, os acadêmicos alemães reagiram às perturbações com uma intensidade tão desesperada que começou a aparecer em tudo o que diziam e escreviam, fosse qual fosse o assunto, o espectro de uma era moderna “sem alma”. No começo dos anos 20 deste século, estavam extremamente convencidos de experimentarem uma crise profunda, uma “crise da cultura”, do “ensino”, dos “valores” ou do “espírito”.²⁸

Essa passagem é importante, desde já, para, se não questionar, ao menos lançar mais luzes sobre a famigerada ideia de uma crise cultural no início do século XX em terras germânicas. Certamente, é bem mais que uma crise cultural, das tradições, dos valores e do espírito. A questão a respeito das reações intelectuais se encontra, pois, inscrita num contexto ainda mais amplo, contexto que conjuga um indefinido número de interesses e tensões que se confrontam na arena histórico-política de um país em profunda transformação; portanto, uma cena em que as próprias condições da crítica são postas em suspenso, não possuindo os mesmos intelectuais posições privilegiadas para o julgamento dessa transformação. A inabilidade constitutiva para elaborar critérios minimamente seguros para avaliação da própria experiência histórica expõe algumas das razões de seu pessimismo com relação à situação vivida. Tal pessimismo se manifestava tanto na consideração sobre a perda dos valores como também na suspeita de obsolescência dos padrões de desenvolvimento, na massificação do gosto e da cultura e em certo caráter antidemocrático, calcado no anonimato trazido pela era das máquinas e da tecnologia²⁹.

De qualquer maneira, a posição dos intelectuais frente a essa *mudança* deve ser melhor matizada. Afinal de contas, por que a sociedade industrializada ameaça tanto a condição do tipo mandarim? As razões podem ser assim enumeradas: redução da influência da elite culta,

²⁷ RINGER, 2000, p. 55.

²⁸ RINGER, 2000, p. 20.

²⁹ RINGER, 2000, p. 19-20.

ascensão da burguesia e das classes proletárias como determinantes das agendas da cena sócio-política; contestação do currículo básico e universitário em nome de outro mais realista, mais próximo das demandas industriais e formação de mão-de-obra especializada para a realização de tarefas mais “úteis”; conseqüentemente, geração de demandas universitárias mais voltadas para as questões de um país industrializado, o que engendra um processo de democratização da própria universidade, seja em termos de currículos, seja em termos de ofertas de diferentes opções ou ainda em termos de mais vagas para jovens universitários³⁰.

Do ponto de vista das reações produzidas na elite culta, elas foram, de modo geral, de dois tipos. De um lado, havia uma hostilidade radical com relação ao horizonte de transformações trazido pela industrialização. Essa hostilidade deverá ser melhor trabalhada no tópico seguinte; cabe, por enquanto, dizer o seguinte:

Eles se opuseram ao “influxo das massas” nas universidades; condenavam a nova “política de interesses” e o “materialismo” do povo apelando para a “retórica apolítica” da “causa nacional”; lamentaram o declínio da “cultura” e o advento de uma “civilização” espiritualmente árida. Consideravam a sua uma época de “utilitarismo” rasteiro, de “dissolução” social e de “decomposição” moral. Durante a República de Weimar, que abominavam, muitos deles pregaram uma “revolução espiritual” contra o novo regime e todos os aspectos da modernidade.³¹

As principais razões para considerar tais aspectos são previsíveis: o fato de que toda a formação cultural estivesse intimamente relacionada a um currículo que valorizava a elevação espiritual como norma educacional e donde surgisse um indivíduo singular, refratário a qualquer massificação certamente conduziria à condenação uma política de fomento à industrialização e à formação de mão-de-obra fabril. Todo esse caráter reacionário se levanta contra o que se poderia chamar de positivismo como o “mal” que se encarna e governa todo o processo dessa mudança espiritual.

De outro lado, no entanto, aparecia uma outra forma de reação que, muito embora compartilhasse das preocupações listadas acima, o fazia de modo mais ponderado e complexo³². É exatamente nesse complexo que reside um elemento primordial no intenso debate acadêmico do fim do séc. XIX e início do XX:

Uma minoria criativa de intelectuais acadêmicos alemães (...) partilhava de algumas das preocupações de seus colegas ortodoxos, mas reagia de modo mais complexo e ponderado. Perceberam que ao menos umas poucas mudanças eram irreversíveis e que nem a monarquia burocrática nem a cultura oficial da era Guilhermina constituíam

³⁰ RINGER, 2004, p. 28.

³¹ RINGER, 2004, p. 28-29.

³² RINGER, 2004, p. 29.

expressões perfeitas do espírito germânico. Se quisessem influenciar decisivamente as novas forças emergentes, raciocinavam esses “modernistas”, teriam de adaptar sua herança cultural a uma época inevitavelmente mais democrática. Era essa uma postura inerentemente criativa, pois exigia uma elucidação crítica dos compromissos tanto cognitivos quanto normativos. Mesmo táticas e pressupostos tácitos deveriam ser convertidos em prescrições metodológicas explícitas a fim de que toda uma tradição intelectual fosse seletivamente “transposta” para um contexto novo.³³

Por meio dessa modalidade mais ponderada de reação é possível avaliar melhor alguns dos movimentos do início do novecentos. Com efeito, trata-se da apreensão ante um movimento contestador das tradições e da cultura clássica que põe sob suspeita também aqueles que seriam considerados seus porta-vozes, a elite culta. Para que se mantenha como força de influência sobre os rumos da própria cultura é preciso atender à exigência de alguma mediação com relação às novas forças emergentes, donde se segue que a própria arena da academia se torna espaço no qual os grandes debates tomam corpo. Essa transposição da tradição intelectual para o novo contexto no qual a Alemanha se encontra na vanguarda da industrialização põe em causa o grande debate entre, de um lado, a tradição das *Geisteswissenschaften* e, de outro, a emergência do imperativo da utilidade e a emergência das ciências naturais, ocupando um espaço que pertencera às humanidades. Se, por um lado, a revitalização das humanidades terá seu centro determinado pela autocrítica e adaptação às novas configurações culturais, de outro, a crítica aos novos currículos será presidida pela ampla repulsa ao positivismo e aos excessos na forma da especialização acadêmica³⁴.

³³ RINGER, 2004, p. 29.

³⁴ Pode-se acrescentar as observações feitas por Lunn (1982, p. 195) a respeito desse colapso da sociedade burguesa e o declínio dos privilégios aristocratas do século XIX bem como assinalar essa indicação de um grupo de intelectuais que não aderiram tacitamente à tópica reacionária face aos impactos do positivismo na transformação alemã em geral: “Existia, ainda, um grupo de ‘mandarins modernistas’ que resistiam às visões reacionárias nostálgicas de seus colegas realisticamente entendida a inevitabilidade histórica da sociedade industrial e estudada suas características com métodos científico-sociais influenciados, em parte, pelo materialismo histórico (Weber, Tönnies, Simmel, Brentano e Troeltsch eram seus principais destaques), mesmo enquanto compartilhavam as perspectivas políticas nacionalistas e pessimistas sociais”. (LUNN, 1982, p. 212). Da mesma forma, vale considerar o balanço feito por Abromeit (2019) a respeito das recepções de Horkheimer e Marcuse em relação à fenomenologia e do vitalismo em que pese, especificamente, as críticas à ciência dirigidas por tais correntes intelectuais. Segundo o autor, tais correntes teriam contribuído significativamente para a revolta generalizada em relação à ciência e teriam papel importante numa rejeição da própria razão e do legado moderno do esclarecimento (2019, p. 40); em todo caso, a crítica maior não incidia sobre as próprias correntes enquanto tais, mas às consequências de suas respectivas popularizações (2019, p. 43). Em todo caso, uma consideração desse tipo vê apenas um dos lados do problema, como se deverá notar na análise da tradição poética: é necessário considerar o teor de verdade inerente a tais críticas ao legado da razão moderna sem prescindir do papel desempenhado pelas próprias reações vitalistas na composição da cena histórica marcada pela divisão do trabalho científico, pelo esfacelamento da sociedade e sua conseqüente naturalização. Ademais, deve-se pensar igualmente nos efeitos de ambos os processos na construção de uma sociedade que tanto passou por significativas alterações estruturais quanto também foi capaz de chegar aos fenômenos sócio-políticos das décadas de 30 e 40 relativos ao totalitarismo nazifascista, como deveremos considerar na unidade seguinte.

No interior das tensões assinaladas, alguns aspectos devem ser levados em conta. Em primeiro lugar, Ringer assinala o incremento das ciências naturais, seja em termos de sua representatividade no terreno acadêmico, seja em termos de influência cultural³⁵. Se observados os aspectos tematizados até o momento, especialmente a relação entre *Bildung* e *Wissenschaft*, a questão a respeito da formação individual no interior da cultura constitui artigo de extrema importância para a caracterização da cena germânica; as transformações sem precedentes ocorridas, de modo especial, na configuração sócio-cultural e na constituição das universidades, bastiões da cultura tradicional, altera profundamente as condições de possibilidade daquela referida formação. Aliado a isso, há a questão concernente à alta especialização oriunda, especialmente, do modelo das ciências naturais, de modo que, em 1890, “inúmeros acadêmicos alemães lamentaram o progresso da especialização disciplinar, que ameaçava separar busca de conhecimento e aspiração à sabedoria”³⁶.

Consequentemente, um inimigo comum aparece para os principais críticos da modernização alemã e que configura o segundo aspecto a ser ressaltado: o positivismo. No entanto, trata-se de um positivista sem rosto, sem nome. A crítica que se levanta, na maioria das vezes, encontra um alvo no próprio desdobramento daqueles itens que configuram o processo de modernização como um todo:

Os acusados de “positivismo” por seus numerosos críticos foram, pois, presumivelmente culpados apenas de falácias involuntárias. Entre estas, prevalecia a crença de que métodos das ciências naturais, especialmente a busca de regularidades empíricas, deveriam ser estendidos também aos estudos sociais e culturais. Divulgadores de teses científicas e marxistas ortodoxos eram os suspeitos de sempre. Mas até as práticas irrefletidas de pesquisa podiam ser consideradas positivistas se visassem ingenuamente a um acúmulo de “fatos básicos” isentos de teoria ou fossem orientadas por um sólido programa causalista que procurasse explicações “objetivas” e negligenciasse as instâncias “subjetivas” ou interpretativas³⁷.

Com efeito, o problema do *positivista* não se configurava como uma crítica a uma teoria exatamente, mas a um conjunto de questões oriundas do processo de modernização e que colocavam na berlinda exatamente aquele modelo sócio-educacional que visava à formação individual. Ao contrário, o positivismo se aproxima de um modelo de massas, de socialização, o que torna exatamente aqueles métodos de pesquisa e desenvolvimento espirituais anacrônicos no interior do universo industrializado. Por isso mesmo, aquela pretensão de extensão dos métodos das ciências naturais aos estudos sociais e culturais configura-se como pretensão de

³⁵ RINGER, 2004, p. 29-30.

³⁶ RINGER, 2004, p. 30.

³⁷ RINGER, 2004, p. 30.

uma cientificidade que estas não possuíam; em outras palavras, tratava-se de uma mutação sofrida pela *Wissenschaft* de pesquisa e crítica rigorosas calcadas no esforço individual em reprodução contínua de métodos frios, matemáticos e precisos. A ascensão do positivismo lograria significativos efeitos em duas vertentes da tradição germânica, alterando profundamente suas respectivas agendas: por um lado, a recepção do espírito cientificista pela tradição poética e, por outro, o enfrentamento da querela do historicismo pela tradição histórica.

1.3 Espírito cientificista e tradição poética alemã

A modernidade ascendeu à condição de objeto filosófico na obra de Hegel, entendida como momento de autocertificação, conforme leitura de Habermas³⁸. Por sua vez, na história da emergência da sociologia enquanto disciplina acadêmica reside um debate também sofisticado do significado da questão. Com efeito, numa arena em que se digladiam ciências e literatura pelo direito de ser a narrativa dominante no que concerne aos dilemas centrais da modernidade, do modernismo e da modernização, o pêndulo entre uma descrição fria, neutra e neutralizadora de aspectos imanentes à experiência viva e concreta da realidade e uma descrição romanceada, literária e expressiva, mas carente do estabelecimento de princípios e leis a partir dos quais se pudesse referir-se ao real efetivamente tornou-se a tópica e a condição pela qual, posteriormente, a sociologia pôde, de fato, surgir.

Esse movimento pendular, de qualquer modo, acabou por se estratificar nas disputas acadêmicas que mediarão a passagem de uma sociologia enquanto projeto para uma sociologia enquanto ciência. Em alguns casos, sociólogos tenderam à produção de uma narrativa marcada pelas estatísticas e pela física; outros, tenderam para a constituição de uma estética, híbrida com o social e incapaz de veicular conhecimento científico efetivo. A obra de Wolf Lepenies, *As três culturas*, conforme o afirma o próprio autor³⁹, tem por objetivo a descrição do “debate entre dois grupos de intelectuais: literatos [...] e cientistas sociais [...]”. Nessa descrição, realiza um inventário desse complexo debate que se encena na dinâmica e turbulenta arena europeia desde, pelo menos, meados do séc. XIX, tendo como atores principais a literatura e a sociologia numa disputa pela primazia em “fornecer a orientação-chave da civilização moderna, o direito de ser

³⁸ 2000, p. 3-34.

³⁹ 1996, p. 11.

a doutrina da vida apropriada à sociedade industrial”⁴⁰. Composta por três unidades dedicadas às circunstâncias e desdobramentos desse embate, respectivamente, as cenas inglesa, francesa e alemã, permite uma avaliação mais detida, especificamente na última, do referido embate em consonância a sua particular história intelectual.

Dentro do conjunto de questões por ele abordadas, interessam sobremaneira para esta pesquisa o “Prólogo” – dedicado à figura de Wilhelm Heinrich Riehl – e o primeiro capítulo – “Hostilidade à ciência e fé na poesia como ideologia alemã” –, que estabelece as coordenadas da tradição poética alemã e aspectos genéticos do caráter reacionário germânico à emergência do espírito cientificista.

Em primeiro lugar, a importância da referência a Riehl concerne ao estabelecimento do problema que, em alguma medida, tem no poeta um modelo de resposta. As resenhas de Georg Eliot de *Die bürgerliche Gesellschaft* (1851) e de *Land und Leute* (1853) de Riehl aparecem enquanto estratégia para uma virulenta crítica ao romance social inglês:

Embora seus [do romance inglês] escritores pretendessem dar uma apresentação realista do povo, sua descrição das classes subalternas parecia irreal: os camponeses, principalmente, mais pareciam personagens de uma ópera que homens de carne, osso e lágrimas, que trabalhavam pesado. Infelizmente a ciência social não oferecia qualquer possibilidade para a correção dessa falsa imagem; fascinados pelos brilhantes resultados do método indutivo, seus representantes acreditavam poder responder a todas as questões sociais com o auxílio da moderna economia, e resolver todos os problemas inter-humanos por meio de equações algébricas. A realidade social era distorcida tanto por uma literatura romanceladora quanto por uma ciência restrita a cálculos frios.⁴¹

Dois modos estranhos entre si e, ao mesmo tempo, estranhos e descompassados com relação à realidade que visavam compreender e dar testemunho: esse é o quadro da disputa em terras inglesas que Eliot visava criticar; esse é o quadro para o qual a mesma Eliot encontra resposta nas resenhadas obras de Riehl. Enquanto a realização de cada uma delas, de literatura e ciência, tende a distorcer o real conduzindo a consequências funestas com relação à arena sócio-política, a posição de Riehl aparece, nesse contexto, como uma possibilidade em vista de sua capacidade em escapar, ao mesmo tempo, das limitações de ambos os lados do conflito quanto de se utilizar de seus alcances, condensados naquilo que seria a expectativa do mesmo Riehl de uma ciência do folclore.

⁴⁰ LEPENIES, 1996, p. 11.

⁴¹ LEPENIES, 1996, p. 199.

Lepenies ainda considera a literatura merecedora de uma crítica maior, “pois a arte, se exercida corretamente, aproximava-se mais da vida que a ciência: era o melhor meio de ampliar nossas experiências e de, conduzindo-nos para além das relações pessoais, aprofundar o conhecimento de nossos semelhantes”⁴². Pesa, em tal consideração, o potencial do verbo literário em ser veículo de expressividade da experiência carnal, viva, enquanto, de outro lado, a ciência, com suas operações lógicas e equações algébricas, teria como base de sua própria operacionalidade, a neutralização dessa “carnalidade”. De qualquer modo, a expressividade literária deve ser melhor tematizada tendo em vista seus efeitos; não se trata, evidentemente, de mero veículo de comunicação das mazelas da existência, conforme se pode auferir mediante as problematizações, típicas das estéticas novecentistas, acerca do engajamento da arte. Tal consideração lança o debate para o plano oposto: a literatura pode não ter quaisquer compromissos com a realidade social enquanto a ciência, de sua parte, teria exatamente a prerrogativa de fornecer acerca dessa mesma realidade uma fidedigna descrição que, ao fim e ao cabo, tornar-se-ia pressuposto básico para nela fornecer as condições para uma intervenção prática.

Para além disso, o “Prólogo” tem o mérito de retomar a compreensão tipicamente germânica da centralidade do poeta para sua cultura. A partir do Classicismo de Weimar, poetas eram tomados como escritores eruditos cujos benefícios eram colhidos tanto para a literatura quanto para a ciência⁴³; o que se via, no entanto, era uma tendência por parte dos cientistas de alta especialização e negligência da apresentação. Depreendem-se daqui duas questões importantes e complementares entre si e que desenham uma primeira apreensão do problema maior desse trabalho: qual seria, exatamente o estatuto da literatura para a ciência, em que pese uma substancial contribuição para a pesquisa objetiva? Que consequências para a ciência e para suas pretensões acerca da realidade pode ter a neutralização do aspecto da *apresentação* em sua composição? O mérito dessa discussão, como se poderá notar ao longo capítulo 3 e, especificamente, na 3.1.3 e 3.2, envolve, fundamentalmente, todos os componentes centrais desse trabalho: com efeito, implica na correlação entre a experiência e linguagem, em primeiro lugar, posto que pressupõe um esforço de tradução de experiências múltiplas – acadêmico-científica, social, política – de modo que haja possibilidade de interlocução e legitimação da própria ciência em termos sociais; em segundo, que essa relação é fundamentalmente histórica, pois pressupõe a divisão social do trabalho, seja ele relacionado à sociedade como um todo ou

⁴² LEPENIES, 1996, p. 199.

⁴³ LEPENIES, 1996, p. 201.

mesmo ao acadêmico; e, exatamente por isso, reivindica a necessidade de um diagnóstico do presente que situe, de maneira complementar, as grandes questões de época e, no que concerne à filosofia, o tipo de tarefa que lhe cabe nesse estado de coisas.

Logo ao início de seu capítulo sobre a recepção da ciência na tradição poética germânica Lepenies oferece uma significativa contribuição para uma avaliação da cena histórica ali encontrada:

O atraso político e social da Alemanha em relação a seus vizinhos ocidentais faz parte, até mesmo no século XX, dos temas constantes da reflexão do alemão sobre si mesmo; e, se há uma ideologia alemã, ela consiste menos em investigar as causas e buscar soluções para esse atraso do que em contrapor, numa mistura de orgulho e pesar, o romantismo à Ilustração, o Estado de castas à sociedade industrial, a Idade Média à Modernidade, a cultura à civilização, a subjetividade à objetividade, a comunidade à sociedade e o sentimento [*Gemüt*] ao intelecto, para finalmente chegar à glorificação de um trajeto exclusivamente alemão e à exaltação da essência alemã.

A tópica da ideologia alemã e da singularidade e exclusividade de seus caminhos históricos não é, de qualquer maneira, uma novidade do fim do séc. XIX. Uma remissão à figura de Winckelmann, em meados do setecentos, e a sua respectiva estética permite compreender um pouco da constituição estética do povo germânico. A questão advém de uma observação acerca do movimento histórico diagnosticado no interior da arte de seu tempo, de modo específico, a ideia de que o barroco constituía uma decadência da arte, algo que, poder-se-ia dizer, produzido por uma imitação de segundo grau conforme a crítica platônica, isto é, resultante da limitação fornecida por um modelo, ele mesmo, debitário de outro tempo. Assim, limitado pelo modelo grego encontrado em suas faces italiana e francesa, a forma alemã só tem como caminho a própria decadência. Frente à constatação dessa decadência, o autor propõe a imitação dos gregos:

A defesa da imitação dos antigos por parte de Winckelmann não diz respeito à mera cópia das estátuas, mas à compreensão do belo ideal que as torna um modelo a ser seguido. O que se deve imitar é o caminho de imitação tomado pelos gregos, de modo que, ao propor o modelo de arte antiga no lugar do modelo de natureza, o autor na verdade pretende reformular e revigorar a própria relação entre arte e natureza.⁴⁴

Esse pequeno desvio por Winckelmann é importante por corroborar a passagem acima de Lepenies, especialmente na medida em que confere um sentido mais substancial ao conceito de ideologia e, obviamente, na medida em que evidencia o esforço por demarcar um caminho especificamente germânico frente àqueles já percorridos por ingleses e franceses. Ora, se a Ilustração e a industrialização são marcos históricos da contribuição daquelas culturas no que

⁴⁴ SÜSSEKIND, 2008, p. 73.

concerne ao processo civilizatório, então não seria assimilando tacitamente seus desdobramentos que a Alemanha seria capaz de estabelecer sua identidade dentre as grandes nações europeias. Dessa maneira, o percurso especificamente alemão, da ideologia alemã passa não apenas pelo destaque dado a uma figura em particular como também pelo reforço ideológico contínuo entranhado na cultura, em sua formação e em suas figuras históricas, o que, de qualquer modo, redesenha a cultura alemã de modo geral segundo um modelo educacional específico, conforme já se observou nos tópicos anteriores.

Com efeito, é na figura do poeta e na construção de uma verdadeira tradição poética que, segundo o argumento de Lepenies, se pode verificar o caminho germânico estranho às culturas europeias vizinhas. A poesia desempenha papel absolutamente central na cultura alemã e demarca seu território de atuação num movimento reacionário frente à Ilustração, caracterizando, fundamentalmente, a (in-)existência social da Alemanha:

Embora a reação contra a Ilustração e seus excessos na literatura, na ciência e na política fosse um fenômeno geral por toda a Europa, em nenhum outro lugar ela foi tão determinada e encarnizada quanto na Alemanha. Por outro lado, o Movimento Alemão não era “originariamente científico, mas sim orientado para uma intensificação da vida, para uma substancialidade e para uma nova produtividade, e a poesia era seu primeiro órgão. O humano encontrava no poeta sua mais alta expressão, e o fato de, em Goethe, se reunirem todas as possibilidades do poeta numa perfeição harmônica o tornava a referência central de uma concepção de mundo que (...) preferia na arte o gênio à regra, na religião o profeta ao dogma, na moral o herói à convenção e na vida política e jurídica a força criativa do povo a todos os sistemas e teorias.⁴⁵

Nesse movimento reacionário, a *intensificação da vida* reforça o aspecto contrário a uma cultura tipicamente científica na qual uma série de aspectos de foro privado, íntimo, refratário aos assaltos da matematização teria sido posta às margens do progresso civilizatório capitaneado por uma cultura da Ilustração. O primeiro passo, portanto, daquilo que tipifica a tradição poética é sua recusa ao corte epistemológico moderno em vista de resgatar os aspectos perdidos no processo. De qualquer modo, a argumentação de Lepenies parece querer afirmar que a tradição poética teria mantido o corte epistemológico, mas se colocando do outro lado, recusando, em absoluto, aquelas que seriam as conquistas desse progresso da Ilustração e da ciência. Conforme se falou acima, a partir da obra de Ringer, a recepção do progresso no início do século XX não foi, em uníssono, reacionária, mas complexa e, em parte, capaz de problematizar com maior prudência as consequências de todo o processo. Além disso, as preferências elencadas ao final dão conta de um recuo importante e que está de acordo com o já indicado nos tópicos anteriores:

⁴⁵ LEPENIES, 1996, p. 204.

uma renúncia política ao político, um “recoo da sociedade para o mundo da esfera privada”⁴⁶ e, como fundamento quase existencial para tal condição, a observação feita por *Mme* de Staël: “Na França lê-se uma obra somente para falar sobre ela; na Alemanha, onde de modo geral se vive só, pretende-se que a própria obra sirva de companhia”⁴⁷. Nesse caso, é preciso matizar o argumento no sentido de afirmar a não contradição com o exposto a partir de Ringer. Muito embora haja efetivamente tal recoo para a arena privada, a afirmação de que o alemão, “na vida política e jurídica” prefere a “força criativa do povo a todos os sistemas e teorias” retoma algo do interior do programa educacional, no qual se valoriza, não a constituição de um padrão, de indivíduos exemplares, mas individualidades geniais calcadas na *Bildung* e que se tornariam seus próprios formadores. Dessa maneira, sistemas e teorias não passariam de momentos que, no melhor sentido idealista, seriam superados pelo movimento do espírito.

Tal perspectiva ainda pode ser verificada na específica distinção entre literatura e poesia no espírito germânico: “Na Alemanha, o escrever e o ler são tradicionalmente atos solitários, e uma literatura atenta tanto a seu enraizamento social quanto a sua força social é, há muito tempo, considerada superficial e não-alemã”⁴⁸. Essa distinção só pode ser compreendida substancialmente a partir da cena alemã, de uma cultura marcada pelo elemento anti-social; nela se reforça o maior distanciamento da poesia frente à ciência ao passo que a literatura permaneceria mais próxima desta.

Frente a esse quadro tradicional, a recepção do espírito positivista da ciência europeia como desdobramento da Ilustração culminou em posicionamentos teóricos e poéticos bastante específicos e importantes para situar de forma eficiente a cena germânica nos anos seguintes. Três aspectos se mostraram bastante fecundos: i) a reação vitalista; ii) o confronto entre imediatidade da vida e a frieza do intelecto; iii) a poetização da ciência e a cientifização da arte.

A *reação vitalista* permitiu o desdobramento de condições para a postulação de uma ciência da vida enquanto estratégia ideológica de ataque “à política do entendimento, aos esforços de democratização e aos efeitos da sociedade industrial”⁴⁹, conforme assinalado anteriormente. Esse postulado da ciência da vida implicou numa ascensão da arte que culminaria num primado estético sobre a ciência:

⁴⁶ LEPENIES, 1996, p. 203.

⁴⁷ STAËL *apud* LEPENIES, 1996, p. 204.

⁴⁸ LEPENIES, 1996, p. 204.

⁴⁹ LEPENIES, 1996, p. 205.

Na Alemanha, a ciência deveria ser avaliada pela vida, e a enorme onda de hostilidade à ciência que, no século XIX, atravessava um país que, justamente em termos de ciência, se colocara no topo dos países europeus, era trazida pela suspeita – também por influência de Nietzsche – de que a ciência ter-se-ia tornado alheia à vida e hostil a ela.⁵⁰

Toda a hostilidade à ciência já indicada estaria calcada não apenas em seu distanciamento com relação à vida mas também pelo caráter de determinação do horizonte da experiência pela própria ciência. Afinal, se a ciência reclama para si a prerrogativa de chave interpretativa da realidade, toda a experiência oriunda da existência não é apenas neutralizada como sobre ela seria construída uma objetividade determinada que negaria dignidade aos elementos não assimiláveis à letra do positivismo científico. Dessa maneira, a ciência não era apenas alheia à vida; ela a violentava em cada um de seus cálculos. O que essa reação permitia era uma reconfiguração epistêmica calcada numa mudança de critério de correção científico: ao invés de prerrogativas lógicas segundo a aceção de comunicação em termos claros e evidentes, era a sua aproximação à vida que permitiria avaliar sua pretensa “eficácia”.

Ademais, residia nessa reação vitalista um temor epistemológico presente em vários escritos das *Geisteswissenschaften*: o de serem colonizadas metodologicamente pelas disciplinas naturais. “(...) o sucesso delas [das ciências naturais] compelia todas as outras disciplinas a adotarem a medição e a tornarem-se exatas. Obtinham sua maior capacidade crítica ao preço da perda da inocência, da força de persuasão e do calor, e dessa forma tornavam-se alheias à vida”⁵¹. As palavras de Rathenau atestam esse temor e iniciam a questão a respeito da *frieza do intelecto*:

Pois a filosofia intelectualista “comportava-se como um especialista em acústica que pretendesse sondar o vivenciar da sinfonia por meio de curvas e diagramas, como um meteorologista que pretendesse captar a atmosfera de uma manhã de primavera por meio de mapas meteorológicos, como um especialista em hidráulica que pretendesse calcular o sentir primordial da quebra das ondas na praia”⁵²

Tal reação às forças frias do intelecto se deve, em grande parte, à neutralização no horizonte da experiência daquilo que, então, residia na imediatidade da vida; na citação acima, toda uma gama de aspectos estéticos presentes, por exemplo, numa sinfonia, se decomporia em cálculos acústicos que, em última instância, pretenderiam fornecer razões milimétricas para a experiência estética. Nesse aspecto, Lepenies faz referência a Lukács, para quem a “filosofia da vida teria (...) ajudado, por meio da destruição da razão, a preparar o caminho para Hitler na

⁵⁰ LEPENIES, 1996, p. 206.

⁵¹ LEPENIES, 1996, p. 207.

⁵² RATHENAU *apud* LEPENIES, 1996, p. 207.

Alemanha”⁵³; novamente, trata-se de uma questão controversa que deve ser vislumbrada a partir de uma detida análise do complexo no qual ela se envolve num conflito sócio-político-intelectual de amplo espectro. Em todo caso, a filosofia da vida teria favorecido a reinterpretção irracionalista “de conteúdos tradicionalmente racionalistas”⁵⁴, de modo que fosse capaz de revogar toda mediação filosófica para fazer falar a imediatidade da vida como um esforço de se contrapor ao edifício da especialização e compartimentalização fria do intelecto.

Apesar deste modelo de reação, contudo, a crítica científica que se estabelece de maneira mais efetiva nessa cena se configurou menos como crítica direta às ciências naturais e mais ao iminente processo de cientificização de todos os domínios⁵⁵ segundo o que se poderia afirmar, naquela *mudança na cena espiritual germânica*, de emergência de um espírito positivista contra o qual toda uma tradição se levantava. Duas posições indicam aspectos importantes acerca desse problema: as posições de Gottfried Benn e Erich von Kahler. Juntamente com outros intelectuais, Benn constituía o diagnóstico acerca do progresso da ciência: havia um processo de autodemissão quanto a suas pretensões de fornecer sentido para a existência humana⁵⁶, o que significava uma incapacitação gradativa das ciências em organizar a cena da experiência e, em última instância, emulava um “processo irrefreável de intelectualização” cuja consequência seria “o crescimento em importância do irracional”⁵⁷. Essa não é uma questão sem importância: coaduna-se com as indicações prévias acerca do corte epistemológico tipicamente moderno mediante o qual conteúdos da experiência que não se submetessem à letra científica acabariam sendo rotulados como irracionais; o processo irrefreável de intelectualização é, portanto, um processo irrefreável de ampliação do afastamento das ferramentas científicas face aos conteúdos da experiência que, conseqüentemente, vão acabar exigindo uma linguagem que esteja à sua altura⁵⁸.

⁵³ LEPENIES, 1996, p. 210.

⁵⁴ LEPENIES, 1996, p. 210.

⁵⁵ LEPENIES, 1996, p. 210.

⁵⁶ LEPENIES, 1996, p. 211.

⁵⁷ LEPENIES, 1996, p. 211.

⁵⁸ Esse argumento é importante em, pelo menos, aspectos que poderão ser observados nos capítulos seguintes na filosofia de Adorno: em primeiro lugar, em relação ao imperativo político-científico de uma linguagem clara e objetiva que pesa sobre a filosofia, entendida, então, como tarefa de esclarecimento da linguagem em geral e da científica em particular, imperativo esse que ocorre paralelamente à postulação de uma concepção materialista de linguagem pelo autor, que recorrerá a uma específica lide com o objeto como resposta ao imperativo científico; em segundo, mais à frente, como uma discussão que recupera, no marco da *Dialética do esclarecimento*, esse processo irrefreável de intelectualização como gênese da razão instrumental que pode ser pensada como incapaz de estar à altura do irracional; o parâmetro, por óbvio, desse irracional, é justamente esse caráter instrumental da razão moderna.

Por sua vez, von Kahler chamava a atenção para a necessidade social de uma separação entre *pesquisa e exposição* que pretendia estabelecer uma mais completa legitimidade para a ciência. A sua ideia de uma *nova ciência* implicava um trabalho de pesquisa interno, próprio à comunidade científica, marcado pelo processo de pesquisa, trabalho, coleta e concentração; por outro lado, externamente, um processo de apresentação, recepção, esclarecimento, tudo isso direcionado ao público para o qual tendia a produção científica.⁵⁹ Nesse sentido, todo o trabalho técnico, especializado, marcado pela frieza do intelecto continuava a existir; no entanto, sua legitimidade só se verificaria a partir de um sofisticado trabalho intelectual capaz de articular sua relação à realidade imediata da existência, um trabalho para o qual toda a capacidade criativa, imaginativa seria necessária para que, então, fosse capaz de construir novamente as relações de sentido abandonadas pela profunda especialização científica; esse seria, portanto, uma apresentação semelhante a uma obra de arte⁶⁰. Tais pretensões permitiram o avanço para a tematização de uma última consequência: as possibilidades abertas pelo entrecruzamento de arte e ciência, seja na produção de uma ciência poetizada ou de uma arte científicizada.

O enfrentamento dessa questão se deve, em muito, à influência nietzschiana em sua crítica à ciência moderna⁶¹. Especialmente após a Primeira Guerra Mundial, a resistência alemã à especialização científica de caráter positivista se tornou ainda mais radical, procurando salvaguardar a tradição poética a partir de um específico modelo educacional. Essa resistência promoveu, segundo Lepenies, uma verdadeira revolução na ciência:

[...] Ernst Troeltsch descrevia a situação, salientando o caráter aristocrático dessa revolução que, grandemente influenciada por Nietzsche, pretendia afastar-se do intelectualismo e da especialização, empenhava-se por retomar o contato com a vida e encontrava-se em contradição com as concepções de valor da moderna democracia de massas. [...] esse movimento significava o início de uma mudança fundamental da consciência moderna, que se insurgia contra a democracia, contra o socialismo e contra o despotismo da razão.⁶²

Conforme já se salientou acima, os valores democráticos eram abertamente contrários à secular cultura alemã, tradicionalmente marcada pela poesia e pelo isolamento, características

⁵⁹ LEPENIES, 1996, p. 211.

⁶⁰ LEPENIES, 1996, p. 211.

⁶¹ Não apenas o anúncio da *morte de Deus* como também a constatação da continuidade de sua morte é fundamental para o entendimento da crítica nietzschiana: trata-se de uma problematização do princípio de negação da vida que reside, não apenas na religião, mas também, na forma de uma herança, na ciência: “(...) no entanto, já se terá compreendido aonde quero chegar, ou seja, que é sempre ainda sobre uma crença metafísica que repousa nossa crença na ciência – que também nós, conhecedores de hoje, nós os sem-Deus e os antimetafísicos, também nosso fogo, nós o tiramos ainda da fogueira que a crença milenar acendeu, aquela crença cristã, que era também a crença de Platão, de que Deus é a verdade, de que a verdade é divina (...)”. (NIETZSCHE, §344, 1983, p. 213).

⁶² LEPENIES, 1996, p. 212.

refratárias aos movimentos de massa. A exigência posta para a ciência a partir de uma tal compreensão era nada menos que a sua transformação em arte, pondo-a frente ao movimento expressionista. Wilhelm Worringer, principal representante da pretensão das ciências humanas com relação à arte, teria se colocado o problema a partir da crise do expressionismo:

A sensibilidade criadora, que não podia mais se exprimir por completo exclusivamente na arte, era sublimada, refluía para a intelectualidade e se tornava espírito. A força criadora da época não se manifestava mais em grande parte das imagens da pintura, e sim nas imagens do pensamento, e ninguém precisava ficar admirado diante do fato de os chamados livros interpretativos de um Gundolf, Bertram ou Scheler serem obras de arte maiores que as que se podiam observar na tela. A arte não era substituída pela ciência, mas a ciência começava a se tornar arte. Nessa ciência, o homem encontrava as perspectivas de que mais precisava para situar-se no mundo: “Como criadores nos tornamos pobres, mas acumulamos nossa riqueza em conhecimentos”⁶³.

A limitação encontrada historicamente no expressionismo teria constituído uma limitação na capacidade do material das artes em assimilar tudo aquilo que seria possível à sensibilidade estética, criadora. O argumento de Worringer seria exatamente a retomada dessa sensibilidade na arena científica, a partir do qual a mente seria capaz de constituir novos quadros pelas imagens de pensamento. Evidente que essa migração da sensibilidade estética da arte para a ciência permitiria uma verdadeira revolução no universo da última na medida em que novos quadros de representação tornar-se-iam possíveis e, em última instância, tenderiam a trilhar novos caminhos no intuito de superarem a famigerada limitação de um intelecto frio, especializado e compartimentalizado.

Essa posição que se tornou importante na Alemanha ainda refletia seu caráter reacionário frente ao processo de cientificização da arte tão em voga na Europa. Com efeito, podia se observar um movimento no interior da arte, especialmente da literatura, de mergulhar nas análises sociais a partir de artifícios científicos (Balzac, Taine e Zola⁶⁴), o que parece então refletir que o predomínio europeu do positivismo teria logrado êxito exatamente ao cientificizar também a literatura mediante um exame da ordem real histórica. Em tal momento pode ainda se questionar sobre os compromissos da arte com a crítica histórica e se em tal compromisso residiria a necessidade de se tornar transparente o suficiente a fim de comunicar sua crítica social.

Concluindo esse tópico, é preciso avançar, ainda em caráter provisório, respostas às questões postas anteriormente. Em primeiro lugar, é evidente que a relação entre poesia e ciência tal como posta pela situação germânica e seus intelectuais está profundamente enraizada no caráter

⁶³ LEPENIES, 1996, p. 213.

⁶⁴ LEPENIES, 1996, p. 215.

reacionário frente ao predomínio positivista em território europeu. Nesse sentido, a arte, especialmente a poesia, permite avançar, linguisticamente, para uma cena da experiência que se manteve sempre marginalizada em condições determinadas pelas regras da ciência moderna. Em outras palavras: os desdobramentos da ciência moderna colocaram em movimento, sem sombra de dúvida, um verdadeiro corte epistemológico capaz de neutralizar, em primeiro lugar, os efeitos desses aspectos próprios à vida cotidiana, parte significativa da experiência em vista da eficácia de seus cálculos; em segundo lugar, contudo, o desdobramento desse esforço de neutralização, diga-se de passagem, bastante violento, é o emudecimento dessa experiência e toda e qualquer pretensão de sentido pela fragmentação oriunda da especialização. Desse modo, a ciência carece de um discurso capaz de organizar a cena da experiência, de fazer com que seus resultados possam ser recapitulados no interior de uma experiência imediata da realidade. É nesse sentido que a arte pode contribuir decisivamente para a ciência no elemento de sua apresentação, a saber, no processo de reconstituição de seu sentido em vista de sua circunscrição numa realidade maior e permeada pela produção de outros elementos científicos.

1.4 Alemanha entre historicismo e tradição histórica

A questão sobre o historicismo constitui um capítulo especial concernente à história intelectual germânica. Responsável por retomar dilemas oriundos da modernidade que também se faziam presentes nas anteriores questões sobre educação e poesia, concerne ao processo de emergência tanto da sociologia enquanto disciplina universitária na Europa em geral e na Alemanha em particular naquilo que tipifica a modernidade: um complexo de transformações debitárias de grandes movimentos revolucionários que teriam alterado de maneira incontornável toda a paisagem europeia como também responsável por fazer emergir inúmeros outros problemas até então inexistentes; quanto da profissão histórica, cujos desdobramentos foram sentidos nas reformulações curriculares no intuito de conferir cientificidade tanto à sociologia quanto à história. Considerando as lacunas e carências do processo de industrialização especialmente configuradas pela fragmentação típica das sociedades modernas, a tarefa da produção de uma narrativa do moderno, de sua história que, dentre outras coisas, forneça diagnósticos sobre essas novas condições inauguradas pela sociedade industrial e sirva de referência para a ação social torna-se cada vez mais candente.

O caso do historicismo, de forma semelhante aos temas anteriores, também parte de uma importante herança oriunda do oitocentos que permite estabelecer os determinantes da questão e se articula a um contexto de crise nas primeiras três décadas do novecentos. Sua importância também pode ser depreendida da alta representatividade dos envolvidos: nomes relacionados a correntes distantes e, por vezes, mutuamente críticas tomaram parte no debate em questão, como Max Weber, Stefan George e seu círculo, Gustav Schmoller, Wilhelm Dilthey, Max Scheler, Martin Heidegger, dentre outros. Vislumbra-se aqui também uma chave de leitura para a *mudança na cena espiritual germânica* que se verifica na existência de uma tradição histórica – em parte oriunda de autores do Romantismo Alemão e teóricos da história de grande representatividade como Leopold Ranke e Droysen – e de certo ultrapassamento da questão nos termos de uma crise do historicismo. Tanto a tradição histórica quanto a assim denominada crise do historicismo possuem efeitos de capilarização no sentido de possuírem uma abrangente variedade temática: se infiltram em questões de caráter meta-científico bem como em questões de áreas como sociologia, economia, filosofia, teologia e política. Segundo Ringer⁶⁵, a tradição histórica alemã teria sido retomada e elucidada por Weber a partir da concepção de *Bildung*, já analisada anteriormente segundo dois princípios: i) o *princípio da empatia*, a partir do qual o indivíduo autodidata seria capaz de reproduzir ou reviver experiências a partir dos textos e também se colocar no lugar dos agentes históricos; e ii) o *princípio da individualidade*, que afirmava a possibilidade de formação de um indivíduo único e incomparável através do processo de enfrentamento da tradição nos textos da cultura. Essa noção de *Bildung*, em seu matiz historicista, preparava os indivíduos para sua introdução no seio da cultura e fortalecia a condição multidisciplinar da questão maior do historicismo, tornando sua definição ainda mais problemática e polêmica. A inviabilidade de uma definição precisa, enfim, concerne ao estabelecimento de um conceito tão geral que seja capaz de contemplar todas as suas ocorrências que comprometeria sua necessária precisão e questionaria sua própria função enquanto conceito. De outro lado, o esforço pela definição tenderia a se restringir no escopo de uma disciplina e eliminaria, de forma consequente, sua necessária aplicação pluridisciplinar.

Nos termos que efetivamente interessam como demarcação do problema, trata-se de compreender como a tradição histórica (pensamento histórico) alemã passa a ser repensada dentro do historicismo (ou crise do historicismo) em função do positivismo, isto é, enquanto os efeitos de capilarização do positivismo percorrem não apenas a universidade em termos de

⁶⁵ 2004, p. 20-21.

políticas educacionais, como também e de forma mais incisiva ele possui efeitos sobre o próprio pensamento histórico, suas metodologias e formas de acesso à experiência do objeto.

Para estabelecer minimamente as linhas gerais do problema, iremos nos utilizar aqui das referências aos textos Georg Iggers e Gunter Scholtz seguindo as leituras por eles propostas. A virtude desses textos é, em certa medida, historicizar tal problema no sentido em que é, por eles, apresentada certa *história do conceito* de modo a remediar o problema acima levantado.

Considerando a temática numa variedade de perspectivas, Iggers⁶⁶ estabelece, em caráter introdutório, três sentidos da discussão acerca do historicismo: o debate em torno ao historicismo aparece na passagem do oitocentos ao novecentos já num contexto de crise do historicismo tendo em vista um diagnóstico de relativismo e perda de fé nos valores da cultura ocidental moderna. Por outro lado, se refere ao sentido de um conjunto de práticas e perspectivas historiográficas na forma do estudo das ciências humanas do mesmo período. Por fim, o autor ainda menciona um “novo historicismo” encontrado de forma mais recente na crítica cultural e literária na América. Em seu trabalho, Iggers opta por dar desenvolvimento maior ao primeiro sentido, muito embora se possa falar algo a respeito do segundo quanto à grande importância do assim denominado fenômeno da “crise do historicismo”.

Num momento mais avançado do texto, no entanto, Iggers⁶⁷ cita Otto Gerhard Oexle, que teria postulado uma definição do problema a partir de uma distinção entre Historicismo I e Historicismo II.

Historicismo I refere-se aos debates filosóficos no final do século dezenove e nos primeiros trinta anos do vinte que equacionaram conhecimento histórico e relativismo e viram no relativismo um problema existencial que precisava ser resolvido se a vida civilizada fosse continuar. (...) Os estudos voltados ao que Oexle chamou Historicismo II tratavam de um conjunto muito diferente de fenômenos, de como a profissão histórica emergiu no século dezenove. Usando o termo kuhniano, Jörn Rüsen e seus estudantes, (...), nos estudos de recepção viram o historicismo como um “paradigma” – na terminologia de Rüsen uma “matriz disciplinar” – para os estudos históricos.

Tal passagem é interessante no sentido de que, na esteira de vários teóricos do problema, o relativismo teria sido produzido especialmente pelas transformações metodológicas internas a esse pensamento histórico encontradas tanto no fim do oitocentos quanto nas primeiras décadas do novecentos. As duas concepções de historicismo aí assinaladas são importantes para compreender a referida crise e refletem os dois primeiros sentidos apresentados anteriormente

⁶⁶ 1995, p. 129.

⁶⁷ IGGERS, 1995, p. 137-138.

por Iggers: é de fundamental importância compreender, pois, que a emergência da profissão histórica implica num processo de regulamentação, entendida aqui como construção de currículos de formação, que permita ao profissional da história estabelecer seu próprio estatuto social e das atividades por ele desempenhadas de modo que estas, dessa maneira, não se confundam com outras nem possam ser realizadas por pessoas que não sejam internas à profissão em questão.

Por sua vez, Gunter Scholtz inscreve a questão do historicismo no contexto de emergência do positivismo em terras germânicas na virada do dezenove para o vinte. Tratado como “doença” e como a “herança mais pesada do século XIX”, é entendido pela cultura acadêmica do início do novecentos como mal a ser combatido, ainda que se deva analisar com bastante cautela seu significado e sua contribuição em termos de teoria da ciência em geral e teoria da história em particular⁶⁸. O distintivo, porém, do texto de Scholtz, é que o autor fornece um tratamento analítico do conceito, apresentando um elenco de cinco acepções possíveis sobre o historicismo bem como uma análise de seu impacto em termos de teoria da história:

1. A transposição do modo histórico e genético de percepção para todos os fenômenos da cultura, isto é, uma percepção histórica e universal do mundo humano, que, assim, aparece como histórico, como mundo historicamente determinado (algo já presente em F. Schlegel).
2. Filosofia da história, que procuram apreender a ordem e a racionalidade de toda a história, ou, ao menos, tentam imaginá-la; isto é, metafísica da história (assim diz o uso do conceito no meio do século XIX; de maneira programática em Ch. J. Braniss, de maneira crítica em R. Haym, em referência à filosofia de Hegel).
3. A visão retrospectiva e glorificadora do passado, e a preservação acompanhada da crítica a tudo que é novo. Ou seja: romantismo e tradicionalismo (como, por exemplo, em L. Feuerbach em sua crítica ao historiador Heinrich Leo).
4. A limitação da pesquisa histórica à coleta e estabelecimento de dados históricos, ou seja: positivismo e objetivismo históricos (como, por exemplo, R. Eucken sobre a tendência científica do século XIX).
5. A relativização de todos os sistemas de valores e de orientação a propósito dos fenômenos do passado no fluxo imprevisível da história, ou seja: relativismo histórico (como tentam muitos autores no início do século XX).⁶⁹

A importância desse elenco de acepções concerne, em muito, à dificuldade, já assinalada, de estabelecer um sentido unívoco para o conceito. Ao mesmo tempo, permite historicizá-lo no sentido de distribuir tais concepções segundo suas relações com experiências históricas diversas entre si e importantes no sentido do diálogo que estabelecem com o próprio pensamento

⁶⁸ SCHOLTZ, 2011, p. 43.

⁶⁹ SCHOLTZ, 2011, p. 44.

histórico. Nesse sentido, é importante considerar que, de forma semelhante à distinção feita por Iggers, estabelece-se, em caráter preliminar, uma concepção de pensamento histórico que define a tradição histórica germânica e, localizada na virada do século, uma crise desse pensamento histórico, entendida como crise do historicismo em geral. No caso do texto de Iggers, sua estratégia para contrapor o historicismo a sua crise passa por um inventário dos usos do termo historicismo para então considerar os elementos de sua crise. No caso de Scholtz, a contraposição aparece na fronteira estabelecida, principalmente, entre o terceiro sentido e os dois últimos. Vamos às considerações históricas.

Iggers divide essa etapa de seu texto em duas partes: na primeira ela inventaria os usos históricos do termo historicismo na tradição intelectual alemã, iniciando-se no Romantismo Alemão⁷⁰; posteriormente, ele analisa os aspectos que justificariam a sua crise⁷¹.

Surgindo na história intelectual alemã através das referências de Friedrich Schlegel às investigações de Winkelmann acerca da distinção da Antiguidade, o termo ganha popularidade entre autores como Feuerbach, Braniss, I.H. Fichte (filho de J.G. Fichte) e Prantl com um significado próximo ao usado por Schlegel:

Historicismo significa uma orientação histórica que reconhece a individualidade em sua “temporal-espacialidade concreta” (Prantl), tal como por exemplo pela Escola Histórica da Lei (Savigny e Eichhorn), distinto de um empirismo orientado factualmente tanto quanto de uma filosofia da história sistemicamente construída à maneira hegeliana (Haym) que ignora a factualidade.⁷²

Tal compreensão do historicismo o põe em relevo enquanto uma terceira via: de um lado, se estabelece contra a maneira das ciências naturais, evidenciando a emergência de uma fronteira entre dois mundos, a saber, um histórico e um natural, exigindo, portanto, um aspecto metodológico próprio e recusando aquele das ciências naturais; por outro, não assume para si a leitura sistêmica hegeliana no interior da qual o elemento individual seria diluído na totalidade e, portanto, seria tomado como particular, numa contínua relação dialética com o universal. O individual, assim liberto das amarras que o prendiam ao universal enquanto seu particular, mantém-se ligado ao universal de alguma maneira – especialmente nas relações com as instituições sociais – mas aparece com uma dignidade própria que permite afirmar aquilo que lhe é específico e, ao mesmo tempo, refratário a sua diluição no universal.

⁷⁰ 1995, p. 130-137.

⁷¹ 1995, p. 137-142.

⁷² IGGERS, 1995, p. 130.

Dessa perspectiva se pode chamar a atenção para duas compreensões importantes dessa leitura historicista: a leitura feita por Karl Werner sobre Giambattista Vico e a compreensão de Leopold Ranke, decano da teoria da história alemã.

No primeiro caso, Werner se alinha à compreensão de historicismo supracitada em sua interpretação de Vico, ao afirmar que “a mente humana não conhece outra realidade que a história: a história é feita pelos seres humanos e, portanto, reflete intenções humanas, isto é, significado. A natureza, porque não é feita por humanos, não reflete significado que possa ser entendido dessa maneira”⁷³. Nessa leitura, evidencia-se a emergência do mundo histórico na obra de Vico que, por sua vez, se contrapõe ao mundo natural, criado por Deus: criado pelos seres humanos, por suas mãos e por seu aparato cognitivo, ele se mostra passível de ser conhecido pelos mesmos seres humanos⁷⁴. É nesse aspecto que a questão do historicismo faz emergir uma fronteira importante no debate metodológico das ciências que ganha importância na passagem do oitocentos ao novecentos: da distinção entre mundo histórico e mundo natural, passando à simples distinção entre história e natureza, alcança-se a distinção entre estatutos das ciências naturais (*Naturwissenschaften*) e ciências do espírito ou ciências humanas (*Geisteswissenschaften*). Ao mesmo tempo, configura-se como uma questão a ser respondida no estabelecimento do estatuto da profissão histórica, uma vez que esta não pode prescindir de uma consideração acerca da especificidade do objeto histórico face ao natural ao postular qualquer assimilação metodológica oriunda das ciências naturais.

Por sua vez, em Leopold Ranke se observa o estabelecimento de uma especificidade da metodologia histórica face à tradição filosófica. Seu alvo principal foi a maneira elaborada pelo idealismo hegeliano, no qual teria se verificado uma redução da realidade ao sistema que, por sua vez, teria sacrificado as qualidades únicas do mundo histórico⁷⁵. Certamente, não seria essa a metodologia responsável por conceder a devida atenção ao elemento histórico em sua concretude espaço-temporal, o que teria exigido uma reformulação, por parte da teoria da história, de tal metodologia. Dessa maneira, para Ranke, a história opta por adquirir entendimento do geral através da imersão no particular, entendimento este que, segundo Iggers⁷⁶, pressupunha algum tipo de coerência no mundo fenomênico em vista de uma

⁷³ IGGERS, 1995, p. 130.

⁷⁴ SIQUARA, 2016, p. 23.

⁷⁵ IGGERS, 1995, p. 131.

⁷⁶ 1995, p. 131.

reconstrução crítica dos eventos dos quais é constituída a própria história. O autor ainda afirma que, para Ranke,

todo indivíduo assim como cada uma das grandes instituições supra-individuais como estados, nações, igrejas ou culturas constituem um todo concreto significativo que se inserem na economia mais ampla da vontade divina”. A proposta do estudo histórico não era, portanto, exaurir pela reconstrução narrativa do passado factual, mas consistia em alcançar a coerência abrangente no qual este passado se encaixa⁷⁷.

Tal modo de compreender a questão por parte de Ranke conduziu ao estabelecimento de dois aspectos importantes: em primeiro lugar, sua teoria deixa bastante claros aspectos típicos da cultura alemã em geral, conforme já explicitado nos tópicos anteriores, que são os princípios de empatia e de individualidade. No primeiro caso, uma investigação histórica deve retomar a compreensão do elemento histórico do ponto de vista de um contemporâneo, i.e., de um indivíduo pertencente ao contexto histórico estudado. Por sua vez, sua crítica ao modelo idealista deixa bastante clara a descontinuidade entre geral e individual, através do qual produz-se uma exigência de consideração do caráter de unicidade da individualidade histórica estudada⁷⁸.

Essa compreensão se condensa na reinterpretação fornecida por Droysen posteriormente, autor que procurou estabelecer os princípios de uma teoria da história segundo as questões anteriormente formuladas por Ranke. O resultado não foi outro que a compreensão de uma tarefa hermenêutica atribuída à história, cuja coerência objetivada por Ranke deveria aparecer mediante uma metodologia própria, refratária às lógicas dedutiva e indutiva das ciências naturais: a interpretação⁷⁹. Tal caráter interpretativo permitiria à história ser entendida como estudo de entidades passíveis de compreensão por serem conjuntos encarnados de significado e, portanto, definiram a história como uma ciência hermenêutica.

Se o pensamento histórico assim se apresenta, a crise do historicismo começa a se insinuar para Iggers a partir da contraposição das concepções de Historicismo I e II conforme se apresentou anteriormente, conceitos de Oexle. Naquelas concepções, o fundamental é o equacionamento da emergência da profissão histórica, o conhecimento histórico como tal e certo relativismo de grande abrangência nas primeiras décadas do século XX. Como se deu tal equacionamento?

⁷⁷ 1995, p. 131.

⁷⁸ RINGER, 2004, p. 22.

⁷⁹ IGGERS, 1995, p. 132.

A questão que parece, pois, servir de chave interpretativa é assinalada tanto por Iggers quanto por Scholtz: trata-se da famigerada emergência do positivismo em terras germânicas que, nesse caso, afeta diretamente o pensamento histórico, um dos pilares da auto-compreensão da própria cultura. Em ambos há a compreensão de que a crise do pensamento histórico se relaciona a uma revisão curricular da história tendo em vista a assimilação de métodos científicos ao estudo histórico, promovendo a famosa querela entre ciências do espírito e ciências da natureza⁸⁰. E essa é uma questão interessante e bastante contundente: se a história precisa importar uma metodologia científica do âmbito das ciências da natureza, é exatamente porque não reside nela uma autoconsciência enquanto ciência; e se, por sua vez, há um desejo de se tornar científica, é porque ela também precisa atender às demandas oriundas da transformação da academia e de seu papel sócio-político numa configuração de sociedade que abandonara tudo aquilo que representara no século anterior.

Enfim, Iggers⁸¹ chama a atenção para o fato de que o estudo histórico destruiria valores estabelecidos. Contra a crítica nietzschiana ao estudo histórico como capaz de paralisar a ação humana, o autor enfatiza a pretensa capacidade de tal estudo em desmascarar mitos contraposta a sua realidade histórica, a saber, o fato de que a disciplina teria sido instrumentalizada a serviço de ideologias políticas e sociais, sendo, contrariamente a suas pretensões preliminares, capaz de reforçar mitos históricos. A transformação da sociedade moderna, dentre outras coisas, através do historicismo, permitiu a afirmação de determinados mitos em detrimento de outros, em grande medida, através do relativismo trazido por esse pensamento histórico de metodologia irrefletida.

⁸⁰ IGGERS, 1995, p. 138; SCHOLTZ, 2011, p. 45.

⁸¹ 1995, p. 139.

2 PRESSUPOSTOS FILOSÓFICOS: DOS MATERIALISMOS DE LUKÁCS E BENJAMIN

Agora principia aquela outra mudez a que aludimos ao falar da tristeza profunda da natureza. E uma verdade metafísica que toda a natureza começaria a se queixar se lhe fosse dada uma língua.

BENJAMIN, Walter. *Sobre a linguagem em geral e a linguagem do homem.*

O pensamento de Adorno nos anos 30 é fortemente influenciado por dois autores da tradição marxista: Georg Lukács e Walter Benjamin. Conforme assinalam diversos intérpretes⁸², o materialismo adorniano em 30 será desenhado a partir de seu diálogo com tais autores, sendo bastante receptivo em relação a suas respectivas contribuições na esteira do que, posteriormente, viria a ser compreendido como teoria crítica da sociedade. Os três textos nucleares para essa unidade – AF, IHN e TLF – recebem diferentes influências de ambos, ainda que, em conformidade a algumas interpretações⁸³, haja uma precedência em importância de Benjamin, o que se deixa notar seja pela maior profusão de conceitos e movimentos teóricos de orientação emancipatória nele que em Lukács, seja pela proximidade pessoal que se nota nas correspondências, seja ainda pelo papel de diagnóstico histórico no interior das tensões sociais encontradas em Lukács⁸⁴, conferindo-lhe papel mais preliminar que propriamente substancial na sua influência a Adorno.

Nesse capítulo, faremos uma abordagem inicial de aspectos do materialismo de Lukács e Benjamin. Em relação ao primeiro, tendo em vista sua importância parcial, faremos observações sobre aspectos de sua filosofia seguidas de passagens pelos textos supracitados, de forma a já considerar como Adorno interpreta e recolhe criticamente as contribuições de seu materialismo. Quanto a Benjamin, considerando sua importância central para o materialismo de Adorno encontrado em 30, particularmente nesses mesmos textos, faremos uma abordagem mais detida de alguns momentos e categorias de seu pensamento e das menções mais explícitas de Adorno a Benjamin nos referidos textos.

⁸² BUCK-MORSS, 1981, p. 70-101; O'CONNOR, 2004, p. 8-13; HULLOT-KENTOR, 2006, p. 244-246.

⁸³ BUCK-MORSS, 1981, p. 76-77; HULLOT-KENTOR, 2006, p. 246.

⁸⁴ BUCK-MORSS, 1981, p. 72.

2.1 Materialismo de Lukács

Começamos, enfim, pelo diagnóstico de Lukács. Sua grande contribuição concerne, prioritariamente, a dois aspectos: i) sua releitura da tradição que remonta às dialéticas hegeliana e marxista, com ênfase na recepção crítica da primeira pela segunda; ii) a introdução, nessa linha, de conceitos críticos importantes para uma consideração atenta da relação entre razão e realidade em que pese um imbricamento entre teoria social e teoria do conhecimento. Nesse sentido, sua influência sobre os escritos de Adorno do período, segundo O'Connor⁸⁵, implica numa crítica da forma da racionalidade sancionada pela sociedade contemporânea que teria naturalizado a condição da experiência reduzida. A esse respeito, sua leitura crítica da epistemologia filosófica tradicional face à constituição da consciência burguesa bem como das condições sociais materiais é de grande valia para o desenvolvimento do pensamento adorniano desse período. Nesse caso, seu argumento central concernia ao seguinte:

Sustentava que a estrutura da mercadoria, cujos mistérios Marx havia dissipado no primeiro capítulo do *Capital*, permeava todos os aspectos da sociedade burguesa, incluindo os próprios esquemas do pensamento burguês. Afirmava que o problema da mercadoria era o “problema estrutural central da sociedade capitalista em todas as suas manifestações vitais”, era “o protótipo de todas as formas de objetividade e de todas as formas de subjetividade correspondentes”.

[...]

Sustentava que o problema fundamental do idealismo, a separação dualista de sujeito e objeto, tinha seu protótipo no problema da mercadoria, no qual os produtos aparecem separados dos trabalhadores que os haviam produzido.⁸⁶

Essas passagens de Buck-Morss explicitam o problema de base do entendimento da mercadoria enquanto protótipo de uma específica relação entre sujeito e objeto: tal como a mercadoria, as formas de sujeito e objeto capturadas historicamente, isto é, na imediatez do tempo presente, constituem aparências prefiguradas por sua condição material; salta aos olhos, portanto, a condição reificada de sujeito e objeto como condicionamento de toda experiência possível, a qual se realiza num contexto de profunda alienação das condições epistêmicas em geral: por um lado, o sujeito lida com a forma do objeto que, embora produzida historicamente, sob a rubrica da sedimentação de um esfacelado conjunto de ruínas materiais de sentido e experiências pregressas, lhe aparece sob o fetiche do *ser assim* desde sempre e imediato, portanto, das condições históricas que lhe deram origem e substância significativa; por sua vez,

⁸⁵ O'CONNOR, 2004, p. 8.

⁸⁶ BUCK-MORSS, 1981, p. 73-74.

o próprio sujeito, esse ponto nevrálgico de toda pretensão totalizante idealista, sob a posse de quem se encontra o senhorio de todo o processo, também se mostra alienado de si mesmo, uma vez que não é capaz de perceber o quanto ele mesmo é, não algo dado imediatamente, mas também resultante da sedimentação da experiência da mediação histórica. Ambos, sujeito e objeto, alienados que foram da experiência de sua respectiva origem, tem seus sedimentos cristalizados e reificados por graça, dentre outras coisas, das reivindicações de sentido global que tanto a epistemologia filosófica quanto a sociedade burguesa apresentam em suas respectivas pretensões à totalidade. Em acréscimo, é preciso atentar para o estatuto dessa leitura para a crítica da totalidade empreendida por Adorno no diagnóstico de 30, em que pese suas considerações em AF: a experiência é aquilatada pelos limites das formas de pensamento desenvolvidas no interior da sociedade capitalista, especificamente pela forma da mercadoria. Portanto, a sensação da imediatez não se deve a outra coisa que à totalidade do mundo burguês, donde, desde já, manifesta-se sua verdade e sua falsidade: verdadeiro enquanto dele se fundamentam a totalidade das experiências; falso pelo mesmo motivo porquanto, na forma da categoria de totalidade, reprime quaisquer outras possibilidades de experiência.

Nesse ínterim, Adorno recolhe em dois momentos as análises do autor, com ênfase no conceito de mercadoria em AF e de segunda natureza em IHN. O primeiro aparece num momento mais avançado do texto, em que Adorno já se encontra articulando seu programa de uma filosofia interpretativa:

Supondo-se ser possível agrupar os elementos de uma análise social, de modo que seu conjunto constitua uma figura em que cada momento singular esteja suprasumido – uma figura que, porém, ainda não existe organicamente, pois precisa ser produzida: a forma mercadoria –, desse modo certamente não se resolveria em hipótese alguma o problema da coisa em si, como tampouco se indicássemos as condições sociais em que emerge o problema da coisa em si, tal como Lukács ainda concebia a solução, pois o teor de verdade de um problema distingue-se, por princípio, das condições históricas e psicológicas das quais se origina. Seria possível, no entanto, que o problema da coisa em si simplesmente desaparecesse diante de uma suficiente construção da forma mercadoria; que a figura histórica da mercadoria e do valor de troca, qual uma fonte luminosa, desvelasse a forma de uma realidade, por cujo sentido oculto se esforça inutilmente a investigação do problema da coisa sem si, pois ela não possui nenhum sentido oculto, que seria separável da primeira e única manifestação histórica dessa realidade.⁸⁷

Muito embora Adorno não se manifeste em evidente acordo com a análise lukacsiana, suas considerações não deixam dúvida de sua dívida com relação a esse tipo de leitura. Com efeito, ele explicita aí um problema basilar no entendimento da mercadoria enquanto protótipo do dualismo na relação mais fundamental da teoria do conhecimento, a saber, entre sujeito e objeto.

⁸⁷ AF, p. 446 .

Tal como a mercadoria, sujeito e objeto já aparecem prefiguradas por sua condição material, indicando o elemento da alienação intimamente envolvido nas condições epistêmicas em geral. Dessa maneira, o objeto, unidade basilar dos modelos epistêmicos históricos, é, na verdade, produto de um processo de conhecimento não elaborado, cristalizado numa forma que aparece ao sujeito cognoscente de maneira imediata, muito embora seja, na prática, mediação fraturada de sentido e reificada sob o peso das reivindicações de totalidade da filosofia bem como da sociedade burguesa. Buck-Morss corrobora essa forma de interpretação ao considerar que Adorno compartilhava da ideia de que a mercadoria enquanto realidade objetiva estaria presente dentro da consciência subjetiva no idealismo kantiano e isso implicaria na demonstração da falsidade da premissa kantiana da dualidade de sujeito e objeto⁸⁸. De qualquer maneira, esse estágio crítico, muito embora contribuisse na postulação de um diagnóstico histórico de grande valia e, ainda mais, na constituição de estratégias de crítica imanente da sociedade burguesa, restaria limitado por não ser capaz de avançar até a postulação de procedimento emancipatório. Tal limitação pode ser descrita pela continuidade de uma pretensão que resulta ainda totalizante, conforme se verá também ao final de sua contribuição em IHN.

Já em IHN, o problema da segunda natureza aparece a partir de sua referência à *Teoria do romance*:

Na *Teoria do romance*, Lukács empregou o conceito de segunda natureza, que conduz ao que tratamos aqui. O marco do conceito de segunda natureza é o seguinte: Lukács tem uma representação histórico-filosófica geral de um mundo preenchido e um desprovido de sentido (o mundo imediato e o alienado, das mercadorias) e procura apresentar esse mundo alienado. Esse mundo, como das coisas produzidas pelo ser humano e perdidas para ele, é denominado por Lukács como mundo da convenção.⁸⁹

Central nessa passagem é a compreensão do processo histórico de alienação que atinge a realidade humana: a história da civilização percorre amplo caminho de construção de mundos segundo suas expectativas, amarra cada um deles em seus respectivos protocolos, convenções leis; em alguma medida, tudo isso lhe parece legítimo, pois se encontra intimamente articulado aos sentidos que projetam por sobre suas criações. No entanto, a experiência histórica é a experiência da mutação: mudam-se os povos, mudam-se os valores e um mundo pleno de sentido se mantém em sua aparência, mas apenas como espectro daquilo que foi um dia. Dessa maneira, a aparência de plenitude – esse mundo imediato – se mantém como ratificação de um mundo falso; o sujeito histórico, agora, precisa articular entre um mundo falso e estranho ainda

⁸⁸ 1981, p. 76.

⁸⁹ IHN, p. 469-470.

que, de alguma maneira, lhe pareça verdadeiro, e sua própria construção de sentido, não face à ausência de sentido, mas face a sua petrificação. Ele, o mundo da convenção, conforma a cena da experiência histórica tal como se apresenta ao sujeito cognoscente. Afinal de contas, não se trata “apenas” de uma teoria social; é uma teoria social como teoria do conhecimento e vice-versa. A contribuição de Lukács colhida por Adorno concerne à compreensão de como é inviável postular um tipo de epistemologia que confiaria cegamente nos dados tal como eles se nos aparecem; esse aparecer, conforme o mundo da convenção, configura-se como segunda natureza, forjada historicamente, sedimentada, que estabelece um universo de mediações através das quais aquela natureza nua se nos apresenta. Que tipo de resultado se espera quando se observa essa realidade e a toma como imediata quando, ao contrário, esse mundo não passa de uma aparência processualmente construída, realizada e, finalmente, desrealizada? Trata-se de uma questão fundamental: uma vez que as convenções, enquanto segunda natureza, desempenham o papel de ordenar aquilo que se encontra em seus limites – segunda natureza, totalidade –, acaba por estabelecer, ao mesmo tempo, limites para a experiência: são limites de sentido tal como por ela são veiculados. Sentidos de outro tempo, cuja substância há muito fora sufocada, mas que permanece estruturando e limitando a experiência ainda nesse momento. Em outro momento exemplificamos o problema dessa segunda natureza através da *Antígona* de Sófocles. Nessa tragédia, uma luta se estabelece entre as leis divinas e as leis da cidade tendo como defensores, respectivamente, Antígona e Creonte. A primeira realiza sua defesa aludindo à proeminência histórica das leis divinas sendo, portanto, inquestionáveis e imutáveis por leis humanas:

As leis que vigem “desde os tempos mais remotos” não são vistas como criadas, mas dadas aos homens pelos deuses; elas carecem de história, elas carecem de criação; portanto, “não sendo históricas”, pertencem à natureza humana, à natureza do mundo. Lutar contra elas é ser insensato, estabelecendo uma luta contra os deuses. Desse modo, Antígona, na tragédia, apresenta uma defesa de tais leis enquanto existem antes de tudo, leis que foram naturalizadas e, portanto, que perderam de vista o sentido que as gerou enquanto convenções e assumem um sentido novo, como leis divinas dadas aos homens. Esse novo sentido é de uma segunda natureza.⁹⁰

A passagem por *Antígona* é bastante ilustrativa quanto ao cerne do problema lukacsiano: as convenções que permanecem revelam um passado que não passa como força de dominação sobre o presente, sobre a experiência presente. Se o sentido que lhes dera origem desaparece, a sua permanência se realiza por inúmeros motivos, dentre os quais reivindicações de ordem, força burocrática, sistemas de controle, de modo que novos sentidos lhes sejam atribuídos. No entanto, a reificação das convenções humanas é responsável por um empobrecimento da

⁹⁰ REIS, 2017, p. 51.

experiência e, conseqüentemente, uma redução das condições subjetivas para lidar com o cenário de sua própria experiência e, mais que isso, lidar com o novo. O tipo de convivência entre arcaico e novo que reside no elemento dessa segunda natureza engendra a realidade histórica presente, constituindo um complexo de sentido que determina, em última instância, toda a cena da experiência do sujeito historicamente determinado: “A segunda natureza, que Lukács opõe a uma primeira natureza (a mesma das ciências naturais), seria a rede de convenções produzida pela humanidade, que se interpõe na percepção que o homem pode ter de seu ambiente”⁹¹.

Vale ainda ressaltar aquilo que afirma O’Connor a respeito da leitura de Lukács e sua importância para Adorno:

Em que medida o comércio de mercadorias juntamente a suas conseqüências estruturais é capaz de influenciar toda a vida interna e externa da sociedade? A questão crucial, como elaboração desse problema, é como formas de vida social podem se manifestar em formas de filosofia tais como a crítica da filosofia se torna, enquanto vinculada, crítica social – e implicitamente, como tais formas de filosofia podem ajudar na tarefa da transformação social.⁹²

Essa é um inflexão importante que, dentre outras coisas, se manifesta claramente em AF e IHN, a saber, a vinculação dialética entre crítica social e crítica filosófica: trata-se de considerar, por um lado, a filosofia enquanto suscetível à sociedade; por outro, a filosofia e sua capacidade de crítica social. Constituem movimentos dialéticos complementares entre si.

Em relação à influência da sociedade sobre a filosofia: o processo de naturalização histórica cujo produto é a segunda natureza não é algo que simplesmente a filosofia afirme sobre a realidade social – algo que afeta as relações humanas em geral, a vida da sociedade, a estrutura da sociedade burguesa, por exemplo – mas também algo que pesa sobre a filosofia aqui entendida seja do ponto de vista de sua constituição – conceitos, teorias, argumentos – seja do ponto de vista de seu regime de razão, donde deriva algo ainda mais amplo, a saber, uma forma de racionalidade reduzida, distorcida em função dos cortes epistêmicos que pesam sobre sua existência histórica. Dessa maneira, a filosofia que se ocupa por pensar as estruturas sociais está, ao mesmo tempo, pensando a si mesma; se o faz de maneira a meramente ratificar a existência social tal como esta se apresenta, então é, desde já, uma filosofia incapaz de contribuir para uma transformação social pois sua resignação ante a realidade social é uma resignação ante seu próprio estado. Essa é uma filosofia que já se liquidou. Se Adorno fala de

⁹¹ OLIVE, 2009, p. 88.

⁹² O’CONNOR, 2004, p. 9.

uma liquidação da filosofia em 30, o faz a partir desse âmbito dos sistemas filosóficos: há uma segunda natureza da filosofia contra a qual se deve levantar de maneira crítica, uma crítica filosófica da filosofia que salvasse a própria filosofia de seu processo de auto-liquidação. Por isso nossa afirmação da crítica ao positivismo como marco desse diagnóstico: trata-se de um positivismo filosófico ao mesmo tempo que um positivismo sócio-político-cultural, de tal maneira que sua necessária crítica permita expurgar a ambos de seus efeitos. Nesse sentido, as críticas tanto ao positivismo – seja em sua vertente social genérica, seja na versão acadêmica do Empirismo Lógico – quanto as pretensões à totalidade na filosofia incorrem nos problemas aqui levantados pelo materialismo lukasciano: por um lado, a liquidação da filosofia em curso é capaz de naturalizar os resultados dos processos de neutralização de potencialidades específicas da razão que, sufocadas, tendem a desaparecer mediante a hipóstase de uma razão reduzida. Além disso, é preciso reconsiderar o papel da confiança no dado objetivo como critério de verificação: ele neutraliza deliberadamente a dimensão sócio-histórica na constituição dos objetos tal como aparecem, conduzindo a uma hipóstase do real. Por outro lado, as pretensões à totalidade engendram também um processo de sufocamento que, nesse caso, o fazem da própria realidade. Uma vez sufocada, a experiência tende a se reproduzir segundo as expectativas próprias ao princípio da razão: “nenhuma razão legitimadora poderia reencontrar a si mesma em uma realidade cuja ordenação e formas anulam toda pretensão de razão”⁹³. Segundo Buck-Morss⁹⁴, tal aspecto se encontra associado ao fato de que o destino histórico tanto da filosofia quanto da sociedade burguesa são debitários de um processo de reificação histórica que teria afetado a ambos:

Assim como as mercadorias assumiam uma forma reificada no domínio de produção, se transformavam em “fetiches” que apareciam separados do processo social de sua produção, assim a concepção reificada do “objeto” como o “dado” imutável da teoria burguesa obscureceu o processo socio-histórico através do qual se havia conformado. E assim como as mercadorias reificadas adquiriam um valor de troca abstrato, divorciado de seu valor de uso social, assim a reificação da lógica burguesa se manifestava na separação abstrata entre forma e conteúdo. Dali que o limite do pensamento burguês fosse “objetivo”: “é a situação de classe mesma”. A significação da análise de Lukács consiste em que, no lugar de ver na teoria burguesa um mero epifenômeno, um véu delgado sobre os desnudados interesses de classe, sustentava ou procurava demonstrar que, inclusive os melhores pensadores burgueses, em suas intenções intelectuais mais honestas, não eram capazes de resolver as contradições de suas teorias, porque estas se baseavam numa realidade que era em si mesma contraditória.

A análise de Buck-Morss é de grande importância quando se considera o debate sobre a experiência histórica e o estatuto da filosofia, ao mesmo tempo que evidencia o estatuto do

⁹³ AF, p. 431.

⁹⁴ 1981, p. 74.

diagnóstico histórico para o pensamento de Adorno: com efeito, em que pese, no marco da modernidade, o papel da divisão social do trabalho na marginalização do trabalho intelectual, sua ocupação com uma dimensão da vida profundamente deslegitimada face ao processo de industrialização numa sociedade tendencialmente afetada pelo positivismo, tudo isso não conduz a um simples alijamento e operacionalidade das variadas esferas de acordo com dinâmicas independentes de maneira pura e simples; ao contrário, deve-se observar aí a reificação que atua seja sobre a experiência histórica, seja sobre a filosofia e sua realização. Por um lado, é necessário considerar o quanto a própria experiência é pré-formada pela dimensão reificada própria ao capitalismo, de como, no final das contas, é a própria vida burguesa que constitui esse particular ponto de vista da totalidade histórica – donde se depreende, portanto, uma certa forma de apreensão do objeto histórico. O problema da filosofia, portanto, aparece em seguida: esse ponto de vista da totalidade coincide com limite do pensamento burguês, cujo desdobramento é a totalidade objetiva reificada. As contradições internas não resolvidas das teorias burguesas derivam não de uma inabilidade meramente teórica, mas de uma limitação objetiva, material da qual deriva também uma limitação em termos de experiência histórica, o que, na filosofia de Lukács, aparece sob o signo da mercadoria. Assim, tais filosofia pecam por serem insuficientemente críticas, posto que revelam assim seu núcleo reificado: não fazem mais que refletir o estado da sociedade, donde deriva a exigência central, repetida por Adorno, seja em AF⁹⁵, seja em TLF⁹⁶: a filosofia, no marco de uma crítica imanente, pretendendo-se enquanto crítica social, deve, sempre, realizar uma crítica de si mesma.

Ainda que se reconheça a grande importância da contribuição de Lukács para esse diagnóstico, é em Benjamin que Adorno se apoiará em vista de pensar sua dimensão emancipatória:

Esse calvário não pode ser pensado por Lukács de outra forma que sob a categoria da ressurreição teológica, em um horizonte escatológico. A inflexão decisiva perante o problema da história natural realizada por Benjamin é que ele trouxe a ressurreição da segunda natureza, de uma distância infinita, para a proximidade infinita, e a tornou objeto da interpretação filosófica.⁹⁷

Por que a posição de Benjamin configura um avanço em relação a Lukács? Hullot-Kentor⁹⁸ considera menor a contribuição do segundo, limitando-a à necessidade de introduzir um modo de tratamento conceitual hegeliano através do conceito de segunda natureza. Buck-Morss⁹⁹, por

⁹⁵ p. 431-432; 449.

⁹⁶ p. 208.

⁹⁷ IHN, p. 472.

⁹⁸ 2006, p. 246.

⁹⁹ 1981, p. 106-109.

sua vez, analisa o estatuto do diagnóstico oferecido por Lukács acerca da sociedade burguesa e estabelecendo seus limites. Nesse caso, é importante considerar algumas diferenças entre os materialismos dos dois autores. Enquanto Adorno, especialmente em AF, demonstra sua rejeição crítica à totalidade como resposta aos dilemas filosóficos trazidos pelo fracasso dos projetos metafísicos, a orientação chave da leitura lukacsiana tende para uma reconciliação de sentido globalizante¹⁰⁰ que encontraria no proletariado a esperança messiânica no futuro em que pese o uso de sua revolução como mecanismo de reestabelecimento da totalidade perdida¹⁰¹, no que configuraria sua teoria como debitária de uma filosofia da história de matriz hegeliana e uma importante discussão sobre os méritos da classe – proletários – em estabelecer os critérios para uma correta visão histórica da realidade¹⁰² – afinal de contas, trata-se de pensar a ressurreição do sentido petrificado historicamente num contexto em que não se pode deixar de considerar o fenômeno do historicismo em sua vertente relativista e o enfrentamento histórico-filosófico da *Weltanschauung*. Dessa maneira, conjurada a ideia de totalidade como fiadora de um mundo correto, embora pressupondo o diagnóstico crítico lukacsiano da sociedade burguesa e do pensamento filosófico a ela conectado, o materialismo de Adorno precisa se descolar de Lukács nesse ponto se quer manter sua crítica aos efeitos funestos da ideia de totalidade, o que o leva, enfim, a Benjamin.

2.2 Materialismo de Benjamin

O débito teórico e formativo do pensamento adorniano com relação à produção de Benjamin é algo atestado por inúmeros intérpretes que investigam a obra de Adorno com especial atenção para sua produção da década de 30. Os marcos históricos que definem a natureza desse débito podem ser encontrados em: 1923, ano em que são apresentados por Sigfried Kracauer¹⁰³; 1928, ano da maior aproximação entre eles por ocasião de uma estadia de Adorno em Berlim¹⁰⁴; o período que se segue até 1933, de maior intensidade em termos de encontros, leituras e comentários¹⁰⁵; as correspondências de 06 de novembro de 1934, marco das primeiras

¹⁰⁰ BUCK-MORSS, 1981, p. 106.

¹⁰¹ BUCK-MORSS, 1981, p. 107.

¹⁰² BUCK-MORSS, 1981, p. 108-109.

¹⁰³ GATTI, 2014, p. 182.

¹⁰⁴ GATTI, 2014, p. 182; NOBRE, 1998, p. 59.

¹⁰⁵ GATTI, 2014, p. 182.

divergências entre os autores¹⁰⁶; de 05 de agosto de 1935, com as críticas ao ensaio de Benjamin “Paris, capital do século XIX”¹⁰⁷; e de 10 de novembro de 1938, na qual Adorno recusa a publicação do texto sobre Baudelaire¹⁰⁸.

As datas acima permitem estabelecer um panorama das trocas teóricas as quais servem como parâmetros interpretativos para o que Adorno denominara de “programa filosófico comum” no interior de suas correspondências¹⁰⁹. A respeito disso, o primeiro período de maior interesse para a pesquisa é exatamente aquilo que se denomina “fase benjaminiana”, entendida por Nobre como compreendida entre a total ausência de traços benjaminianos (1927) e o aparecimento das primeiras divergências na correspondência de 06 de novembro de 1934¹¹⁰.

A questão concernente ao programa filosófico comum pode ser entendida, na interpretação de Nobre, como a ocupação por ambos de um espaço comum: trata-se do conjunto de problemas apresentados pelo Benjamin de 20, especialmente no terreno da filosofia da linguagem que aí tem lugar e que encontraria seu espaço fértil em certa tradição materialista. Dessa forma, a correspondência dos autores ao longo da década de 30, mais que apresentar sua mútua contribuição, testemunha o modo como o debate de ambos ganha maturidade a partir de um claro processo de distanciamento teórico entre eles, cujos mais importantes são as já citadas correspondências de 34, início propriamente dito do distanciamento, coroando, em 38, com a recusa do aguardado trabalho benjaminiano sobre Baudelaire. Para Nobre, portanto, o objetivo de ambos passa a ser responder, de um ponto de vista materialista, aos problemas de juventude de Benjamin, tornando-se esta a pedra de toque do debate teórico travado por ambos ao longo de 30¹¹¹.

Por sua vez, a interpretação de Gatti sobre o mérito das disputas no interior desse debate teórico lançam outras luzes: chama a atenção para a inversão de papéis entre os pensadores, de maneira que se, inicialmente, cabia a Adorno a posição de leitor e admirador dos escritos benjaminianos, ao final sua posição manifesta é a de um avaliador com a possibilidade, inclusive, de recusar o texto benjaminiano¹¹². Essa inversão de papéis pode ser lida a partir das próprias correspondências entre os autores, mediante as quais se pode observar um novo rumo da

¹⁰⁶ NOBRE, 1997, p. 46.

¹⁰⁷ NOBRE, 1998, p. 60.

¹⁰⁸ GATTI, 2014, p. 180.

¹⁰⁹ NOBRE, 1997, p. 46.

¹¹⁰ NOBRE, 1998, p. 60.

¹¹¹ NOBRE, 1997, p. 46.

¹¹² GATTI, 2014, p. 182.

produção de Adorno encontrada exatamente na ideia de projeto filosófico em comum, pautado especialmente pelo contato com os primeiros esboços do projeto das passagens¹¹³ e que servirá de referência para a recorrente cobrança de Adorno com relação a Benjamin em termos de fidelidade ao projeto ancorado nos citados esboços¹¹⁴.

Como resultado, o materialismo adorniano, chamado de “não-ortodoxo” por Buck-Morss a respeito de *Atualidade da filosofia*, e revestido da linguagem benjaminiana do *Trauerspiel*¹¹⁵, é um materialismo derivado exatamente desse novo rumo da produção adorniana: pressupõe uma reformulação das intuições originais de juventude e uma combinação de materialismo e improvisação metafísica, resultante, enfim, desses elementos e não do contato direto com as lutas sociais¹¹⁶. Finalmente, é o modo principal de mediação entre o materialismo adorniano e a cena intelectual que lhe precede nesse período.

Se, no final das contas, é a obra de Benjamin, especialmente aquela de 20, a responsável pela construção do materialismo de Adorno, então é necessário observar o modo como ela é construída para compreender o peso efetivo que ela tem sobre sua produção em 30. Para tanto, iremos observar as seguintes passagens benjaminianas: i. a filosofia da linguagem; ii. a concepção de crítica; iii. a história natural na obra sobre o drama barroco.

2.2.1 Filosofia da Linguagem

A filosofia da linguagem ocupa papel central no pensamento como um todo de Benjamin: esse fato fica evidente seja na compreensão da multiplicidade de temas com os quais ele lida, seja com relação a questões a respeito do fio condutor, de maneira que se pode identificar os papéis assumidos na tarefa do tradutor, seus escritos sobre a atividade do colecionador, a atividade crítica, seja ela filosófica ou literária. Ademais, é preciso lembrar o fato de que o autor se considerava, antes de tudo um “filósofo da linguagem”¹¹⁷, o que reverbera dois aspectos

¹¹³ GATTI, 2014, p. 182.

¹¹⁴ GATTI, 2014, p. 183.

¹¹⁵ BUCK-MORSS, 1981, p. 70.

¹¹⁶ GATTI, 2014, p. 183-184.

¹¹⁷ ROCHLITZ, 2003, p. 23.

fundamentais: i. uma chave de leitura para sua obra; ii. a tarefa que a si mesmo atribui enquanto se entende como filósofo.

No primeiro caso, será importante considerar que sua produção filosófica encontra em sua específica compreensão de linguagem o espaço nativo de suas reflexões em geral, o que permite compreender toda sua produção como uma forma de responder ou derivar respostas a partir de sua leitura inicial sobre a linguagem, com especial atenção ao seu ensaio de 1916, *Sobre a linguagem em geral e a linguagem do homem*.

Por outro lado, se sua filosofia é, em geral, filosofia da linguagem, sua concepção de uma tarefa do pensador/intelectual/filósofo terá sua destinação também derivada de suas especulações sobre linguagem. Esse é um aspecto cuja centralidade para a pesquisa é evidente: pensar a tarefa da filosofia implica considerar a relação entre o filósofo e a cena que ele lê, o que, como se apontou anteriormente, significa pensar os dilemas já existentes e estruturados pela emergência do positivismo e seus impactos sobre tradições germânicas seculares como as poética e histórica, além, é claro, de seu caráter disruptivo com relação ao mandarinato, a educação e as condições sociais dele derivadas. Logo, há um movimento de diagnóstico importante e necessário que implica em considerar muito daquilo que está em jogo nessas alterações promovidas pelo positivismo em terras germânicas e seus efeitos por sobre a intelectualidade alemã, demarcando, portanto, certa agenda acadêmica para o momento.

As considerações do autor a respeito da linguagem mostram-se sensíveis a tais problemas. Abaixo seguem algumas passagens que procuram, mediante corte transversal, se ocupar de alguns dos elementos centrais para sua concepção de linguagem que permitem debater seja o núcleo de sua teoria, seja ainda o modo como a tarefa do intelectual é pensada.

Em primeiro lugar é central, especialmente para nosso percurso, a distinção feita entre uma linguagem para fins de comunicação de conteúdo espiritual e uma para troca de conteúdos verbais: “toda comunicação de conteúdos espirituais é língua, linguagem, sendo a comunicação pela palavra apenas um caso particular”¹¹⁸. Já de início, portanto, é possível divisar uma primeira ideia importante: a teoria do autor pretende uma compreensão mais ampla de linguagem que não se restrinja, portanto, à função pragmática de comunicação de conteúdos verbais: “uma distinção entre linguagem como uma forma de expressão na qual ocorre a auto-revelação de um ‘ser espiritual’ e uma linguagem referencial que serve à função pragmática da

¹¹⁸ BENJAMIN, 2011, p. 50.

transmissão do que Benjamin chama ‘conteúdos verbais’ entre falantes”¹¹⁹. Reverbera, inevitavelmente, a formulação wittgensteiniana do *Tractatus* entre o dizível e o indizível; no entanto, uma linguagem que abarca tais aspectos como partes de sua existência e não restrita, portanto, à assim denominada dimensão *dizível*.

Mais que isso: poderíamos distinguir dois momentos importantes em sua teoria: uma filosofia da linguagem que incorpora em si esse elemento do indizível ao invés de reprimi-lo, expurgá-lo; uma teoria crítica que reconheça na modernidade a responsabilidade pela elaboração de uma forma secularizada, marcada pelo caráter deficitário da mesma e que, no limite, desenha certo processo restaurador, emancipatório, como inerente à atividade filosófica. Dessa forma, o ensaio procura, ao acompanhar as elaborações do *Gênesis*, ler na narrativa da criação uma maneira de definir a linguagem e seu funcionamento e, na narrativa da queda, um “quadro para pensar o desencantamento da linguagem”¹²⁰. Dessa forma, é possível lidar com três momentos distintos: i. certa compreensão da linguagem divina; ii. a crítica à forma burguesa da linguagem; iii. a tarefa da crítica à linguagem como forma de remontar à sua realização.

O primeiro ponto pressupõe a narrativa da criação. Nela as coisas são criadas por Deus, cabendo ao homem a tarefa da nomeação, donde derivaria ao menos três linguagens distintas: a divina, criadora; a das coisas, muda; a adâmica, nomeadora.

Mas o ritmo da criação da natureza (conforme o Gênesis, 1) é: Haja... – Ele fez (criou) – Ele chamou. – Em alguns atos criadores (1, 3; 1, 14) intervém unicamente o “Haja”. Nesse “Haja” e no “Ele chamou”, no início e no fim dos atos, aparece, a cada vez, a profunda e clara relação do ato criador com a linguagem. Este começa com a onipotência criadora da linguagem, e ao final a linguagem, por assim dizer, incorpora a si o criado, ela o nomeia. Ela é aquilo que cria, e perfaz, ela é palavra e nome. Em Deus o nome é criador por ser palavra, e a palavra de Deus é saber por ser nome. “E Deus viu que isso era bom”, isto é: ele o conheceu pelo nome. A relação absoluta do nome com o conhecimento só existe em Deus, só nele o nome, porque é intimamente idêntico à palavra criadora, é o puro meio do conhecimento. Isso quer dizer: Deus tornou as coisas cognoscíveis ao lhes dar nomes. Mas o homem só nomeia as coisas na medida em que as conhece.¹²¹

Do ponto de vista mais imediato da leitura, Benjamin se inscreve numa tradição místico-judaica de interpretação do texto bíblico e a partir do qual as coisas recebem sua existência a partir da palavra de Deus. Nesse sentido, a essência das coisas é dada imediatamente por Deus, de modo que a tarefa do conhecimento humano, portanto, deriva exatamente dessa condição, ou seja, alcançar o nível de compreensão das coisas tal como elas assim aparecem a Deus. Mas ao

¹¹⁹ FOSTER, 2007, p. 61.

¹²⁰ FOSTER, 2007, p. 58.

¹²¹ BENJAMIN, 2011, p. 61.

homem não estaria disponível exatamente o modo como Deus cria, mas tão somente a criação mesma. Ora, as coisas se comunicam ao homem; este, por sua vez, as nomeia. A nomeação das coisas não se descola da atividade do conhecimento: se a essência das coisas é dada imediatamente por Deus, então disso deriva a condição humana, a saber, de que, para conhecê-las, deve se assemelhar a Deus nessa condição; se a linguagem divina cria as coisas, a linguagem humana, nomeadora, é responsável por traduzir a linguagem das coisas, muda, para uma linguagem do conhecimento, capaz de acessar essa mesma essência.

Deus é testemunha desta faculdade humana de nomear, pela qual a humanidade exprime sua essência espiritual. (...) o que ele denominará o “poder mimético” do homem não é senão essa relação não instrumental, versão materialista de uma concepção da linguagem que exclui toda função de “comunicação” no sentido corrente do termo. A “comunicação” não aparece senão no sentido absoluto de uma revelação sem destinatário. Deus é aqui o nome desse não-destinatário absoluto que libera a linguagem de toda finalidade instrumental e também de toda comunicação não instrumental, no diálogo.¹²²

É importante aqui considerar o problema materialista do inintencional¹²³: não se está a falar do caráter fenomênico da realidade, i.e, do modo como as coisas se me aparecem, mas explicitamente do problema da coisa-em-si, algo, diga-se de passagem, fundamental na história da filosofia, pois retoma a discussão sobre um conhecimento que não seja mera perspectiva. Nesse sentido, preserva, por um lado, a discussão kantiana e, por outro, revira o famigerado giro copernicano ao enfatizar o problema nos termos das próprias coisas, não dos sujeitos.

Toda essa discussão não deixa de demonstrar um sentido imanente à própria história da filosofia: há que se lembrar que a emergência da filosofia na praça pública não se faz sem referências às discursividades que, então, ocupam esse espaço e, evidente, àquela discursividade que por séculos o havia feito. Trata-se, portanto, de retomar, conforme a letra de Detienne, que a palavra divina, outrora presente via mestres da verdade, era palavra divina, imediata, que falava *nos* mestres, não através deles. Em grande medida, a posição da filosofia que se segue daí não é a da mera recusa, mesmo porque sua emergência histórica não se faz como lance de gênios que, de repente, inventaram a filosofia; antes, sua estruturação histórica, conforme o modelo platônico, é bem mais dialógica, envolvendo em sua constituição a mediação pela discursividade então existente. Se é claro, por um lado, que não existe qualquer imediatidade, também o é, por outro, que à filosofia não cabe abolir a categoria da verdade, de maneira que sua tarefa então posta caracteriza-se pela recuperação, reconciliação que visa exatamente à verdade pela via aberta pelo conceito, algo que implicará diretamente numa tarefa

¹²² ROCHLITZ, 2003, p. 26.

¹²³ Adorno trata explicitamente do problema em *Atualidade da filosofia*, tal como veremos à frente.

preliminar, qual seja, a construção do discurso filosófico como então responsável pela verdade em substituição ao que fora, anteriormente, tarefa dos mestres da verdade.

Retomando a leitura benjaminiana, parte da questão então se enuncia através do problema da tradução:

É necessário fundamentar o conceito de tradução no nível mais profundo da teoria linguística, pois ele possui alcance e poder demasiado amplos para ser tratado de uma maneira qualquer num momento posterior, como algumas vezes se pensa.

(...)

Traduzir a linguagem das coisas para a linguagem do homem não consiste apenas em traduzir o que é mudo para o que é sonoro, mas em traduzir aquilo que não tem nome em nome. Trata-se, portanto, da tradução de uma língua imperfeita para uma língua mais perfeita, e ela não pode deixar de acrescentar algo, o conhecimento. Ora, a objetividade dessa tradução está garantida em Deus. Pois Deus criou as coisas e nelas a palavra criadora é o germen do nome que conhece, da mesma forma como Deus também, ao final, nomeava cada coisa após tê-la criado. Mas evidentemente essa nomeação constitui somente a expressão da identidade, em Deus, entre a palavra criadora e o nome que conhece, e não a solução antecipada para aquela tarefa que Deus atribui expressamente ao próprio homem: nomear as coisas. Recebendo a língua muda e sem nome das coisas e transpondo-a em sons, nos nomes, o homem solve essa tarefa.¹²⁴

Se a essência mesma das coisas se encontra em Deus e sua linguagem é criadora, a tarefa do homem resta como tarefa de tradução: tendo como referência, sempre, o modo como tal essência se lhe manifesta, sua tarefa de nomeação aparece como tradução: cabe ao homem traduzir a língua muda das coisas nos nomes, de modo a constar aí o conhecimento. É preciso atentar aqui para as diferenças que permanecem: em Deus, palavra criadora e nome são uma e mesma coisa; mas a essência das coisas e o nome humano a elas atribuído permanecem distintos, o que confere, ao final, exatamente o caráter da linguagem humana nomeadora, a saber, de ser necessariamente uma tradução da essência das coisas para sua própria linguagem, de modo que, nesse aspecto, realize seu propósito de conhecimento. Está em jogo aqui o primado do objeto, uma busca da coisa-em-si que reside como horizonte que determina a tarefa humana.

Se essa tarefa, em princípio, aparece como definidora da filosofia, é preciso avançar até a concepção burguesa de linguagem para compreendê-la por completo. Afinal, o ensaio benjaminiano inclui certa crítica da modernidade que pode ser entendida a partir da narrativa do *Gênesis* sobre a queda. Trata-se do processo de desencantamento e secularização da

¹²⁴ BENJAMIN, 2011, p. 64-65.

linguagem, marcada pelo caráter deficitário da mesma e que encaminha para uma leitura do processo de restauração inerente à prática filosófica voltada para a linguagem.

Quem acredita que o homem comunica sua essência espiritual através dos nomes, não pode, por sua vez, aceitar que seja a sua essência espiritual o que ele comunica, pois isso não se dá através das palavras com as quais ele designa uma coisa. Por sua vez, pode aceitar apenas que comunica alguma coisa a outros homens, pois isso se dá através da palavra com a qual eu designo uma coisa. Tal visão é a concepção burguesa da linguagem, cuja inconsistência e vacuidade devem resultar cada vez mais claras, a partir das reflexões que faremos a seguir. Essa visão afirma que o meio [*Mittel*] da comunicação é a palavra; seu objeto, a coisa; seu destinatário, um ser humano.¹²⁵

A concepção burguesa de linguagem representa, do ponto de vista objetivo, uma transformação histórica da linguagem de maneira que nela e naquilo que lhe toca, uma sedimentação de determinadas tendências; logo, é de se esperar que determinadas patologias alterem o diagnóstico feito anteriormente, lendo-se aqui o horizonte paradisíaco. Em outras palavras: a concepção burguesa de linguagem aparece como patologia histórica aplicada sobre a teoria da linguagem posta anteriormente.

Por outro lado, há um ponto de vista subjetivo em jogo: trata-se de retomar a tarefa do homem, na linguagem adâmica, nomeadora que, nesse momento, não pode prescindir exatamente do caráter patológico anteriormente posto, pois que ele tem o condão de alterar também sua nova tarefa. Face a uma linguagem desencantada, despotencializada, cabe à filosofia uma crítica de suas atuais condições a fim de pensar os efeitos de uma linguagem nesses termos para as tarefas anteriormente postas pela linguagem nomeadora. Se, pois, anteriormente cabia uma tradução da linguagem muda das coisas em linguagem humana, se cabia uma tradução da essência linguística das coisas mediante a qual seu conhecimento fosse possível, é preciso retomar a condição das próprias coisas no horizonte moderno, decaído, no qual a tradução já não busca fundamentalmente a essência espiritual das coisas, da natureza, mas seu lamento ante a condição decaída da linguagem:

Agora principia aquela outra mudez a que aludimos ao falar da tristeza profunda da natureza. É uma verdade metafísica que toda a natureza começaria a se queixar se lhe fosse dada uma língua. (Sendo que “dar uma língua” é bem mais do que “fazer com que seja capaz de falar”.) Essa frase tem sentido duplo: em primeiro lugar, significa que a natureza iria se queixar da língua mesma. Ser privada de linguagem: esse é o grande sofrimento da natureza (e é para redimi-la que a vida e a linguagem do homem está na natureza, e não apenas, como se supõe, a vida e a linguagem do poeta). Em segundo lugar, essa afirmação quer dizer: a natureza iria se lamentar. Mas o lamento é a expressão mais indiferenciada, mais impotente da linguagem; ele contém quase só o suspiro sensível; e basta um rumor de folhagem para que ressoe junto um lamento.

¹²⁵ BENJAMIN, 2011, p. 55.

Por ser muda, a natureza é triste e se enluta. Mas é a inversão dessa frase que penetra ainda mais fundo na essência da natureza: é a tristeza da natureza que a emudece.¹²⁶

Em grande medida revela-se aqui a queixa com relação à modernidade, às suas patologias derivadas exatamente da condição instrumental da linguagem. Com efeito, trata-se, por um lado, de uma denúncia do descolamento da linguagem humana de sua tarefa inicial e, por outro, da tese do domínio da natureza pela própria linguagem, i.e, por um movimento presente na linguagem humana de pôr a natureza sob seu domínio através de uma linguagem instrumental cuja referência de entendimento refere-se, ao fim e ao cabo, aos próprios falantes em detrimento do que seja a própria natureza. Em suma, trata-se de uma violência histórica, linguística, que nega dignidade à natureza em nome do mero entendimento humano, isolando, na linguagem, mediante sua pretensão de inteligibilidade, aquilo que é dizível e reprimindo na mesma toda e qualquer pretensão de alcançar o indizível.

Fica, enfim, evidente uma clara tomada de posição do autor naqueles embates já assinalados, entre uma tradição poética e a ascensão positivista como ideologia dominante no terreno da ciência: uma linguagem que, em seu exercício, é responsável não apenas pela neutralização da carnalidade da existência como também pela prática recorrente de uma violência com relação a conteúdos espirituais que teriam na linguagem um *locus* privilegiado de expressão. Afinal, o que interessa a esse tipo de discurso, no marco da ascensão positivista, é aquela reivindicação de inteligibilidade do discurso científico em geral, o que significa ter por referência não o objeto e o que quer que ele seja, mas o público destinatário, que deve ser capaz de compreender seus conteúdos de maneira a legitimar, dentre outras coisas, a própria prática científica, ignorando inclusive o histórico moderno de atomização da ciência e da sociedade. Dessa maneira, o discurso científico seria responsável por determinar, nos termos de sua própria formulação, os limites da própria experiência, derivando, portanto, um corte epistêmico fundante da própria objetividade e que, assim, justificaria o histórico de violência praticado com relação à natureza.

¹²⁶ BENJAMIN, 2011, p. 69-71.

2.2.2 Crítica

Conforme assinala Rochlitz¹²⁷, há um elo assegurado entre filosofia da linguagem e sua concepção de crítica apresentada em *O conceito de crítica de arte no Romantismo alemão* uma vez que sua própria filosofia da linguagem é inspirada em especulações românticas. Sua concepção de crítica é de grande importância do ponto de vista de seu específico materialismo, especialmente quando considerados dois aspectos aqui fundamentais, a saber, a história e a tarefa do filósofo.

O horizonte de desenvolvimento de grande parte de seu pensamento filosófico está atrelado à crítica literária. É preciso, portanto, analisar sua forma para compreender as implicações decorrentes de caráter materialista, donde derivam suas específicas menções ao problema da tarefa do filósofo.

No caso, pois, de sua tese de doutoramento, a concepção de tal tarefa estará conjugada aos objetivos da atividade crítica que, desde já, implicam a demarcação de um evidente caráter de imanência, objetivando alcançar uma ordem inerente à obra que seja constituída e desdobrada, então, pela atividade crítica¹²⁸. Esse aspecto, por sua vez, evoca as características da obra aqui tomadas como essenciais pelo autor, a saber, a abertura, o não-acabamento e sua capacidade de transformação¹²⁹, o que evidentemente se contrapõe à regra geral, qual seja, a de que, no âmbito da história da literatura, uma obra nos chega classificada e embalsamada como exemplar ou obra menor de determinada corrente literária¹³⁰.

Nesses termos, qual o papel da atividade crítica? As obras que nos chegam do passado são obras fechadas, acabadas; por acabamento entenda-se dois sentidos igualmente importantes: por um lado, são obras saturadas pelas interpretações que dela se fizeram ao longo de sua recepção histórica, sem fraturas, sem lacunas, remetidas organicamente a um universal que tendencialmente sacrifica suas particularidades, preenchendo ou mesmo neutralizando suas carências de sentido; por outro e derivado do anterior, isso significa exatamente que tal obra está morta, porque já não é capaz de oferecer quaisquer significações possíveis, dado que, embalsamadas pela ideia de clássico, são incapazes de se apresentar em sua própria condição,

¹²⁷ ROCHLITZ, 2003, p. 76.

¹²⁸ GAGNEBIN, 1980, p. 219.

¹²⁹ GAGNEBIN, 1980, p. 220.

¹³⁰ GAGNEBIN, 1980, p. 221.

de maneira que a experiência que propiciariam seja neutralizada previamente pela própria classificação.

Aqui reverberam as últimas notas sobre linguagem: em alguma medida, a tarefa do crítico é atravessada pela tarefa do tradutor em que pese seu papel de descortinar as condições nas quais seja possível ultrapassar o horizonte totalizante de sentido, de acabamento a partir do qual as obras são classificadas e “interpretadas”. Há uma tarefa de reconciliação inerente à atividade crítica, pela qual, portanto, exhibe a possibilidade de sua transformação. Nisso, pois, a crítica exhibe uma necessária etapa de destruição: é necessário notar que a compreensão mais imediata do texto, no final das contas, testemunha a condição da mediação via totalidade. Trata-se de uma harmonia construída historicamente e sedimentada na superfície da própria obra, definindo uma espécie de segunda natureza, algo que, diga-se de passagem, reforça o peso das ideologias dominantes na história, mesmo aquelas no interior das academias.

Não é, portanto, por simples hábito acadêmico, que Benjamin começa seus ensaios de interpretação pela crítica detalhada da “literatura secundária” sobre o tema. (...) Benjamin detecta, com efeito, no processo de transmissão que funda a tradição cultural, não simplesmente a deformação de um pretensão sentido ‘autêntico’ da obra, mas, muito mais, a marca do interesse da classe dominante.¹³¹

A experiência de leitura das obras do passado, portanto, não se descola da mediação fornecida pela literatura secundária; enfrentá-la constitui necessariamente etapa interpretativa do texto, enquanto destruí-la contempla a tarefa essencial que visa atingir seu teor de verdade. Para tanto, o trabalho do crítico não foge, inicialmente, da atividade do comentário: “o crítico deve ser, primeiro, um comentador, tal o monge medieval, que se aferra ao que ele não compreende no texto, aos elementos carregados de uma historicidade que reduz a nada toda pretensão de compreensão imediata”¹³². Há aqui uma clara oposição entre o horizonte de permanência e estabilidade encarnado pelo significado do texto transmitido pela tradição e aquele da devenida, historicidade, fragilidade, encarnado pelo próprio texto; em alguma medida, a crítica se estabelece a partir desse questionamento da imagem histórica produzida pela tradição, “em sublinhar a fragilidade dessas categorias e em fazer romper-se a sua sistemática”¹³³; dessa forma, opera via “comentário filológico e histórico, em primeiro lugar, e, depois, sobre sua base, uma reconstrução que permite nomear a falha da obra e, no mesmo movimento, a sua verdade”¹³⁴. Uma vez mais, a tarefa da nomeação, aqui depositada no conceito, é entendida

¹³¹ GAGNEBIN, 1980, p. 221-222.

¹³² GAGNEBIN, 1980, p. 220.

¹³³ GAGNEBIN, 1980, p. 221.

¹³⁴ GAGNEBIN, 1980, p. 220.

como redentora: opera na expectativa de “arrancar os elementos de uma obra à sua falsa totalidade para que desta destruição possa nascer sua verdade”¹³⁵.

Salta aos olhos nessas características elementos lembrados pelo ensaio sobre a linguagem: a atividade da tradução, entendida como tarefa do filósofo, tem aqui o propósito de nomear o texto, de trazer ao primeiro plano sua condição histórica, transitória, com e apesar de toda a tradição interpretativa que pesa sobre ele, entendida, portanto, como a força subjetiva da tradição que, tendo-o classificado, não fez mais que silenciá-lo via inscrição do mesmo numa falsa totalidade orgânica por meio da qual ele é compreendido pelas tendências em relação às escolas e não por suas próprias características. Contra isso, “reconhecer o que há de verdadeiro, o que há de único no passado ou numa obra é, primeiro, reconhecer o que nos afasta dela”¹³⁶.

Se, até aqui, pautou-se a destruição da obra como forma de questionar a condição histórica de sua recepção e, conseqüentemente, seu silenciamento, é preciso entender como a atividade de nomeação – o discurso filosófico-interpretativo – será capaz de interpretar uma vez mais a obra sem proceder, com tudo isso, a um novo silenciamento. Trata-se da tarefa de sua reconstrução.

Nesse momento emerge uma das figuras típicas do pensamento benjaminiano: o colecionador. Em alguma medida aproximado à figura do tradutor – este, de certa maneira, é um colecionador das línguas – seu trabalho de retirar os objetos de contextos variados, realiza um papel de embaralhamento, de abalo, estranhamento entre os próprios objetos. No final das contas, trata-se de um claro questionamento de certo “sentido inerente” às coisas, mas que, na prática, deriva de sua inscrição na totalidade. Segundo Gagnebin¹³⁷,

trata-se de sacudir o leitor em seu torpor, abalando a velha imagem familiar da cultura integrada, digerida, sem perigo. Para fazê-lo, Benjamin utiliza uma nova prática de citação: em vez de ilustrar e apoiar uma hipótese, as citações tornam-se autônomas, reagrupam-se segundo leis inéditas, ganham uma nova vida e lançam uma luz diferente sobre a totalidade da obra.

Não há, portanto, uma totalidade de sentido que define o texto, que predetermina as interpretações que se dirigem à sua leitura. Dessa maneira, o processo da crítica literária proposta pelo autor revela um caráter emancipatório: via destruição, questiona o peso histórico de uma ideologia dominante na forma de uma falsa totalidade; na reconstrução, abre-se à possibilidade de que as peças recolhidas do texto, seus fragmentos, liberados da coerção

¹³⁵ GAGNEBIN, 1980, p. 221.

¹³⁶ GAGNEBIN, 1980, p. 220.

¹³⁷ GAGNEBIN, 1980, p. 224.

histórica que sempre pesou sobre eles, possam ter esse sofrimento histórico traduzido na forma de uma interpretação materialista que contempla sua condição claramente histórico-material. É nesse sentido, enfim, que a tarefa crítica realiza seu propósito: emancipando o texto, fia-se na abertura como forma de, encontrando-se em sua efemeridade, historicidade, alcançar o acesso a sua via de transformação.

2.2.3 História natural

As observações benjaminianas sobre história natural aparecem de maneira mais clara em seu *Origem do drama trágico alemão*, trabalho central quando se considera sua produção da década de 20 que, como supracitado, é fundamental para o desenvolvimento do materialismo adorniano de 30. Nesse ínterim, é ainda importante mencionar, como se verá, sua forte presença nos dois primeiros textos adornianos – AF e IHN – sendo diretamente citado no segundo. No que concerne à abordagem do pensamento benjaminiano realizada aqui, há que se considerar a confluência dos temas anteriormente postos: o pressuposto crítico de que tanto existe uma tarefa a ser cumprida no âmbito da linguagem enquanto tradução, o fato de ter de lidar com o horizonte pós-paradisiaco no qual as línguas se multiplicam e se afastam de sua tarefa inicial, a patologia burguesa do mundo moderno, que, por filiar-se a uma dimensão totalizante, é responsável por inscrever toda experiência no horizonte orgânico dessa mesma totalidade ao mesmo tempo em que oferece, nesse mesmo horizonte, tão-somente uma rasa experiência predeterminada. Tais condições são, uma vez mais, enfrentadas no interior desse importante escrito benjaminiano. No marco da tarefa crítica por ele estabelecida, oferece críticas modelares importantes sobre a forma de destruição necessária dos espectros legados pela tradição literário-acadêmica e põe em movimento uma ímpar capacidade de transformação crítica que influirá decisivamente o materialismo adorniano, em particular, seu projeto, em 30, de uma filosofia interpretativa presente nos três textos a serem analisados.

Considerando a importância acima assinalada, faremos uma passagem por alguns dos aspectos da citada obra benjaminiana com especial enfoque sobre aspectos que permitam tanto a formação de uma linha interpretativa mais sofisticada a respeito desse primeiro diagnóstico quanto o estabelecimento dos marcos teóricos importantes na identificação de possíveis discontinuidades face aos escritos adornianos posteriores. No que concerne a este último

momento da produção benjaminiana, serão de maior importância a atenção a suas concepções de história, transitoriedade e alegoria e, evidentemente, de história natural.

Muito embora Adorno cite Benjamin por três vezes, todas elas remetem ao parágrafo intitulado “Ruínas”, ainda que este não se utilize, na tradução de João Barrento, da expressão “história natural”. A expressão em questão aparece, no entanto, em quatro parágrafos diferentes, quais sejam: “Monadologia”, “Destrução do *ethos* histórico”, “O *sturm und drang*, classicismo” e “Símbolo e alegoria no romantismo”. Apesar dessas aparições, não é oferecida nenhuma definição positiva da expressão ou qualquer análise; o que se observa é uma imbricação de inúmeros temas de seu pensamento, num estilo linguístico que lança as expectativas de conceituação para o âmbito da apresentação textual, indicando, dentre outras coisas, um uso mais sofisticado das estratégias linguísticas de um autor articulado ao debate da alegoria.

A primeira passagem ocorre no parágrafo “Monadologia”:

A história filosófica enquanto ciência da origem é a forma que, dos extremos mais remotos, dos aparentes excessos da evolução, faz emergir a configuração da ideia como totalidade marcada pela possibilidade de uma coexistência daqueles opostos. A representação de uma ideia não pode em caso algum dar-se por conseguida antes de se ter percorrido virtualmente todo o círculo de todos os extremos nela possíveis. Esse percurso permanece virtual, porque aquilo que é apreendido pela ideia de origem tem história apenas enquanto conteúdo substancial, e já não como um acontecer que pudesse afetá-lo. Ele só conhece a história por dentro, e não já como algo sem limites, mas antes no sentido de algo relacionado com o ser essencial, que permite caracterizá-lo como a sua pré e pós-história. A pré e pós-história de tais seres essenciais, testemunho da sua salvação ou reunião da coutada do mundo das ideias não é história pura, mas natural. Uma vez constatado na ideia esse ser salvo, a presença da história natural inautêntica – a pré e pós história – é virtual. Já não tem eficácia pragmática, mas, enquanto discurso da história natural, e pode ser lida em estado de perfeição e quietude, na sua essencialidade.¹³⁸

A história filosófica é tomada como uma ciência da origem, esse termo difícil de ser apreendido em sua essencialidade, o que designa algo que a linguagem não alcança, o que aparece no histórico e aí também desaparece, dado que a linguagem disponível se mostra sempre insuficiente em apresentá-la por si mesma. A linguagem que busca aquilo que se esconde por trás do termo origem, encontra outras tantas tentativas nas diversas línguas existentes, de modo que a elucidação da tarefa do tradutor aponta para o seu caráter quase divino ao se deparar, de modo negativo, com a questão da origem: “A verdade do original só pode se dar a ver no afastamento do original, nas diversas transformações e traduções históricas que ele percorre, não na sua imediatez inicial”¹³⁹. Portanto, buscar a origem não coincide com uma tarefa

¹³⁸ BENJAMIN, 2011, p. 35-36.

¹³⁹ GAGNEBIN, 2011, p. 21.

imediate, mas exige, antes, um acompanhamento não apenas do presente, mas do passado e do futuro, não do acontecimento em si, mas da substancialidade histórica que se esconde por trás do estagnado pelo tempo. A história filosófica consiste em investigar, nas ruínas daquilo que se encontra paralisado, na sua pré e pós-história, a relação que estabelece a origem, sua substância escondida por trás de sua imediata forma petrificada.

Assim, ao falar da configuração da própria ideia que, ao fim do parágrafo, é identificada com a mônada leibniziana, ela permite alcançar uma espécie de totalidade que revela, em si mesma, o contraste entre “os extremos mais remotos” e os “excessos da evolução”, de modo a alcançar a própria origem nesse virtual percurso realizado por meio da própria ideia. Essa virtualidade do percurso, por sua vez, indica não o retorno às ruínas do passado, mas o desejo tal qual manifesto pelo anjo da história, figura importante nas suas *Teses sobre a história*. Alcançar a origem não é um fato concreto, mas um reconhecer daquilo que foi deixado, marginalizado e ignorado pela história oficial que, em seu neutralizar-se, tornou-se verdade no interior da constituição da totalidade. Dessa maneira, a história natural, esse percurso virtual, constitui a própria leitura da pré e da pós-história do ser essencial, pelo qual se pode vislumbrar a totalidade. Tais seres essenciais, como se pode reconhecer na obra benjaminiana, podem ser identificados nas próprias obras menores de um determinado período enquanto momentos privilegiados em vista de não se encontrarem ainda demasiado determinadas pelas interpretações canônicas que as amarram numa história linear e totalizante. Por essa razão é fundamental compreender o sentido do uso de história natural face ao conceito de origem:

Benjamin nos remete aqui à noção clássica de *historia naturalis* que retoma o termo grego de *história*, pesquisa, informação, relatório, um termo que designa uma atividade de exploração e de descrição do real sem a pretensão de explicá-lo. (...) A *história* repousa numa prática de coleta de informações, de separação e de exposição de elementos, prática muito mais aparentada àquela do colecionador, figura-chave da filosofia e, também, da vida de Benjamin, do que àquela do historiador no sentido moderno que tenta estabelecer uma relação causal entre os acontecimentos do passado. Os objetos dessa coleta não são anteriormente submetidos aos imperativos de um encadeamento lógico exterior, mas são apresentados na sua unicidade e na sua excentricidade como as peças de um museu.¹⁴⁰

Contrariamente à história oficial ou “dos vencedores”, a história natural rechaça a possibilidade de uma justificação ideológica daquilo que existe, que aconteceu ou que acontece, e potencializa sua respectiva crítica. A história apresentada na forma do colecionador prescinde de tal explicação: pelo seu caráter de descontinuidade, permite uma apresentação de si em suas ruínas: elas se apresentam como peças desse museu que é a história, permitem uma outra

¹⁴⁰ GAGNEBIN, 2011, p. 9-10.

configuração que não se hipostasia como a verdadeira história pela incapacidade mesma de garantir a necessidade de sua narrativa. Além disso, mediante uma tal noção de história, as obras, mesmo as menores de cada época, se caracterizam como bastiões de significação de seu respectivo período, reunindo em si mesmas sua pré e pós-história e apontando, em suas respectivas interpretações, para os modos pelos quais se pode alcançar algo como a origem escondida: “O *Ursprung* designa, portanto, a origem como salto (*Sprung*) para fora da sucessão cronológica niveladora à qual uma certa forma de explicação histórica nos acostumou”¹⁴¹. Por meio, portanto, dessa concepção de história natural, destaca-se a possibilidade, enfim, de alcançar a origem, virtualmente, mediante tais obras, entendidas, nesse sentido, como totalidade de sentido, como mônadas.

A segunda aparição da expressão se encontra no parágrafo “Destruição do *ethos* histórico”¹⁴². Ele é iniciado tematizando o drama espanhol, fazendo menção, não à expressão em si, mas ao problema por ela representado:

O espetáculo sempre renovado da ascensão e queda dos príncipes, ou da constância de uma virtude inabalável, não se apresentava aos autores como moralidade, mas antes como a faceta natural do processo histórico, essencial na sua permanência.¹⁴³

A imagem da sucessão dos príncipes entendida põe, a um só tempo, o caráter histórico, transitório do processo como algo de essencial à medida que essa sucessão configura-se como padrão, regra, sentido natural do processo. No que concerne, ainda, ao mesmo parágrafo, Benjamin aponta que a causa da catástrofe dos mártires, não é a transgressão moral que, nesse caso, refletiria algo histórico, mas o estado criatural do homem, pressuposto natural que condena, desde já, o homem em sua condição trágica¹⁴⁴. No entanto, a menção propriamente dita à expressão história natural aparece ao comentar a peça de Goethe, *Die natürliche Tochter* (a filha natural), seguindo até Lohenstein, no qual a temática, segundo Benjamin, se encontra ainda mais evidente:

O tom da peça, com ecos de tragédia antiga, remete aos acontecimentos para uma pré-história concebida quase como uma história natural, e o poeta acentua-o até o ponto de o colocar numa relação tensa com a ação, incomparável no seu lirismo, mas inibitória do ponto de vista dramático. O *éthos* do drama histórico é tão alheio a esta obra de Goethe como a um drama barroco de assunto político e histórico, sem que, no entanto, em Goethe, o heroísmo tenha abdicado em favor do estoico. A pátria, a liberdade e a fé são no drama barroco apenas pretextos, perfeitamente intercambiáveis, para a afirmação da virtude privada. Lohenstein é o autor que vai

¹⁴¹ GAGNEBIN, 2011, p. 10.

¹⁴² BENJAMIN, 2011, p. 86-90.

¹⁴³ BENJAMIN, 2011, p. 86-87.

¹⁴⁴ BENJAMIN, 2011, p. 87.

mais longe neste caminho. Nenhum autor recorreu, como ele, ao processo artístico de neutralizar uma reflexão ética emergente de um metaforismo que estabelece uma analogia entre o acontecer histórico e natural.¹⁴⁵

No caso da peça de Goethe, salta aos olhos a tematização do *ethos*, que vislumbra a ação do eu, cuja manifestação se equipara à tensão do herói trágico em sua ação. Porém, é em Lohenstein que o autor destaca a passagem e a justificação do comportamento mediante uma analogia do acontecer histórico ao natural, de modo a neutralizar qualquer reflexão ética, dado que, desde o início, ela se encontra justificada:

Este uso do símile só chega ao seu significado mais próprio quando uma transgressão moral é pura e simplesmente justificada com recurso a formas de comportamento da natureza. “Evitamos as árvores que estão a ponto de cair”: com estas palavras, Sofia despede-se de Agrippina, que se aproxima do seu fim. Tais palavras têm de ser entendidas, não como características da personagem que fala, mas como máxima de um comportamento natural que assim torna-se adequado a um acontecimento de grande carga política. Era grande a panóplia de imagens que os autores tinham à sua disposição para dissolverem de forma convincente conflitos histórico-morais no terreno da história natural.¹⁴⁶

Benjamin assinala aqui uma equiparação dos eventos históricos (promovidos, sem dúvida, pelo sujeito pensante, pretensamente livre das suas próprias determinações naturais) aos naturais, de modo que toda a reflexão moral precedente à atividade judicante torna-se supérflua e é, por sua vez, anulada de algum modo. Tal equiparação, que pode ser compreendida, no que diz respeito à própria modernidade, a um esquecimento de algo que já não sabe o que é e que, em Benjamin, pode ser tomado por sua referência à noção de origem, que remonta a algo além do mero respeito às condições sociais, no exemplo de Lohenstein, como condições da própria natureza da sociedade.

Já o parágrafo “*Sturm und drang*, classicismo” se inicia com referência clara à naturalização do histórico:

As épocas modernas devem à teoria barroca a atribuição, aos assuntos históricos, de uma particular predisposição para o drama trágico. E do mesmo modo que elas não se aperceberam da metamorfose naturalista da história nos dramas do Barroco, assim também não deram a atenção devida à separação entre lenda e tragédia na análise da tragédia. Deste modo chegaram ao conceito de uma tragicidade histórica.¹⁴⁷

A naturalização aqui presente concerne especialmente à arbitrariedade da crônica como ciência histórica mais rigorosa e que se pretende portadora do que seria a própria essência histórica. Esse ponto, que será abordado pelo próprio Adorno, reflete o aspecto alegórico presente nesta

¹⁴⁵ BENJAMIN, 2011, p. 88.

¹⁴⁶ BENJAMIN, 2011, p. 88-89.

¹⁴⁷ BENJAMIN, 2011, p. 123.

forma de manifestação do *Sturm und Drang*, manifestação que permite liberar as potencialidades presas em função da hipostasiação da crônica histórica como a própria história.

Pouco depois disso há uma interessante menção à transitoriedade, algo próximo do que se encontra no parágrafo anterior, no qual o tema do estado criatural do homem influencia radicalmente para uma concepção naturalista da história, como em um estado no qual a tragédia é algo que pertence à própria natureza humana: “Continua, aliás, a ser representado o drama da criatura, com a diferença de que agora a morte dá lugar ao amor. Mas a última palavra é também aqui a da transitoriedade”¹⁴⁸.

Ademais, deve-se atentar para o distanciamento proposto por Benjamin entre história e crônica histórica: trata-se de avaliar os potenciais da primeira face à segunda; com efeito, a permanência das ruínas históricas como resto depois de estabelecida a narrativa linear e sem fraturas da crônica. Benjamin se refere às mesmas no contexto da pretensa lamentação do coro da tragédia:

Na verdade, não há lamentação no coro da tragédia. A sua atitude coloca-o perante profundos sofrimentos, mas acima deles, e isso contraria a ideia da entrega à lamentação. Será uma leitura superficial aquela que procurar as raízes dessa superioridade na indiferença ou na compaixão. Trata-se antes de restaurar, pela dicção coral, as ruínas do diálogo trágico numa sólida construção linguística aquém e além do conflito – na sociedade ética e na comunidade religiosa.¹⁴⁹

A reconstrução do trágico num sentido que revela as diferenças e os sentidos que lhe concedem seu aparecer histórico podem, uma vez mais, conceder uma sobrevida ao sentido que fora recalçado. Deve-se observar, de qualquer maneira, a precariedade e o distanciamento ainda desse modelo de interpretação. Mas, pelo testemunho das pequenas obras, mônadas, conforme referência benjaminiana, se pretende uma reconquista de suas potencialidades nessas obras.

O último dos parágrafos nos quais figura a expressão história natural é, possivelmente, aquele que evidencia com maior clareza a vinculação entre a expressão em Benjamin e sua abordagem por Adorno na conferência de 1932. Essa vinculação pode ser encontrada, em primeiro lugar, na referência a uma diferenciação entre símbolo e alegoria por parte de Creuzer. O que vem a seguir é a citação feita pelo próprio Adorno:

A medida de tempo da experiência do símbolo é o instante místico, no qual o símbolo absorve o sentido no âmago mais oculto, por assim dizer na floresta, da sua interioridade. Por seu lado, a alegoria não está livre de uma dialética correspondente, e a calma contemplativa com que ela mergulha no abismo entre o ser figural e a significação não tem nada da autossuficiência indiferente que encontramos na

¹⁴⁸ BENJAMIN, 2011, p. 124.

¹⁴⁹ BENJAMIN, 2011, p. 124.

intenção, aparentemente afim, do signo. O estudo da forma do drama trágico mostra, mais do que qualquer outro, como no fundo desse abismo da alegoria ruge violentamente o movimento dialético. A amplitude mundana e histórica que Görres e Creuzer atribuem à intenção alegórica é do tipo dialético na sua condição de história natural, de história primordial do significar ou da intenção.¹⁵⁰

2.3 Da opção adorniana por Benjamin, sem recusar Lukács

A retomada do pensamento de Benjamin, conforme já se assinalou, ocorre num questionamento face à encruzilhada deixada pelo pensamento lukacsiano: a segunda natureza “é um calvário de interioridades putrefatas e, por isso, seria despertável apenas – se isso fosse possível – mediante o ato metafísico de uma ressurreição do anímico, que a criou ou manteve em sua existência anterior ou ideal, mas nunca seria vivenciável por outra interioridade”¹⁵¹. Esse constitui momento central no pensamento de Lukács para Adorno, uma vez que demarca o ponto de seu afastamento: muito embora tivesse visualizado a metamorfose do histórico em natureza¹⁵² – segunda natureza – tal fato não constituiu condição suficiente para se pensar uma estratégia filosófica através da qual a realidade histórica pudesse se emancipar de sua condição reificada. Em acréscimo, deve-se considerar o problema do ponto de vista do diagnóstico de tempo: no âmbito de IHN, Adorno está a se posicionar frente ao problema do historicismo que, como dissemos, configura-se como um dos problemas centrais da vida acadêmica das ciências do espírito na Alemanha. Portanto, pensar a estatura das problematizações filosóficas oriundas do materialismo, diferente do que veremos com a neo-ontologia, significa pensá-las segundo a perspectiva da solução que fornecem a respeito da experiência histórica, i.e., desde já um problema não apenas filosófico, qual seja, de como o fenômeno da reificação é possível – a sedimentação da experiência histórica na forma de sua transformação em natureza, mito – e em que medida é possível alguma espécie de reconciliação – que tipo de solução cada filosofia oferece, por que seria o materialismo uma posição teórica mais avançada e, enfim, por que seria a proposta benjaminiana mais adequada que a de Lukács.

Tal como veremos a respeito da crítica à neo-ontologia e ao positivismo, a permanência da ideia de totalidade enquanto tarefa a ser realizada pela filosofia promoveu, no final das contas, sua própria desrealização no momento de sua liquidação. Tal liquidação, dentre outras coisas,

¹⁵⁰ BENJAMIN, 2011, p. 176.

¹⁵¹ IHN, p. 471.

¹⁵² IHN, p. 472.

conforme se assinala em AF¹⁵³, determinou a deslegitimação das questões historicamente cardeais da filosofia, a conduzindo para outros fins, dentre os quais essa questão lukacsiana acerca do despertar da realidade histórica petrificada que deve ser emancipada através dos meios da própria filosofia. É exatamente nesse ponto em que a opção adorniana tende para o pensamento benjaminiano.

Com efeito, a recusada tese de habilitação de Benjamin, *Origem do drama trágico alemão*, configura-se como principal contribuição do autor ao problema da história natural de Adorno, de modo que todas as citações benjaminianas em IHN provém exatamente desse texto. E essas citações irão tematizar dois conceitos centrais na constelação que configura a ideia de história natural de Adorno: os conceitos de transitoriedade e alegoria.

Em primeiro lugar, Adorno demarca o conceito de transitoriedade a partir de duas citações do supracitado texto benjaminiano:

O seu [dos poetas alegóricos] é o de uma natureza como eterna caducidade, na qual apenas o olhar saturnino daquela geração reconheceu os sinais da história.¹⁵⁴

Quando, no drama trágico, a história migra para o cenário da ação, ela fá-lo sob a forma de escrita. A palavra “história” está gravada no rosto da natureza com os caracteres da transitoriedade.¹⁵⁵

As citações retiradas da parte intitulada “Ruína”¹⁵⁶ do texto benjaminiano é sintomática: não apenas é utilizada por Adorno em IHN como também se refere à *ars inveniendi*, tematizada no programa filosófico exposto pelo autor em AF. Ademais, salta aos olhos as intenções epistemológicas necessárias ao problema inicial, a saber, como lidar com o material histórico petrificado pela ação de um processo de naturalização e ossificação dos sentidos. Com efeito, se Lukács já havia demonstrado a metamorfose do histórico no natural através da categoria de segunda natureza, essas passagens benjaminianas demonstram claramente o inverso: como é possível visualizar o natural enquanto histórico, como observar a natureza e nela descobrir seu núcleo histórico. O título do recorte é interessante: trata-se de, ao lidar com os poetas alegóricos, ter como material de trabalho exatamente as ruínas da história, uma vez que “as alegorias são,

¹⁵³ AF, p. 439-440.

¹⁵⁴ BENJAMIN, 2011, p. 191. Na tradução de Verlaine Freitas consta: “A natureza é contemplada por eles (os poetas alegóricos) como um transiente [*Vergängnis*] eterno, no qual unicamente o olhar saturnal daquelas gerações conheceu a história”. (IHN, p. 472).

¹⁵⁵ BENJAMIN, 2011, p. 189. Na tradução de Verlaine Freitas consta: “Se a história entra no palco através do drama, ela o fez como escrita. A ‘história’ manifesta-se na face da natureza através da escrita cifrada do transiente [*Vergängnis*]”. (IHN, p. 472).

¹⁵⁶ BENJAMIN, 2011, p. 189-191.

no reino dos pensamentos, o que as ruínas são no reino das coisas”¹⁵⁷. Partindo de uma compreensão da história enquanto constante acúmulo de ruínas e escombros ao passo que é atravessada por uma tentativa incólume de superação via infundável progresso, a história se construiria contra o princípio de natureza, como fuga da barbárie ainda que, no processo, cometa as maiores barbáries contra a natureza, nela produzindo sofrimento e destruição; o natural torna-se, não um refúgio de certezas e necessidades para sempre se repetindo, mas exatamente um devir constante pela ação contínua de um progresso que visa estabelecer uma compreensão harmônica, orgânica, em que essa imagem total do real produzida seja espelhada em cada um de seus momentos constituintes, ainda que tais momentos persistam enquanto cicatrizes do processo, sinal dos alijamentos sofridos e parcamente naturalizados com a ação do tempo.

A questão a respeito da transitoriedade da natureza é completada pela atividade alegórica que deve ser melhor explicitada. Em sua obra sobre o assunto, Hansen assim define o conceito de alegoria:

A alegoria (grego *allos* = outro; *agourein* = falar) diz b para significar a. A Retórica antiga assim a constitui, teorizando-a como modalidade da elocução, isto é, como ornatos ou ornamento do discurso. (...)

Nesse sentido, ela é um procedimento construtivo, constituindo o que a Antiguidade greco-latina e cristã, continuada pela Idade Média, chamou de “alegoria dos poetas”: expressão alegórica, técnica metafórica de representar e personificar abstrações. Escrever sobre ela implica, pois, retomar a oposição retórica sentido próprio / sentido figurado, não para validá-la, mas para reconstituí-la em alguns pontos de seu funcionamento antigo e de suas retomadas. Segundo este, a metáfora é um termo 2º, “desvio”, no lugar de um termo 1º, “próprio” ou “literal”. Desta maneira, nos textos antigos que lançam mão de procedimentos alegorizantes, há um pressuposto e um efeito, que permitem isolar a estrutura e a função da alegoria: ela é mimética, da ordem da representação, funcionando por semelhança.¹⁵⁸

O importante no que concerne a essa definição é a elucidação do funcionamento da alegoria: há uma distância entre o que se diz e o que se pretende dizer ou, em outros termos, sentidos literal e figurado. A alegoria dos poetas é construtiva, pretendendo expressar algo que não se pode enunciar literalmente, o que sugere algo que justifique tal impedimento. Dessa maneira, a alegoria em questão é retórica, pretendendo estabelecer uma relação de expressividade, mimetizando seu objeto, trazendo para o plano da escrita e a tornando mais que mero instrumento de comunicação, de alguma maneira assumindo funções imagéticas. De qualquer maneira, Hansen assinala um outro tipo de alegoria, compreendida como “alegoria dos

¹⁵⁷ BENJAMIN, 2011, p. 189.

¹⁵⁸ 2006, p. 7-8.

teólogos”: “não é um modo de expressão verbal retórico-poética, mas de interpretação religiosa de coisas, homens e eventos figurados em textos sagrados”¹⁵⁹. Inversamente ao primeiro caso, sua importância é interpretativa em sentido exegético, procurando compreender o sentido das palavras da revelação religiosa, relacionando eventos, em parte, estranhos e distantes temporalmente e traduzir significados a contextos abertamente diferentes.

No que concerne, ainda, à obra de Benjamin, há que se considerar o sentido de seus usos do conceito de alegoria a fim de verificar melhor o modo como influencia Adorno. O que se encontra em jogo, fundamentalmente, na opção pela alegoria em Benjamin – que será determinante na própria opção de Adorno pelo ensaio – é sua “reabilitação da alegoria, tal como Benjamin a empreende, como uma reabilitação da temporalidade e da historicidade em oposição ao ideal de eternidade que o símbolo encarna”¹⁶⁰. Tendo em vista o lugar ocupado pelo ensaio e pela alegoria no contexto da academia alemã, essa não é uma questão de importância menor: ela se encontra articulada tanto a premissas de uma metodologia materialista quanto, no que concerne ao discurso oficial, a uma das medidas que integram as pretensões emancipatórias a respeito de uma diferenciada definição da filosofia e de sua tarefa. De qualquer maneira, esse *topos* composto por alegorias e ensaísmo não é oficialmente garantido na academia, e muito se deve ao tipo de resultado fornecido por esse tipo de orientação: “nascida da necessidade de conciliar o teor do texto canônico com as exigências da razão e da moral, a interpretação alegórica pode mesmo construir uma ligação entre o sentido e a imagem; mas ela se mostra incapaz de estabelecer a necessidade dessa ligação”¹⁶¹. Face à harmonia e organicidade do simbólico, a alegoria recoloca as pretensões filosóficas – exatamente aquelas que relacionariam razão e realidade – em outro patamar: ao invés da totalidade encarnada no simbólico, a alegoria – aqui fazendo as vezes de razão –, abraça as ruínas da história – por sua vez, entendidas como realidade –, recusando-se a preencher e neutralizar as fraturas do histórico de modo a produzir a imagem hipostasiada da totalidade; portanto, “a alegoria não se fia numa relação direta, literal, entre realidade e sentido”, mas “compreende que essa verdade pretendida, eterna, unívoca e totalizante, não se dá de modo claro e direto”¹⁶². A reabilitação da alegoria torna-se, em Benjamin, “reabilitação da história, da temporalidade e da morte na descrição da linguagem humana”¹⁶³. Ademais, a alegoria é

¹⁵⁹ 2006, p. 8.

¹⁶⁰ GAGNEBIN, 2011, p. 22.

¹⁶¹ GAGNEBIN, 2011, p. 33.

¹⁶² REIS, 2017, p. 60.

¹⁶³ GAGNEBIN, 2011, p. 35.

capaz de demonstrar que a aparência totalizante do real – a segunda natureza de Lukács – na verdade esconde a condição das ruínas históricas de sentido sedimentadas sob a força e o peso das pretensões totalizantes e de progresso históricas cujo resultado é uma realidade preparada e prefigurada à ação racional que, em última instância, molda essa realidade em vista de sua maior adequação à estrutura racionalizante. Enfim, o horizonte histórico do símbolo é o mesmo criticado anteriormente por Adorno, seja no que concerne aos edifícios filosóficos tradicionais, seja quanto às novas propostas – neo-ontologia e positivismo: a superestimação do princípio da subjetividade constituinte.

Por fim, é preciso ainda considerar um último acento sobre o sentido materialista da perspectiva benjaminiana, antes que se considere a última passagem de Adorno por Benjamin:

A interpretação alegórica, essa produção abundante de sentido, a partir da ausência de um sentido último, expõe as ruínas de um edifício do qual não sabemos se existiu, um dia, inteiro; o esboço apagado e mutável desse palácio frágil orienta o trabalho crítico. A história não é, pois, simplesmente o lugar de uma decadência inexorável como uma infinita melancolia poderia nos induzir a crer. Ao se despedir de uma transcendência morta e ao meditar sobre as ruínas de uma arquitetura passada, o pensador alegórico não se limita a evocar uma perda; constitui, por essa meditação, outras figuras de sentido. Ademais, quer ele o reconheça ou não, o trabalho do alegorista revela que o sentido não nasce de uma positividade primeira (perdido), mas de uma ausência desse objeto, ausência dita e, deste modo, tornada presente na nossa linguagem. Esse trabalho nos indica assim que o sentido não nasce tanto da plenitude e da eternidade como, também, do luto e da história, mesmo se, através deles, estamos em busca de outro tempo.¹⁶⁴

A realidade compreendida enquanto totalidade de sentido surge de um ponto de vista inverso: ao contrário do que se esperaria, ele surge de sua ausência. A busca do sentido último é marca do surgimento de cada sentido menor; a sua permanência enquanto *telos* da atividade significante se deve, em muito, ao “edifício metafísico” que se pretende alocar o sentido último. Enfim, depois da destruição do edifício metafísico, suas ruínas constituem a fonte restante para que se possa ainda alcançar sentido; isso significa, em última instância, que a totalidade de sentido chamada realidade, uma totalidade plena e sem arestas, pode ser considerada como plena, não por direito, mas por força do sistema ideológico, numa aparência alienada de sentido, algo que se encontra em conformidade com a segunda natureza de Lukács. A procura pelo sentido, portanto, se deve fazer pela via das ruínas deixadas; é por meio das ruínas, pelos fragmentos desse sistema metafísico despedaçado que se pretende garantir algum sentido. Desse modo, a alegoria se comporta considerando a existência do referido “edifício”, ao mesmo tempo consciente de que sua reconstrução se encontra interdita, mas, ainda assim, procurando

¹⁶⁴ GAGNEBIN, 2011, p. 46.

por sua perda de forma, como se disso dependesse a existência de qualquer sentido. Além disso, há ainda a questão referente à aceitação de história benjaminiana, aceitação essa que se articula em relação às ruínas desse edifício:

Esse tema da criação sofrida e da natureza decaída prenuncia, já no livro sobre o barroco, a ideia cara ao Benjamin dos anos 30 de uma história dos excluídos, dos esquecidos e dos vencidos, que a crítica filosófico-histórica deve extrair por debaixo da camada terrosa da história oficial. A verdade da interpretação alegórica consiste neste movimento de fragmentação e de desestruturação da enganosa totalidade histórica; a esperança de uma totalidade verdadeira – tal como sugere a fulgurância do símbolo – só pode, pois, ser expressa nas metáforas da mística (ou da teologia), isto é, numa linguagem duplamente prevenida contra a assimilação a um discurso de pretensão descritiva ou até científica. Se a interpretação alegórica é uma forma privilegiada de saber humano, é porque ela expõe à luz do dia esta ligação entre significado e historicidade, temporalidade e morte, uma ligação que, somente ela, fundamenta o único saber verdadeiramente positivo do homem.¹⁶⁵

Salta aos olhos nesse comentário o retorno da supracitada noção de transitoriedade presente em Benjamin: trata-se, enfim, de compreender de que modo a história marca a natureza através do sofrimento contra ela infligido; tal sofrimento não atinge apenas a natureza enquanto uma discutível noção de “primeira natureza”, à medida que contra ela é exercida uma violência excessiva que a adequa ao sistema metafísico a fim de se encaixar numa noção de história: nesse sentido, além da própria natureza se reduzir a um lugar específico no horizonte histórico, também a humanidade, com aquilo que possui de natural, sofre as consequências desse progresso histórico, sendo violentada, fazendo com que aspectos de sua história sejam rejeitados numa construção oficial: os vencidos, esquecidos e excluídos de tal progresso veem cada vez mais reduzidas suas correspondentes dignidades a uma história, a algum sentido que não aquele atribuído pela história oficial. É justamente a eles que se dirige a alegoria: ela pretende dar voz, dar expressividade à dor sofrida por eles, nas ruínas de suas histórias e de suas significações; é por meio da finitude dos mesmos que se pode fazer expressar estes sentidos perdidos, inconclusos, imperfeitos; é por meio desse dar voz ao sofrimento histórico que se torna possível a redenção mediante a alegoria, que não deixa de ser linguagem, que não deixa de ser, nesse sentido, processo abundante de produção de sentido.

Enfim, a última passagem de Adorno por Benjamin retoma o núcleo da argumentação deste sobre a alegoria, ainda que não mencione claramente a questão da história natural:

A relação entre símbolo e alegoria pode ser fixada com precisão de uma fórmula remetendo-a para a decisiva categoria do tempo, que a grande intuição romântica desses pensadores trouxe para este domínio da semiótica. Enquanto no símbolo, com a transfiguração da decadência, o rosto transfigurado da natureza se revela fugazmente

¹⁶⁵ GAGNEBIN, 2011, p. 43.

na luz da redenção, na alegoria o observador tem diante de si a *facies hippocratica* da história como paisagem primordial petrificada. A história, com tudo aquilo que desde o início tem em si de extemporâneo, de sofrimento e de malogro, ganha expressão na imagem de um rosto – melhor, de uma caveira. E se é verdade que a esta falta toda a liberdade “simbólica” da expressão, toda a harmonia clássica, tudo o que é humano – apesar disso, nessa figura extrema da dependência da natureza exprime-se de forma significativa, e sob a forma do enigma, não apenas a natureza da existência humana em geral, mas também a historicidade biográfica do indivíduo. Está aqui o cerne da contemplação de tipo alegórico, da exposição barroca e mundana da história como *via crucis* do mundo: significativa, ela o e apenas nas estações de sua decadência. Quanto maior a significação, maior a sujeição à morte, porque é a morte que cava mais profundamente a tortuosa linha de demarcação entre a *phýsis* e a significação.¹⁶⁶

Essa passagem, a princípio extremamente enigmática, torna-se mais clara à medida que se toma consciência do procedimento alegórico. Nesse caso, deve-se interpretar essa passagem à luz dos já desenvolvidos passos promovidos pelas contribuições de Lukács e Benjamin, a saber, a segunda natureza e a transitoriedade, os quais desenvolvem a dialética almejada por Adorno. Assim, é possível encontrar na *facies hippocratica* a chave para compreender que a imagem que se constrói desse mundo presente, expressa dessa forma, é, na verdade, a dimensão alienada, esvaziada de experiência e, portanto, constitui um mundo de aparência, quando o sentido se esconderia; retomando expressões utilizadas por ocasião das passagens por Lukács, que a substancialidade lírica que sustentaria a experiência construtora de sentido ou, em outros termos, o momento da própria significação teria se perdido em meio ao mundo das convenções, e essa aparência só manter-se-ia por força das mesmas convenções; essa noção de substancialidade torna possível ler a segunda natureza nas “estações de sua decadência”, compreender a significação das próprias convenções, que as retiram do encanto naturalizante e as coloca sob a visada histórica, sua transitoriedade enquanto significação. O devir histórico permite ao sujeito entrever os fragmentos que constituem esse mundo: é o sofrimento, impossível, por sua própria constituição, de ser ignorado, de ser alienado, que promove o vir a ser do sentido, da significação: “sempre que a ‘segunda natureza’ aparece – quando aquele mundo da convenção se chega a nós –, ela é decifrada na medida em que se torna claro que seu

¹⁶⁶ BENJAMIN, 2011, p. 176-177. Na tradução de Verlaine Freitas consta: “Sob a categoria decisiva do tempo, cuja inserção no âmbito da semiótica foi a grande intuição romântica desses pensadores, pode-se estabelecer enfática e formalmente a relação entre símbolo e alegoria. Enquanto no símbolo, através da transfiguração da decadência, a face transfigurada da natureza se manifesta fugidia à luz da redenção, na alegoria a *facies hippocratica* da história jaz diante dos olhos do espectador como paisagem originária petrificada. A história, em tudo o que ela tem de atemporal, doloroso e falho desde o princípio, mostra-se não em sua face: em uma caveira. E embora a esta falte toda liberdade ‘simbólica’ da expressão, toda a harmonia clássica da forma e tudo que é humano, ela exprime não apenas a natureza da existência humana simplesmente, mas sim, de forma significativa e como questão enigmática, a historicidade biográfica de um indivíduo nessa sua figura natural mais decaída. Esse é o cerne da perspectiva alegórica, da exposição barroca e mundana da história como história do sofrimento do mundo; ela é significativa apenas nas estações de sua decadência. Tanto mais significado, tanto mais ruína mortal, pois, no fundo, a morte sulca a linha de demarcação incisiva entre a *phýsis* [natureza] e o significado”. (IHN, p. 473-474).

significado é precisamente sua transitoriedade”¹⁶⁷. Enfim, a natureza, como histórica, como transitória, já não é vista segundo a festejada história de lutas, vitórias e superações da humanidade, mas na melancolia da visão dessa *facies hippocratica* que, em última instância, deixa entrever as ruínas que deixa atrás de si.

¹⁶⁷ IHN, 475.

3 DIAGNÓSTICO DE TEMPO I: OS TEXTOS DE 30 E O SENTIDO DA ATUALIDADE DA FILOSOFIA

A única inteligibilidade legítima da linguagem filosófica hoje é a da rigorosa consonância com as coisas visadas, e o fiel emprego das palavras de acordo com o estádio histórico da verdade que há nelas.

ADORNO, T.W. *Teses sobre a linguagem do filósofo.*

Nosso propósito, a partir de agora, é uma análise do programa filosófico de Adorno de 30 a partir dos já citados textos do início da década – AF, IHN e TLF. Muito embora já tenham sido citados algumas vezes, seja de maneira circunstancial no primeiro capítulo, seja de maneira a circunscrever sua recepção dos materialismos de Lukács e Benjamin no segundo, uma abordagem substancial do programa filosófico do autor terá espaço efetivamente nesse capítulo que encerra a primeira unidade. O objetivo aqui é, nesse processo de análise, referendar o que se disse anteriormente, a saber, que esse programa filosófico se constrói a partir de um diagnóstico de tempo que tem no positivismo o ponto nuclear de sua crítica e na neo-ontologia, especialmente na figura de Heidegger, seu concorrente principal em termos de resposta ao citado problema de maneira interna à filosofia.

Para tanto, nossa análise será estruturada em duas partes maiores, por sua vez divididas em itens menores. Em primeiro lugar, no que designamos como *Diagnóstico do tempo I*, pretendemos uma análise histórico-filosófica em que pese o próprio sentido de uma crítica imanente por parte do autor, i.e., que trata da construção de seu objeto desde um ponto de vista materialista filosófico de maneira a atentar para o estatuto da filosofia e de seus empreendimentos para a condição objetiva da filosofia nessa hora histórica. Assim, (i) realiza um balanço inicial sobre os textos e sua respectiva produção, (ii) propõe o que poderíamos chamar de procedimento histórico-natural de análise da história da filosofia e se encerra (iii) com um exame das alternativas metodológico-filosóficas concorrentes, em que pese o positivismo enquanto tal e seus derivados filosóficos e, ainda, a proposta fenomenológica coroada na filosofia de Heidegger. O segundo momento propõe efetivamente uma apresentação do programa filosófico de Adorno tal como encontrado em seus três textos, confluindo para a ideia de uma filosofia interpretativa de matiz materialista que deverá ser compreendida tanto como um enfrentamento do positivismo, como crítica ao modelo da neo-ontologia e, ainda, como procedimento em alguma medida “metodológico” que seja capaz de vincular o problema da experiência histórica, a linguagem filosófica e a mediação pela história.

3.1 Diagnóstico do tempo I

3.1.1 Sobre os textos de 30

Os textos de referência, como já dissemos são três: AF data de 1931, pronunciado por Adorno na forma de conferência inaugural por ocasião de seu ingresso nas fileiras do Instituto de Pesquisas Sociais; IHN conforme Buck-Morss¹⁶⁸, constitui contribuição do autor ao debate sobre o historicismo na academia alemã, no que configura seu enfrentamento mais direto dentre as questões abordadas no primeiro capítulo; por fim, TLF, não publicado pelo autor, aparece em suas obras completas de maneira conjunta aos anteriores. Ele é composto de notas elaboradas pelo autor acerca da relação entre duas faces de seu pensamento articuladas, a saber, suas teorias da linguagem e do conhecimento, no que poderíamos chamar de teoria materialista da linguagem. Abaixo, de maneira introdutória, faremos algumas considerações acerca do sentido e da estrutura desses textos.

Em primeiro lugar, é preciso considerar estes ensaios do ponto de vista da importância a eles concedida nesse trabalho: assumem relevância cardinal uma vez que permitem vislumbrar o modelo de filosofia pensado por Adorno nesse período. Além disso, do ponto de vista de uma pretensa unidade de sua obra, são de fundamental importância no sentido de estabelecer um marco importante no equacionamento de tal unidade face a outros momentos também relevantes. Em outras palavras: através deles é possível estabelecer o programa filosófico de Adorno incluindo a indicação das tarefas da filosofia do presente, i.e., segundo o diagnóstico do tempo presente realizado pelo autor. Tendo em vista uma tal indicação, torna-se possível mensurar a realização dessas tarefas, sua variação histórica em razão da variação dos diagnósticos e, conseqüentemente, a modificação daquilo que poderíamos chamar de modelo crítico adorniano ao longo de sua produção. É nesse sentido, portanto, que se pode referir a uma espécie de unidade de sua obra na dialética que ela estabelece entre continuidade e ruptura entre seus respectivos momentos: dessa maneira, nem se pode deduzi-la sistemicamente a partir de

¹⁶⁸ 1981, p. 119.

premissas estabelecidas pelos textos de 30, nem se pode afirmar radicalmente a descontinuidade entre a produção tardia e esta última¹⁶⁹.

De qualquer maneira, existem autores que chamam a atenção para o fato de o projeto de filosofia do autor já se encontrar delineado nesses textos¹⁷⁰, de modo especial em AF¹⁷¹, mas também em IHN e TLF. Retomando o tema de suas respectivas estruturas, Hullot-Kentor¹⁷² assevera que eles já operam, ainda que de maneira precoce e grosseira, com um estilo desenvolvido segundo aquilo que o Adorno tardio entende ser a tarefa da filosofia, inclusive referindo-se, no caso de IHN, a sua conferência como um ensaio¹⁷³. Tais ensaios possuem uma estrutura muito semelhante, no interior da qual comparecem três aspectos distintos bastante comuns na produção em geral do autor: i) uma leitura crítica das questões atuais de grande relevância; ii) um acerto de contas com uma representativa tradição filosófica; iii) a apresentação, por parte do autor, das tarefas da filosofia e dos procedimentos a partir dos quais ela pode vir a cumprilas. Tal estrutura condensa-se no procedimento teórico crítico adorniano na medida em que, no que concerne aos próprios textos é possível verificar a presença de seus princípios que, embora, também em três, não correspondem simplesmente ponto a ponto à estrutura anterior: i) realiza-se um *diagnóstico histórico* de uma dada questão em conformidade com a história mesma do problema, o que, no caso da filosofia, implica no reconhecimento da legitimidade da produção histórica precedente na reestruturação da questão para o presente; ii) uma *crítica imanente* da questão, tendo em vista não apenas aspectos filosóficos, como também aspectos da experiência histórica que remodelam o problema e reivindicam uma rearticulação das ferramentas teóricas utilizadas para esse fim. Há que se dizer, no entanto, que embora se possa afirmar uma diferenciação entre esses passos, a ocorrência dos mesmos nos próprios textos não obedece a

¹⁶⁹ Essa é, pois, a questão sobre as relações entre continuidade e ruptura internas à produção do autor em que pese a discussão sobre o problema de sua unidade. A esse respeito vale conferir a obra de Marcos Nobre sobre a *Dialética Negativa (A dialética negativa de Theodor W. Adorno: a ontologia do estado falso)* bem como a tese de Eduardo Soares (*Filosofia e arte em Theodor W Adorno: a categoria de constelação*).

¹⁷⁰ DURÃO, 2005, p. 27.

¹⁷¹ BUCK-MORSS, 1981, p. 70.

¹⁷² 2006, p. 234-235.

¹⁷³ IHN, p. 457. Aqui vale uma consideração sobre a tradução: a recém-publicada tradução brasileira de Verlaine Freitas utiliza-se do termo “experimento”, enquanto Hullot-Kentor (2006, p. 234), em sua tradução para o inglês refere-se ao termo ensaio (*essay*). A versão em alemão traz a expressão “Ebene des Versuches steht” (ADORNO, p. 345). Embora não pretendamos entrar no mérito das traduções propostas, optamos não apenas pela tradução de Hullot-Kentor, como também por sua análise do estilo adorniano: tal estilo ensaístico não simplesmente aparece em sua obra de juventude, como é desenvolvido ao longo de sua produção e alcançando maturidade em sua obra tardia, especificamente na *Dialética negativa* e em *Ensaio como forma* (HULLOT-KENTOR, 2006, p. 234-235). A propósito deste último texto, utilizamo-nos de alguns aspectos definidores da forma ensaio tal como nele aparecem para propor uma apreciação de IHN no sentido de indicar certa “estrutura” ensaística aí presente, muito embora se apresente ainda de forma precoce e precária (REIS, 2017, p. 31-40). Por fim, é necessário ainda indicar que, no caso de AF (p. 455), texto no qual o autor faz referência explícita ao ensaio como modelo de filosofia interpretativa, o que ocorre também na tradução de Freitas.

um critério analítico a partir do qual se poderia dividi-los entre as partes e parágrafos. O diagnóstico histórico a partir do qual se inscreve a proposta adorniana dentro das grandes problemáticas que lhe são contemporâneas ocorre, por vezes, nas entrelinhas do texto e não de maneira absolutamente evidente; por sua vez, a se considerar o estatuto das leituras filosóficas e, em certa medida, sociológicas e históricas, esse diagnóstico passa pela apresentação de referências e, eventualmente, por uma análise mínima das respostas e de seus respectivos alcances para os problemas enfrentados. Por sua vez, a crítica imanente ocorre de forma concomitante ao diagnóstico, uma vez que pressupõe a existência do problema e das soluções vislumbrando a possibilidade de que estas últimas tenham algum tipo de alcance frente ao mesmo problema. Tudo isso significa, ao final, que o objetivo da crítica imanente passa não apenas por afirmar o fracasso das tentativas precedentes de resolução de um problema, mas que tais fracassos possuem algum tipo de estatuto para a reorientação da questão em sua situação mais recente, o que caracteriza, ao fim e ao cabo, o estatuto da história em geral e da história filosófica em particular na constituição da atualidade do problema. É dessa maneira que o autor passa, então, à última etapa do texto, na qual enuncia as tarefas e procedimentos de sua filosofia: iii) uma *orientação emancipatória*, que estabelece como a própria tarefa de uma filosofia ensaística, visando, nos limites dos fracassos teóricos precedentes, ser capaz de se desviar dos bloqueios históricos e responder à situação presente da filosofia e aos problemas que constituem seu conteúdo mais atual.

Encerrando esse momento introdutório, gostaríamos de fazer uma apresentação breve de cada um dos textos. Tal apresentação permite que, nos momentos seguintes, seja feita uma leitura transversal dos temas através de todos os textos e fornecer uma abordagem de temas que interessam especificamente aos fins dessa pesquisa, dispensando, assim, uma explicitação maior de elementos que sejam referentes à historiografia de cada um deles.

3.1.1.1 Atualidade da filosofia

A conferência inaugural de Adorno¹⁷⁴, AF, tal como os outros textos que são aqui objeto de análise, se encontra publicada no primeiro volume das obras completas organizadas por Rolf

¹⁷⁴ BUCK-MORSS, 1981, p. 70; MÜLLER-DOHM, 2009, p. 134-145.

Tiedemann (*Theodor W. Adorno Gesammelte Schriften*) sob o título de “Primeiros escritos filosóficos” (*Philosophische Frühschriften*). Composto de sete parágrafos distribuídos ao longo de vinte páginas¹⁷⁵, o texto realiza as três etapas anteriormente indicadas.

Em primeiro lugar, os três primeiros parágrafos, além de estabelecerem, segundo um horizonte histórico, a questão de fundo – a problemática relação entre razão e realidade face às pretensões de totalidade históricas da filosofia – realiza um acerto de contas com uma representativa tradição filosófica que tanto indica o colapso do idealismo quanto passa em revista pelos candidatos a substitutos especialmente no cenário alemão do início do século. Nesse sentido, aparecem com médio destaque as propostas que se encontram relacionadas nesse período, dentre outras coisas, com o problema do historicismo e com a emergência do positivismo em terras alemãs: neokantismo, filosofia da vida, a escola do sudoeste alemão capitaneada por Rickert e as filosofias científicas¹⁷⁶. Esse horizonte histórico-filosófico é encerrado por um longo parágrafo no qual o autor lida com um vulto maior: a fenomenologia e sua herança no pensamento heideggeriano.

Pode-se dizer que o segundo ponto já se vislumbra no terceiro parágrafo. De fato, Adorno já opera com uma crítica das condições histórico-filosóficas contemporâneas na medida em que situa a representatividade, por exemplo, da fenomenologia e das escolas anteriormente citadas. Mas, em conformidade ao que se desenhou no momento anterior, é de fundamental importância observar que o diagnóstico do autor não prescinde de uma consideração das circunstâncias históricas no interior das quais ele fala, uma vez que estas se fazem presentes também no fundo dos problemas levantados por esses autores. Nesse sentido, chama a atenção a presença das tendências do vitalismo, das questões relacionadas ao historicismo e das consequências da emergência do positivismo na alteração das linhas mais fortes da cultura acadêmica alemã. No que concerne a esse último, é de grande importância considerar ainda o quarto parágrafo¹⁷⁷, no qual o autor enfrenta o problema da liquidação da filosofia frente ao resultado histórico da modernidade e da alta especialização das ciências particulares que afeta diretamente o processo de transformação da própria academia alemã no sentido de uma radical mudança dos currículos e dos processos de formação internos à cultura.

¹⁷⁵ ADORNO, 1973, p. 325-344.

¹⁷⁶ AF, p. 431-439.

¹⁷⁷ AF, p. 439-440.

Por fim, a orientação emancipatória encontrada no texto de Adorno percorre os parágrafos cinco e seis¹⁷⁸, uma parte considerável do texto em que o autor formula o que se poderia chamar de seu programa de filosofia interpretativa de caráter materialista. Tal programa se estabelece nos limites da diferenciação feita pelo autor entre ciência e filosofia de tal modo que lhe permita enfrentar tanto o processo de especialização científica corrente quanto o processo, oriundo de uma perspectiva positivista, de submissão da filosofia às necessidades da ciência. A principal questão, nesse sentido, é sua diferenciação entre a dimensão investigativa da ciência e a interpretativa da filosofia. Chama a atenção, ainda, a necessidade estabelecida pelo autor de que a filosofia seja capaz de uma impiedosa crítica de si mesma em que pese os aspectos levantados ao longo do texto com relação a uma perspectiva tradicional alicerçada pela pretensão filosófica exacerbada em si mesma no sentido de um domínio completo do real pelos poderes da razão. Essa autocrítica filosófica seria capaz de preparar o caminho para a elaboração daqueles que seriam os procedimentos conceituais do problema da filosofia interpretativa, uma filosofia que, conforme o autor indica ao fim de sua conferência¹⁷⁹, configura-se como opção pelo ensaísmo, rechaçando o modelo tradicional sistêmico.

3.1.1.2 Ideia de história natural

Nesta segunda conferência encontramos Adorno apresentando sua contribuição ao debate em torno ao historicismo em Julho de 1932¹⁸⁰ que, conforme já assinalamos, constitui uma das questões de maior convergência acadêmica na Alemanha do início do novecentos e ponto nevrálgico na confluência entre metodologia científica (aplicada ao pensamento histórico) e organização do trabalho acadêmico (profissão histórica), ambas afetadas diretamente pela emergência do positivismo. Na versão das obras completas, o ensaio IHN é dividido em três partes antecedidas por uma introdução, perfazendo um total de vinte e uma páginas¹⁸¹. A forma ensaística é aqui anunciada desde o início, em seu excerto introdutório¹⁸² e não ao seu fim, como ocorre em AF. Essa é uma característica importante por compreender a atividade já em desenvolvimento do estabelecido por AF: um modelo de filosofia interpretativa que, em vista

¹⁷⁸ AF, p. 441-455.

¹⁷⁹ AF, p. 453-455.

¹⁸⁰ BUCK-MORSS, 1981, p. 119.

¹⁸¹ ADORNO, 1973, p. 345-365.

¹⁸² IHN, p. 457.

de uma compreensão do problema de sua atualidade, não prescinde de sua história, mas a retoma no intuito de fornecer maior concreção à questão. Em IHN, esse procedimento passa pela definição básica de história e natureza, conceitos entre si opostos, para então serem desdobrados dialeticamente ao longo do texto.

Em sua primeira parte, Adorno realiza um acerto de contas com a história da filosofia. Nesse sentido, enfrenta os modelos de resposta ao problema do relativismo histórico presente, dentre os quais os mais importantes continuam a ser aquelas referências apresentadas em AF. No entanto, enquanto neste último o exame das filosofias científicas e do estado atual das ciências particulares possui maior importância, em IHN vemos um Adorno mais preocupado em analisar o tipo de resposta fornecido pelos desdobramentos da chave fenomenológica em sua forma heideggeriana e fazer frente a tal resposta. Sua principal crítica se encerra na ideia de uma ilusória solução por parte do autor, ao que Adorno condena sob a alcunha de uma ontologização da história.

Muito embora o exame da contribuição heideggeriana já constitua uma das passagens centrais do que chamaríamos de crítica imanente em Adorno, no que concerne ao problema central, em sua acepção filosófica, é o segundo momento do texto o mais representativo. Com efeito, são as teorias de Lukács e Benjamin aquelas que terão maior importância na formulação de sua própria teoria da história em resposta ao historicismo. É preciso ressaltar o sentido de “imanente” dessa crítica, uma vez que restam dúvidas se o problema é, de fato, enfrentado por Adorno de forma imanente à problemática maior do historicismo, ao menos se considerarmos como decisivas as próprias teorias formadoras do problema – estamos aqui pensando exatamente naquelas referências anteriormente postas, como a origem das questões no interior do Romantismo, a contribuição de Vico, as referências acadêmicas de Ranke, Weber e Dilthey. Prescindindo dessas referências – supondo que seja possível uma crítica imanente nesses termos – o ponto de partida do texto, assumindo preliminarmente concepções estanques de natureza e história sob uma perspectiva hegeliana¹⁸³ do tema, estabelece os limites da questão aos desdobramentos possíveis pelo entrelaçamento dessas concepções iniciais. É o que ocorre, por exemplo, tanto na concepção de uma segunda natureza a partir de Lukács (em que a história é vista sob o prisma de sua naturalização – sedimentação) e na concepção dos usos da alegoria a

¹⁸³ “Hegel distingue com nitidez [no início do capítulo III de sua ‘Introdução’ às suas *Lições sobre filosofia da história*] os domínios tanto da natureza, caracterizada enquanto um elemento aparentemente estático, quanto da história, representada nos termos de uma potência efetiva de transformação, não cometendo, assim, o erro característico das concepções históricas do século XVIII, que reduziam a última à primeira” (SIQUARA, 2016, p. 62).

partir de Benjamin (a partir da qual uma natureza morta é repensada na forma de um enigma que tende a revelar seu vir a ser histórico).

Em sua última parte, destinada exatamente a desenvolver uma orientação emancipatória ao problema, uma constelação de conceitos aparece, vislumbrando a possibilidade de responder ao problema maior do historicismo. Essa constelação é formada pela organização de princípios interpretativos orientados para a leitura da história e de sua facticidade mediante a disposição de três pares conceituais, exaustivamente pensados em uma dupla dialeticidade: opostos entre si e mutuamente determinantes, fazendo com que, mesmo internamente, seus respectivos sentidos fossem pensados em dimensões positiva e negativa. Tal constelação é formada pelos três pares de conceitos: natureza-história, segunda natureza-alegoria e significação-transitoriedade. Pensados dessa maneira, tal constelação permitiria avançar por sobre a facticidade histórica, pensando-a tanto do ponto de vista de seu vir a ser quanto de seu significado histórico. Ao final, o que Adorno oferece é uma maneira de pensar a facticidade do ponto de vista de seus determinantes histórico-naturais: sobre aquilo que é, quebra-se seu fetiche pela observação de sua transitoriedade histórica; sobre o próprio processo e as ruínas que deixa atrás de si, ganham importância sob a perspectiva de seu ganho em termos de significado.

3.1.1.3 Teses sobre a linguagem do filósofo

Neste último texto encontramos uma fórmula de texto diferente dos dois anteriores. Em primeiro lugar, não se trata de uma conferência como nos outros casos. São dez teses que, na versão das obras completas, ocupam seis páginas¹⁸⁴. Segundo o editor das obras completas, teriam sido escritas por Adorno no início dos anos 30, sem informar com precisão exatamente em que ano, permanecendo não publicadas até sua morte. Supondo certa fidelidade maior do autor aos seus próprios diagnósticos históricos, pode-se dizer que eles se encontram bem próximos aos dois textos anteriores, intimamente relacionados aos mesmos problemas daquilo que denominamos *mudança da cena espiritual germânica*, com especial atenção aos aspectos relativos à crise da tradição poética alemã. Sua publicação póstuma ocorreu em 1973, no

¹⁸⁴ ADORNO, 1973, p. 366-371.

primeiro volume de suas obras completas, na sequência dos textos anteriores¹⁸⁵. As dez teses que compõem o texto poderiam ser divididas em três grupos diferentes: i) a dialética entre palavra e coisa presente nas três primeiras; ii) a dialética entre expressão e comunicação nas três seguintes; e iii) a atualidade da filosofia sob o prisma da crítica da linguagem nas restantes. O padrão, portanto, do comportamento do autor se assemelha em muito aos outros dois, conforme iremos comentar abaixo.

Mais que IHN, as TLF apresentam os dois primeiros momentos – diagnóstico histórico e crítica imanente – ainda mais relacionados entre si, dificultando a tarefa de uma diferenciação entre os mesmos e suas respectivas competências. Por isso iremos optar por uma apresentação dos três grupos de teses, sendo que o último tende a coincidir com a dimensão emancipatória da teoria materialista de linguagem do autor.

A dialética entre palavra e coisa domina as primeiras três teses. Do ponto de vista de uma retomada da tradição filosófica, são importantes as considerações críticas que o autor faz à doutrina kantiana do conhecimento (tese 1) e sua aproximação à teoria do nome próprio benjaminiana (tese 3). Além disso, comparece uma importante referência à participação de uma concepção de história seja no enfrentamento à arbitrariedade resultante da doutrina kantiana seja na definição da teoria do nome próprio (tese 2). Esse primeiro grupo de teses carece, aparentemente, de um diagnóstico histórico substancial. Nesse caso, é preciso reconsiderar os aspectos apresentados anteriormente, especialmente com relação ao debate na fronteira entre os debates do historicismo e da tradição poética.

Um segundo grupo de teses se inscrevem no que poderíamos chamar de dialética entre comunicabilidade e inteligibilidade. O enunciado de uma exigência de inteligibilidade da linguagem filosófica submissa a critérios de uma comunicabilidade de seus conteúdos (tese 4) torna mais sensível o tipo de debate com o qual o autor está lidando, a saber, a problemática questão a respeito das novas exigências de um currículo acadêmico reformulado através da emergência do positivismo na academia alemã e, evidentemente, dos desdobramentos desse positivismo nas escolas filosóficas. Em resposta, o autor chama novamente ao debate aquela mesma teoria da história que teria servido de critério para lidar com a dialética entre palavra e

¹⁸⁵ PALAMAREK M.K. “Adorno’s dialectics of language”. In. BURKE, D.A. [et al.] *Adorno and the need in thinking: new critical essays*. Toronto: University of Toronto Press Incorporated, 2007, p. 70. Nota 1.

coisa (tese 5). Ao final, sua crítica imanente lida novamente com a teoria heideggeriana e sua tentativa de expurgar a linguagem exatamente da coerção da história (tese 6).

A última parte, composta de quatro teses, estabelece os últimos aspectos do programa filosófico do autor no que concerne a esse momento de sua produção. Nele se pode vislumbrar o estatuto da linguagem na pretensão de promover a emancipação necessária face ao material até então elaborado pelo autor. Encontramos, em primeiro lugar, uma análise da situação histórica do filósofo frente à linguagem (tese 7) e a retomada do caráter procedimental da linguagem filosófica já assinalado nos textos anteriores face aos problemas levantados nas teses anteriores com relação à história da filosofia, perfazendo o que poderíamos chamar de atualidade do procedimento linguístico-filosófico (tese 8). Ademais, o problema da apresentação da filosofia e o caráter estético de sua exigência sedimentam-se na forçosa necessidade de uma impiedosa crítica da própria filosofia em sua linguagem, assumindo, assim, condição prioritária nas críticas do autor (teses 9 e 10).

3.1.2 A história da filosofia sob os olhos de Adorno: o fracasso dos projetos metafísicos históricos

As considerações adornianas sobre a história da filosofia em geral – o que não toca nos casos explícitos das referências a pensadores posteriores a Kant – são, aqui, bastante sutis e concernem quase que exclusivamente a AF. De forma geral, conforme já se assinalou acima, as retomadas histórico-filosóficas do autor concernem quase que exclusivamente a autores do idealismo alemão e, de resto, sobre a filosofia próxima ao século XX. Portanto, a ressalva fica a cargo, especialmente, da abertura de AF e, restritivamente, a dimensões temáticas de IHN e TLF face aos problemas levantados por essa abertura. Com efeito, num primeiro parágrafo em que se mostra preponderante a ideia de diagnóstico, o autor opera em três vias distintas com relação à filosofia: i) do tempo; ii) da tarefa; iii) da profissão. Assim, ao afirmar que “quem hoje escolhe o trabalho filosófico como profissão deve começar renunciando à ilusão com a qual os projetos filosóficos se iniciavam outrora, a saber: que seria possível apreender, com a força do pensamento, a totalidade do real”¹⁸⁶, ele é capaz de estabelecer que em algum momento

¹⁸⁶ AF, p. 431.

na história da filosofia, a tarefa foi, de fato, alcançar a totalidade da realidade com a força do pensamento; que essa tarefa constituía a vocação mesma do filósofo; e que as condições atuais do fazer filosófico, i.e., o diagnóstico do tempo que se faz nesse momento demonstra a impotência da filosofia em realizar a tarefa auto-posta, de modo que, uma vez mais, cabe ao filósofo retomar uma tarefa, há muito realizada, de estabelecer novamente aquilo que configura o estatuto de sua profissão, uma vez que esta já não se estabelece de modo imediato. Embora, como afirmamos, não seja tão comum essa retomada da história da filosofia pré-idealista, Adorno faz, especialmente naquele que chamamos seu segundo momento, algumas retomadas da filosofia antiga¹⁸⁷. Do ponto de vista dos textos de 30, um reconhecimento dessa *pretensão à totalidade* permite elucidar melhor o debate do autor nesse momento. Para tanto, dois momentos são cruciais: i) o que configura as pretensões dos primeiros empreendimentos filosóficos e o quanto a questão da totalidade, nesse caso, está relacionada ao problema da natureza; ii) o que configura as pretensões dos empreendimentos filosóficos do idealismo e o quanto a questão da totalidade é renovada pelo problema da história.

3.1.2.1 Primeiros empreendimentos filosóficos

Physis kryptesthai philei. Segundo análises de Pierre Hadot¹⁸⁸, para Heráclito, pensador grego ao qual é atribuída a autoria dessa enigmática frase, cuja tradução mais literal é “a natureza ama ocultar-se”, o que há de mais constante na natureza é sua transitoriedade, seu devir, e, por isso mesmo, sua não-disposição tanto às mais imediatas percepções quanto àquelas mais elaboradas especulações acerca de sua essência. Porém, parece *natural* também a tendência humana histórica de se furtar a essa condição da natureza em se ocultar, procurando, através de insistentes esforços racionais, submetê-la ao parâmetro do conceito. Não por acaso, o mesmo Hadot faz menção à narrativa de Porfírio acerca do sonho de Numênio, destacado como importante filósofo na autoria da interpretação dos mistérios de Elêusis¹⁸⁹. Nesse sonho, ilustra as antigas divindades da natureza, Deméter e Core, às portas de um lugar devasso, dando-se a todos os passantes. Ao perguntar pelos motivos de tal situação, tem por resposta a sua

¹⁸⁷ Casos especialmente de *Dialética do esclarecimento* em seu capítulo introdutório e *Minima Moralia*.

¹⁸⁸ 2006, p. 27-34.

¹⁸⁹ 2006, p. 83.

responsabilização por tê-las retirado com violência ao santuário de seu pudor e as entregue indistintamente a todos.

Essa passagem é estratégica para fornecer uma compreensão do problema basilar dos projetos metafísicos ao longo da história da filosofia. Trata-se, portanto, de examinar em que medida uma busca por aquilo que seria a natureza – macrocósmica e microcósmica – definiu os rumos das especulações metafísicas em geral e suas pretensões acerca da totalidade. A questão grega, por sua vez, foi decisivamente pensada segundo as exigências de um projeto cosmológico, como atesta seus primórdios, relacionados que foram a uma fisiologia, tendendo aos dilemas relacionados à compreensão de natureza: i) enquanto *intocada*, a natureza mantém-se sob a aura do mistério, cuja conotação negativa indica a insuficiência das narrativas à disposição em apropriar-se dela ao mesmo tempo que servem justamente a sua *natural* tendência ao ocultamento; ii) enquanto *tocada*, aparece como matéria caótica para uma classificação, como objeto, submissa ao desnudamento racionalizante cuja expectativa é justamente de que seja alcançada em sua essência. Quanto ao primeiro aspecto, a narrativa sobre a natureza aparece como arbitrária na medida em que enuncia não apenas o que o objeto não é, como também a sua própria insuficiência, sendo por isso, muitas vezes, tratada como antropomorfismo; quanto ao segundo, é a própria *natureza* enquanto captada que é questionável em razão de sua adequação ao discurso. Em ambos os casos, a natureza e as narrativas sobre ela *parecem* estar em conflito.

Ora, o surgimento da filosofia, inscrito no contexto das disputas discursivas da *polis* grega, presta testemunho exatamente dessa questão. Dois momentos desse surgimento retomam a importância do discurso.

Em primeiro lugar, o gesto inaugural da filosofia é um gesto linguístico. Pode-se corroborar tal afirmação mediante remissão às teses de Detienne e Vernant¹⁹⁰, para os quais o surgimento da filosofia tem suas precondições definidas, respectivamente, pela laicização do discurso e pela crise da soberania que viabilizam o surgimento da palavra no seio da *polis*. Não bastasse tal

¹⁹⁰ Cf. DETIENNE, M. *Mestres da verdade na Grécia arcaica*. Tradução de Ivone C. Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013. e VERNANT, J.P. *Origens do pensamento grego*. Tradução de Ísis Borges B. da Fonseca. 12. ed. Rio de Janeiro: Difel, 2002. No primeiro, o tema da laicização é trabalhado enquanto um gradativo processo de desautorização sócio-institucional dos *topos* referenciais da sociedade grega representados pelas figuras do poeta, do rei justiceiro e do adivinho, de modo a abrir espaço para os mecanismos democráticos calcados no direito à palavra estendido a uma gama maior de atores políticos. No segundo, a tese da crise de soberania opera enquanto mecanismo semelhante, na medida em que as formas de poder caracterizadas nas sucessivas etapas políticas abrem espaço para a novidade que caracteriza a emergência da *polis*, a saber, uma verdadeira invenção da palavra.

condição, a filosofia daí nascente deve parte de seus traços à tensa relação que sua novidade estabelece com as ruínas das antigas estruturas de sentido que lhe precedem. Afinal, o gesto linguístico inaugural configura-se como discursividade cuja novidade é determinada pela ausência de precedência no que concerne àquilo que de comum havia na cultura de então, a saber, a configuração de um horizonte de sentido inerente à *paideia* grega, cujo elemento nuclear seria a figura do poeta. Enfim, a questão posta pela filosofia no momento de seu surgimento, na arena em que se digladiam *mythos* e *logos*, é, em última instância, aquela sobre o potencial dessa nova discursividade em alçar-se para além dos limites de sua própria enunciação, entendida aqui radicalmente como mediação, e *dizer* a verdade. Em outras palavras, em substituição aos antigos mestres da verdade, no dizer de Detienne, para os quais a relação para com tal verdade se efetivava de modo imediato, a filosofia grega pretendia-se enquanto caminho transparente, objetivo, mediado e, por isso mesmo, questionável e discutido para se chegar ao mesmo objetivo.

Por sua vez, em um dos pilares da filosofia grega essa questão recebe uma reconfiguração importante. É o que assevera Gagnebin¹⁹¹ a respeito da obra de Platão: ela “nos oferece um material privilegiado porque ela reivindica a criação de um tipo de fala e de escrita que se chama, justamente, *filosofia* em oposição a outras práticas de fala e de escrita vigentes na época”. Trata-se, pois, da criação da discursividade filosófica que, com um estatuto próprio, se diferencia das demais discursividades que comparecem no centro da cena política; um processo de diferenciação cujo propósito é, gradativamente, se estabelecer enquanto superior aos demais na exata medida do fracasso destas discursividades precedentes – mito, sofística, retórica – em fornecer a chave de orientação da vida democrática. Para tanto, é preciso assinalar que o problema no centro desse debate entre diferentes discursividades é o fato de que elas permanecem presas ao horizonte da subjetividade que torna a todas objetos de perspectivas distintas. Como decidir, portanto, entre elas a melhor para a condução da cidade?

Poderíamos, nesse contexto, caracterizar os diálogos de Platão como um gênero literário muito específico que oscila entre ficção e relato, ou, ainda, que constrói sabiamente, por meio de uma narrativa subjetiva e singular, a ficção de uma verdade factual. Vale a pena estudar as estratégias retóricas muito sutis que Platão emprega para nos convencer de que seu texto não é, simplesmente, uma narrativa subjetiva, uma versão (aliás, instigante e genial) do autor Platão, mas sim o relato verdadeiro e fiel, hoje diríamos “objetivo”, dos acontecimentos. (...) Uma dessas estratégias, e das mais bem sucedidas, consiste na denegação sistemática do possível caráter autobiográfico dos diálogos.¹⁹²

¹⁹¹ 2006, p. 193-194.

¹⁹² GAGNEBIN, 2006, p. 198.

Essa passagem é bastante elucidativa quanto às pretensões desse discurso filosófico, especialmente no que concerne ao programa dos projetos metafísicos. A se seguir o exposto por Gagnebin, a filosofia platônica ficciona; sua ficção pretende estabelecer mecanismos através dos quais algo possa ser afirmado de forma independente de cultura, religião, classe ou local. Esse discurso filosófico pretende, pois, pôr a nu a natureza, entendida aqui não apenas em sua dimensão biológica, mas a natureza das coisas, das pessoas, das instituições. Quer evidenciar algo acerca do mundo que independa do sujeito que produz a narrativa, alcançando o domínio da objetividade. Assim, no nascedouro das pretensões metafísicas se encontra uma exigência inaugural de elisão de toda perspectiva que afeta os discursos e a necessidade, portanto, de encontrar um lugar a partir do qual a natureza possa se enunciar sem se dobrar a quaisquer perspectivas subjetivas que a tornem o resultado de um indivíduo ou grupo com suas idiossincrasias. Tal questão é retomada por Adorno em seu comentário às tentativas fenomenológicas em seu diagnóstico do historicismo; comentaremos posteriormente.

Face aos condicionamentos do surgimento da filosofia, de um discurso que pretende alcançar aquilo que está para além das fronteiras do mito e das outras discursividades, o questionamento sobre a *natureza* permite tratar daquilo que deve ser a tarefa da filosofia: i) dado que as narrativas míticas bem como as especulações filosóficas fornecem, respectivamente, um reforço da aura de mistério da natureza e um violento desnudamento, a tarefa da filosofia se define como crítica desse processo através da qual torna-se possível o reconhecimento dos limites de ambas as atividades; ii) ciente de tais limites e do fracasso das tentativas ora oferecidas, deve ser capaz de pensar os motivos das tentativas filosóficas e as possibilidades de, modificando seus próprios procedimentos, fundar um *topos* através do qual escaparia justamente a tais condicionamentos e alcançaria a natureza.

Qual o papel histórico-filosófico dessa compreensão de natureza? Dois aspectos ganham, aqui, importância: i) em primeiro lugar, a filosofia grega nascente permite uma passagem importante de uma compreensão estético-auditiva da realidade (calcada, conforme se pode observar na supracitada obra de Detienne, numa espécie de “metafísica musical” fundada na narrativa poética) a uma compreensão metafísico-visual de caráter representativo¹⁹³ que visa ao

¹⁹³ Conforme se pode asseverar pelas primeiras páginas da *Metafísica* de Aristóteles (980a, 20-25): “Todos os homens, por natureza, tendem ao saber. Sinal disso é o amor pelas sensações. De fato, eles amam as sensações por si mesmas, independentemente da sua utilidade e amam, acima de todas, a sensação da visão. Com efeito, não só em vista da ação, mas mesmo sem ter nenhuma intenção de agir, nós preferimos o ver, em certo sentido, a todas as outras sensações. E o motivo está no fato de que a visão nos proporciona mais conhecimentos que todas as outras sensações e nos torna manifestas numerosas diferenças entre as coisas”.

estabelecimento de uma compreensão da natureza objetiva pelo seu enquadramento num conjunto finito de conceitos em estrita homologia a fenômenos que podem ser verificados *ad infinitum* e, em nenhum momento, negarão aquilo que fora estabelecido pelos mesmos conceitos; ii) relacionada a isso, tal programa filosófico claramente prescinde daquilo que é histórico, i.e., o devir histórico e o movimento de uma natureza que se oculta são neutralizados em seus efeitos a partir de uma prática categorial que, à medida que conceitualiza seu objeto, o cristaliza em seu momento, impedindo, enfim, que se possa transformar em outra coisa, tornando tais mudanças meros acidentes não passíveis de tratamento filosófico. Tal concepção, enfim, caracteriza um projeto filosófico claramente anistórico no interior da metafísica grega¹⁹⁴, incapaz de lidar com as transformações daquilo que, hoje, chamaríamos de mundo histórico.

3.1.2.2 *Modernidade, idealismo e história*

O imperativo de pensar uma natureza em vista de nela alcançar formas eternas e imutáveis que seriam tidas por suas características mais objetivas não desapareceu no mundo moderno e em sua filosofia. No entanto, tais pretensões à totalidade foram, sem dúvida, repensadas em razão de uma tentativa de assimilar a deveniência no interior dos novos projetos, o que se reconfigurou em torno à emergência do pensamento histórico. É o que nos leva aos limites do pensamento adorniano nos textos de 30. Muito embora o autor fale dos programas filosóficos em seu início como perspectivas em torno à totalidade, é outro seu alvo preferencial para afirmar o fracasso dos tais empreendimentos filosóficos: a crise do idealismo.

O problema do mundo histórico tal como aparece no interior da modernidade em geral e filosófica em particular está intimamente associado aos sentidos geralmente relacionados à mesma modernidade: estabelecendo uma cisão com as antigas pretensões metafísicas, rompendo com estruturas heterônomas de pensamento e lançando para o interior da subjetividade e sua potência racional a tarefa fundacional da realidade, razão e realidade passam a ser consideradas segundo outros prismas. Se em Platão a tarefa da filosofia passava pela necessária elisão da subjetividade mediante a qual se potencializaria a dimensão objetiva no âmbito do discurso filosófico, a modernidade é capaz de alterar o sentido dos vetores

¹⁹⁴ COLLINGWOOD, 1994, p. 38-40.

tradicionais: a filosofia moderna não apenas incorpora o âmbito do subjetivo e seus produtos como o persegue como a própria instância da objetividade. Não é por acaso que o terreno sobre o qual se estabelece a filosofia a partir de então se mostrará sob o signo de uma constante instabilidade: ao invés de uma verdade independente do humano e que deve ser descoberta por ele através do estabelecimento de padrões sistêmicos mediante estratégias gradativamente aperfeiçoadas, a filosofia tem à sua frente construções humanas variáveis, inconstantes que, ainda que sejam capazes de postular algum tipo de regularidade, não se mantêm na devenida histórica. Assim, grandes edifícios filosóficos representativos da modernidade irão se debater com tais aspectos, passando por Voltaire, Montesquieu e mesmo Kant, no qual, em princípio, a história possui pouca importância¹⁹⁵.

No entanto, é, inscrito num horizonte historicista, que o projeto hegeliano de filosofia se mostrará como o grande representante desse impacto do mundo histórico¹⁹⁶. Evidente que tal prioridade da história constitui um marco que contraria a proposta tradicional de filosofia voltado para formas eternas e imutáveis, anistóricas por definição. Essa perspectiva produziu variadas formas ao longo da história da filosofia, alvos de crítica por Hegel e, exatamente por isso, fundamento histórico para sua versão de filosofia historicista. Beiser¹⁹⁷ as enumera da seguinte maneira:

- (a) A crença de que certas leis, crenças ou valores são universais, eternos ou naturais, quando, de fato, são produto de uma cultura específica, apropriados apenas a uma cultura específica.
- (b) A doutrina de que certas ideias ou princípios são inatos, elementos inerentes a uma razão pura a priori, embora tais ideias sejam apreendidas a partir da experiência, o produto de uma tradição cultural.
- (c) A alegação de que certas instituições e formas de atividade têm uma origem supranatural (por exemplo, a linguagem, a religião e o Estado), quando, de fato, procedem de fontes demasiadamente humanas.
- (d) A reificação de certas atividades e valores, como se fossem entidades existentes que independem da consciência humana, quando, de fato, são produto de sua atividade subconsciente.
- (e) A crença de que certas intuições e sentimentos são o produto de uma genialidade inata, embora sejam produto da educação.
- (f) A tentativa de criar uma filosofia sem antecedentes, abstraindo toda a filosofia anterior e confiando unicamente na razão individual.

¹⁹⁵ A esse respeito, cf. SIQUARA, 2016, p. 35-94; e BEISER, 2014, p. 317-320. Nesses casos, vale indicar a tendência moderna e, em certa medida, iluminista, de considerar o estatuto das sociedades modernas face às antigas no que concerne aos processos de transformação e, portanto, de maior desenvolvimento social e científico, resultando nas concepções de progresso aí presentes. De maneira concomitante, movimentos de contestação, como o Romantismo, reagirão de tal maneira a colocar em perspectiva tais conquistas. O resultado disso, conforme já desenvolvemos em páginas anteriores, é a formulação de um debate maior em torno à história enquanto ciência, seus métodos de trabalho e as formas de abordagem das culturas precedentes, algo que, diga-se de passagem, já era tema do debate de Voltaire contra certo eurocentrismo nas narrativas sobre outras culturas.

¹⁹⁶ BEISER, 2014, p. 317.

¹⁹⁷ 2014, p. 321.

O que está em jogo para Hegel, portanto, é um debate acerca de uma profunda ausência de historicidade no que concerne a inúmeros objetos sociais e tal característica tende a impedir o vislumbre de uma experiência muito mais rica residente em cada um desses objetos e que se perde por sua cristalização no tempo. Nesse ponto, o historicismo do projeto filosófico hegeliano se volta àquilo que é o objeto propriamente dito da filosofia: o pensamento, um pensamento que, por sua própria natureza, é histórico¹⁹⁸. A ênfase no pensamento, por sua vez, recai sobre a atividade racional que o constitui, uma atividade que, por definição, não se isola, não se fixa, mas é “movimento do indeterminado ao determinado, do vago ao claro, do abstrato ao concreto”, de modo que torna-se impossível “separar o objeto de pensamento da atividade de pensá-lo, pois é unicamente por pensar uma ideia que o nosso pensamento torna-se claro, determinado e concreto”¹⁹⁹. Apreendido na forma do movimento, o pensamento deve ser, necessariamente, histórico; sendo impossível separar objeto e pensamento, os objetos passam a ser entendidos historicamente, ou seja, passam a ser percebidos no processo de constituição dos mesmos ao longo dessa mesma atividade do pensamento.

Aqui se estabelece a grande mudança frente ao modelo grego em geral: enquanto na proposta platônica se tratava de estabelecer uma dimensão objetiva a partir da qual as ideias, isentas de subjetividade, poderiam ser contempladas²⁰⁰, a filosofia historicista hegeliana se permite reconhecer a própria realidade como historicamente produzida, de modo que a neutralização da dimensão subjetiva da história, i.e., da história das tentativas de compreender a realidade torna-se uma neutralização ideológica da própria realidade. Nesse sentido, quando o projeto hegeliano se enuncia na *Filosofia do direito* “a filosofia é a sua própria época compreendida no pensamento”²⁰¹, o autor está definindo como tarefa da filosofia, uma vez mais, a apreensão da realidade com a força do pensamento, mas não à maneira como gregos o fizeram, o que é evidente. Trata-se de uma filosofia que compreende a realidade presente como seu objeto, como processo de constituição através da história das ideias que, por sua vez, a constituíram; nesse sentido, o retorno ao passado filosófico não implica um abandono das questões do presente, mas uma compreensão deste à luz de seus momentos constituintes, ou seja, à luz de sua constituição pelo próprio pensamento.

¹⁹⁸ BEISER, 2014, p. 324.

¹⁹⁹ BEISER, 2014, p. 325.

²⁰⁰ BEISER, 2014, p. 325.

²⁰¹ HEGEL *apud* BEISER, 2014, p. 318.

3.1.2.3 História da filosofia nos textos de 30

Por que fracassaram os projetos filosóficos históricos e suas pretensões à totalidade? A resposta a essa pergunta se confunde com as observações que o autor faz acerca da história da filosofia. Não poderia, de qualquer forma, ser de outra maneira: o problema atual da filosofia é o problema legado pela inabilidade da filosofia em responder à altura o problema da relação entre razão e realidade e, evidentemente, esse problema demanda uma retomada de sua respectiva história. Nesse aspecto, as considerações dos primeiros parágrafos de AF e TLF são mais adequadas e incisivas que aquelas presentes em IHN.

A tese 01 de TLF é bastante elucidativa acerca do problema. Nela, Adorno se encontra às voltas de uma crítica à filosofia kantiana. Sua crítica não é anacrônica e os motivos são teóricos: uma filosofia com matiz historicista tão forte não poderia prescindir de uma localização histórica dos problemas. Nesse caso, é de fundamental importância uma consideração a respeito das contemporâneas exigências científicas concernentes à metodologia e ao discurso das ciências em geral, o que, de qualquer forma, tende a aparecer socialmente como uma exigência à própria filosofia. Nessas circunstâncias, Adorno procura tratar de uma tese a respeito da desintegração do idealismo e de seu projeto a partir do horizonte epistemológico kantiano e sobre a maneira como essa discussão impacta diretamente o problema da linguagem em específico. Muito embora a menção à citada desintegração não seja prerrogativa exclusiva de TLF, aparecendo também no §2 de AF, há uma diferença importante aqui no que concerne aos vetores da crítica: em TLF ele debate a epistemologia kantiana, enquanto a crise do idealismo citada em AF refere-se já ao empreendimento hegeliano.

O ponto central da crítica adorniana à epistemologia kantiana refere-se à arbitrariedade da nomeação como signo de toda coisificação. Conforme afirmamos acima, esta não é uma questão que diga respeito tão-somente a Kant, mas se configura enquanto problema central para as pretensões filosóficas de uma equalização entre razão e realidade entendida como dominação da segunda pela primeira. Em outras palavras: do ponto de vista de uma filosofia que procura superar sua própria perspectividade a alçar-se para além das limitações do próprio discurso filosófico enquanto mediação, o resultado, se bem-sucedido, tende a reificar a natureza, transformando-a daquele algo que se pretende alcançar em objeto sob o encanto do conceito, negando-lhe qualquer resquício de alteridade. É o que permite dizer que as pretensões da

filosofia assim configuradas, em seu esforço por realização, tendem a conduzi-la inexoravelmente para esse fim, qual seja, o obscurecimento da própria natureza enquanto seu objeto. Nesse aspecto, uma passagem do §1 de AF se assemelha claramente:

Nenhuma razão legitimadora poderia reencontrar a si mesma em uma realidade cuja ordenação e formas anulam toda pretensão da razão; ela se oferece somente de forma polêmica ao sujeito cognoscente como realidade total, ao passo que apenas em vestígios e ruínas é que ela sustenta a esperança de alcançarmos algum dia a realidade justa e correta. A filosofia, que hoje apresenta a realidade como tal, não serve para nada mais do que encobrir a realidade e perpetuar seu estado atual.²⁰²

A título de esclarecimento, três questões podem ser postas aqui: i) por que a ordem e a forma de uma realidade suprimiria a razão? ii) por que seria polêmica a situação da razão que se coloca como conhecedora da realidade total? iii) que significa afirmar o caráter de traços e ruínas da realidade total em vias de se tornar correta e justa?

Vamos elucidar cada uma delas. Em primeiro lugar, i) uma realidade ordenada, disposta em todos os seus aspectos suprime, necessariamente, a própria atividade racional. Em outras palavras: considerando como competência da atividade racional a articulação do material que lhe aparece na cena de sua experiência – ou, em termos kantianos, a representação da unidade sintética do múltiplo levada a cabo pelo eu transcendental²⁰³ –, então uma realidade que é tanto mais real quanto mais se apresenta ordenada, configurada em seus mínimos aspectos constituintes tende a significar a *reificação* da realidade na imagem disso que aparece, impossibilitando outras formas de aparecer calcadas em diferentes formas de atividade racional ou na própria atividade que lhe dera origem tendo em vista a reificação como naturalização que faz esquecer o caráter histórico de tal compreensão de realidade. Em segundo, ii) a razão que aparece, nessas condições como conhecedora da realidade total é tão-somente aquela forma racional resignada em sua condição de emuladora da realidade total e, portanto, incapaz de engendrar novas configurações de mundo; para esse modelo de razão, o mundo como totalidade de coisas atomizadas já está dado e cabe apenas explicitar aquelas faces ainda não esclarecidas segundo os critérios de uma realidade total previamente constituída; nesse sentido, o ato de conhecer não é conhecimento verdadeiro, mas ato de reconhecer elementos do real através da elucidação de suas respectivas articulações a uma totalidade dada, o que impede, necessariamente, quaisquer dimensões críticas com relação à citada totalidade. Nesses termos,

²⁰² AF, p. 431.

²⁰³ “O conceito de ligação inclui também, além do conceito do diverso e da sua síntese, o da unidade desse diverso”. (KrV, B CXXXI); “O *eu penso* deve *poder* acompanhar todas as minhas representações; se não fosse, algo se representaria em mim, que não poderia, de modo algum, ser pensado, que o mesmo é dizer, que a representação ou seria impossível ou pelo menos nada seria para mim”. (KrV, B CXXXII).

qualquer conhecimento tem seu potencial crítico neutralizado e tende a reafirmar, uma vez mais, os pilares que definem e determinam a existência da realidade total. Por fim, iii) a afirmação das fraturas, fissuras e quebras internas à realidade já instruem acerca daquilo que é negado mesmo em programas filosóficos que teriam, a seu modo, procurado assimilar elementos não-estáticos da realidade, como o caso do idealismo e sua retomada do mundo histórico na filosofia. Nesses termos, Adorno se inscreve num universo filosófico que questiona as pretensões tradicionais da filosofia e procura reorganizar alguns de seus princípios clássicos em outra ordem de questões, mas também articulando com estes elementos que teriam sido esquecidos, abandonados pela atividade filosófica tradicional; nessas condições, a tarefa da filosofia, pensada de maneira imanente, deve uma vez mais confrontar-se com sua autodeclarada necessidade: se se quer, verdadeiramente, alcançar o real, precisa não apenas abandonar a pretensão totalizante que lhe caracteriza como também não pode prescindir de lançar luzes por sobre essas fraturas, que passam a ser entendidas como dimensões objetivas do real e não negadas ideologicamente. Compreender a natureza dessa inflexão constitui, efetivamente, a grande mudança com relação à filosofia tradicional que é, por Adorno, criticada e abraçar a pretensão de uma reconciliação com o real como sua tarefa.

Assim, encontramos AF, IHN e TLF no mesmo lugar: a realização histórica da filosofia tendeu, mesmo em sua forma idealista, irremediavelmente para a hipóstase do real enquanto totalidade captada pelo esforço racional; a nomeação das coisas, arbitrária, só se faz mediante um violento silenciamento que resulta numa prefiguração à consciência de algo já dividido, demarcado, recortado à realidade e estabelecido a partir de sua mais acabada adequação social, naturalizando-a e perdendo de vista sua dimensão histórica. Em outras palavras, a nomeação – entendida como atividade que serve exatamente ao processo de justificação racional da realidade – se faz exatamente pela hipóstase dessa *totalidade do real* alcançada historicamente. Quando a filosofia chega ao que seria a realidade objetiva, esta já fugiu a seu domínio, o que lhe aparece já não se identifica àquilo que se pretendia alcançar, mas um amálgama entre as pretensões de domínio, os conceitos enquanto ferramentas desse procedimento e a natureza que cai, desnuda e desfalecida, sob o encanto do conceito.

3.1.3 Exame do alcance das alternativas contemporâneas

Nenhum problema filosófico é dado imediatamente: a filosofia não se pode separar de sua história e sua existência se mantém dialogicamente em face ao modo como seus problemas foram articulados e rearticulados de forma a assumirem sua aparência mais atual. A leitura da obra de Adorno, especialmente dos três textos que compõem esse momento, exibem claramente esse aspecto: de dentro de sua lógica materialista, a questão acerca da atualidade da filosofia não se separa de sua história²⁰⁴, posta por meio da crítica contínua de seus meios tradicionais naturalizados na forma de sua linguagem. Sua opção pela forma ensaio na elaboração de suas conferências bem como de suas teses não é acidental; ela se justifica pelo equacionamento do debate contemporâneo face ao legado histórico que, dentre outras coisas, foi capaz de configurar o problema nas condições que assume no tempo presente. São condicionamentos históricos na recepção dos grandes edifícios filosóficos que, conforme se verá, remontam quase que necessariamente ao idealismo. Sua teoria, portanto, não prescinde, mas parte daquilo que fizeram outros pensadores e escolas, mesmo porque o que fizeram se sedimentou na superfície dos mesmos problemas, constituindo-os objetivamente na forma da mediação histórica. A experiência filosófica mais recente desses problemas é a experiência da mediação histórica produzida nas tentativas de fornecer uma resolução aos citados problemas.

Nesse sentido o autor enfrenta os principais programas histórico-filosóficos de seu tempo, a eles se alinhando quanto ao conteúdo dos debates, mas deles se afastando no que concerne aos seus respectivos modos de tratamento. Três referências são onipresentes nesses textos: idealismo, positivismo e Heidegger. O primeiro, evidentemente, revela o caráter insatisfatório deixado pelas estratégias idealistas na proposição de uma “teoria geral e unificada do real, da subjetividade ou do tempo”²⁰⁵; por sua vez, a neo-ontologia, cujo grande representante para Adorno seria Heidegger, e o positivismo, são reconhecidos como formas de pensamento reificado²⁰⁶, o que será desenvolvido abaixo. De qualquer maneira, é preciso matizar dois aspectos importantes: em primeiro lugar, dadas as considerações históricas preliminares, a sombra do positivismo, ameaça que se estende sobre toda a Europa e, nesse momento, sobre a Alemanha, é tanto criticado por razões genéricas quanto ao contexto da universidade e da

²⁰⁴ BUCK-MORSS, 1981, p. 153.

²⁰⁵ PENSKY, 1997, p. 02.

²⁰⁶ HOHENDAHL, 1997, p. 68.

sociedade alemãs do início do século quanto, especificamente, por sua forma filosófica que terá maior peso nas críticas ao Empirismo Lógico. Por outro lado, a neo-ontologia de Heidegger, que se deve, em muito, ao fato de ter diagnosticado problemas semelhantes aos de Adorno e fornecer um tipo de resposta diametralmente oposta, razão dentre outras de ter se tornado alvo preferencial das críticas adornianas.

Frente a tais condições é preciso examinar a ciência do autor acerca dos debates a ele contemporâneos, o que nos leva a uma leitura transversal dos textos para a seguinte estrutura temática: i) apreciação do problema definidor do diagnóstico de 30 e de suas respectivas referências históricas; ii) apreciação das críticas do autor ao positivismo e seus desdobramentos; iii) apreciação da recepção adorniana da fenomenologia e sua crítica à filosofia heideggeriana.

3.1.3.1 O diagnóstico de 30 e o problema do positivismo

Qual seria, afinal, a questão que define o diagnóstico histórico de 30? A questão nuclear desses três escritos concerne à investigação acerca de qual seria a tarefa da filosofia enquanto legado do fracasso das pretensões filosóficas à totalidade – especialmente do idealismo – aliado a um enfrentamento da necessidade de estabelecer princípios procedimentais que tornem possível a realização da citada tarefa, seja ela qual for. Todos os três escritos dão conta desse enunciado, ainda que se complementem em algumas partes. E isso pode ser visto num esquema de três questões: i) o fracasso dos empreendimentos tradicionais da história da filosofia em viabilizar uma compreensão total da realidade e, como desdobramento, um processo de liquidação da filosofia no presente empreendida com ênfase particular na forma do positivismo e no profundo processo de especialização das ciências; ii) associado ao anterior, o fenômeno do historicismo que, relacionado às contendas envolvendo especialmente a tradição histórica alemã, teria descambado para uma forma de relativismo face à facticidade histórica, sendo, portanto, incapaz de lhe fornecer resposta adequada; iii) as exigências postas à linguagem filosófica em termos de inteligibilidade e comunicabilidade necessárias à maior permeabilidade da mesma em termos sociais que se relacionam, novamente, ao horizonte de uma profunda reformulação curricular radicada em princípios positivistas.

Os comentários do autor a respeito de questões relacionadas ao positivismo e ao pensamento científico de modo geral que teriam afetado diretamente as pretensões sistêmicas da filosofia aparecem especialmente em AF e TLF. No caso do primeiro, os §§6-7²⁰⁷ dão conta da principal argumentação fornecida pelo autor, enquanto no segundo podem-se encontrar as principais referências nas teses de número 1 e 4, nas quais o autor expõe os motivos centrais de sua discussão sobre a linguagem da filosofia.

O §6 de AF tematiza efetivamente a questão da atualidade da filosofia enquanto questão filosófica, algo que se faz frente a sua imagem especular, a saber, o diagnóstico de sua liquidação. A experiência dessa liquidação já fora assinalada anteriormente como crise de um determinado modelo intelectual que então imperava em solo germânico, fazendo entender que, muito embora Adorno esteja pontuando o problema filosófico, pode-se entrever que, subterraneamente, a questão concerne à “segurança das condições intelectuais e sociais correntes” levada a cabo pelo positivismo em geral, ainda que, no âmbito da filosofia, isso ocorresse graças às ações do Empirismo Lógico²⁰⁸. Assim, o autor retoma a importância e representatividade do Círculo de Viena, nomeando autores como Schlick, Carnap e Dubislav paralelamente a Bertrand Russel – indicando a ciência do autor tanto acerca dos debates sobre filosofia da ciência de sua época quanto da filosofia da linguagem que lhe fundamentava. Dessa maneira, a questão da atualidade da filosofia se impõe de uma dupla maneira: internamente é estabelecida por seu destino histórico, i.e., o diagnóstico histórico de que, face a suas clássicas questões, a filosofia se obriga a examinar sua legitimidade dado o caráter antinômico de seus resultados no presente, especialmente a pretensão de totalidade filosófica ante a condição histórica das ciências particulares; externamente, o impacto maior da ascensão da legitimidade da ciência em toda a Europa e, nesse momento, internamente à academia alemã, o põe frente à mutação sofrida pela filosofia no que concerne à assimilação de tarefas que, secundárias em princípio, definiriam todo o escopo dessa nova imagem de filosofia. Dessa maneira, o estabelecimento da questão da atualidade da filosofia reflete, fundamentalmente, sua liquidação no moderno processo de especialização das ciências, uma liquidação séria, conforme assinala Adorno²⁰⁹, capitaneada pelo Círculo de Viena que, em linhas gerais, postulava o seguinte:

O Empirismo Lógico sustentava a inteligibilidade do mundo. A realidade poderia ser observada de modo neutro, bastando, para isso, voltar-se para ela. E, para que esta realidade inteligível, entretanto oculta, fosse apreendida com fidelidade, era necessário um absoluto rigor na linguagem que a exprime, pois, para os Empiristas

²⁰⁷ Conforme publicação das obras completas.

²⁰⁸ PENSKEY, 1997, p. 03.

²⁰⁹ AF, p. 439.

lógicos, o erro estaria na linguagem que exprime defeituosamente, e não na ordem das coisas. A exigência desse rigor transformaria a análise da linguagem em uma atividade terapêutica.

Uma vez depuradas as imperfeições da linguagem, procederíamos do seguinte modo: a partir de diversos fatos particulares, chegaríamos, através de um procedimento indutivo, aos conceitos universais com os quais criamos as teorias; por exemplo, depois de constatarmos diversas vezes, através da experiência (constatação de um fato particular), que a água ferve a 100 graus centígrados a nível do mar, etc. indutivamente concluiríamos (devido à regularidade dos fatos) que sempre, nas mesmas condições, a água ferveria a 100 graus centígrados (conceito universal expresso pela linguagem-teoria). Para o Empirismo Lógico, a ciência seria uma soma de enunciados desse tipo.²¹⁰

A referência a essa seriedade não é casual: o autor menciona uma variação de diagnóstico das próprias ciências lógicas e matemáticas que teriam, em outros tempos, se mantido submissas ao aparato conceitual das ciências humanas²¹¹; um novo diagnóstico dá conta de que, nesse momento, foram capazes de modificar esse estado de coisas mediante procedimento interno à filosofia e demonstrado claramente pelo Empirismo Lógico que, em grande parte, se aproveitou dos resultados da virada linguística da filosofia, com especial referência a Russell e Wittgenstein²¹². Os méritos desse diagnóstico, enfim, se encerram exatamente na mesma questão levantada logo ao início de AF: a incapacidade da filosofia em realizar a famigerada ponte entre razão e realidade uma vez que o discurso filosófico se mostra, a essa altura, estéril, incapaz de demonstrar a inteligibilidade necessária na comunicação de seus conteúdos, algo que o giro linguístico da filosofia e sua respectiva crítica da linguagem permitiu realizar. Em outros termos: o propósito do Empirismo Lógico em sua celebrada teoria do verificacionismo – a tradução de enunciados significativos em sentenças protocolares que tornaria possível a necessária verificação empírico-lógica – constituiu resposta própria aos problemas clássicos da metafísica em termos da elaboração de um discurso filosófico à altura da diversidade dos dados da experiência o que, ao fim e ao cabo, lhe garantiria a legitimidade necessária e as vestes da verdade.

Dessa maneira, o parágrafo que se inicia retomando as grandes questões clássicas da filosofia, se encerra melancolicamente no diagnóstico do resto legado por essa equação: “a filosofia torna-se apenas uma instância de ordenação e controle das ciências particulares, sem poder acrescentar a partir de si mesma nada essencial aos resultados das ciências particulares”²¹³, sendo cerceadas todas suas pretensões de enunciar algo para além desse discurso inteligível que

²¹⁰ CONDÉ, 1995.

²¹¹ AF, p. 439-440.

²¹² CONDÉ, 1995.

²¹³ AF, p. 440.

receia constantemente seu afastamento dos fatos, dados como elemento de segurança na realização da ciência. O resultado para a filosofia seria algo na ordem da apresentação da ciência, tornando-se, portanto, mera ornamentação dos protocolos científicos e organização linguística de seus resultados. Vale ressaltar, de qualquer maneira, que esta questão fora levantada a respeito dos dilemas e contradições concernentes à tradição poética e sua forma reacionária face à ascensão desse espírito positivista europeu em sua chegada à Alemanha. Além disso, deve ser considerado sintomático para uma avaliação do diagnóstico histórico de Adorno o fato do autor levantar essas questões não apenas em AF, como também em TLF, em cujas teses 1 e 4 ficam nítidos os diagnósticos do autor a respeito das exigências positivistas acerca da linguagem como base para a sustentação de seu próprio modelo de escrita filosófica:

Por um lado, o problema do sentido da própria “realidade dada”, a categoria fundamental de todo empirismo, segundo a qual a questão pelo correspondente sujeito sempre subsiste e só pode ser respondida de um ponto de vista histórico-filosófico, pois o sujeito da realidade dada não é anistoricamente idêntico e transcendental, mas sim adquire na história uma forma cambiante e compreensível historicamente. Esse problema não é colocado de forma alguma no âmbito do empiriocriticismo, mesmo do mais moderno, pois, na verdade, este último acolheu de forma ingênua o ponto de partida kantiano.²¹⁴

A distinção entre forma e conteúdo da linguagem filosófica não é uma disjunção anistórica e eterna. Ela pertence especificamente ao pensamento idealista: corresponde à distinção idealista entre forma e conteúdo do conhecimento. Baseia-se na noção de que os conceitos, e com eles as palavras, seriam abreviaturas de uma pluralidade de características cuja unidade seria meramente constituída pela consciência. Se ao múltiplo imprime-se subjetivamente sua unidade como forma, então esta é necessariamente pensada como separável do conteúdo. No âmbito das coisas, essa separabilidade é negada, uma vez que elas próprias só podem ser produtos da subjetividade. No plano da linguagem, não se pode disfarçá-la. Que as coisas possam receber quaisquer nomes é sinal de toda coisificação pela consciência idealista: perante a linguagem, a pretensa objetividade da constituição espiritual das coisas permanece formal e não é capaz de determinar a estrutura linguística [*Sprachgestalt*].²¹⁵

A exigência de “inteligibilidade” da linguagem filosófica, sua comunicabilidade social é idealista, advém do caráter significativo da linguagem; estabelece que a linguagem possa abstrair-se do objeto, motivo pelo qual o mesmo objeto possa ser dado adequadamente, de diversas maneiras.²¹⁶

No que concerne ao “problema do sentido do dado”, é preciso sublinhar sua condição de categoria fundamental do Empirismo Lógico, pedra de toque da teoria do verificacionismo em geral, o que o coloca como aquele dado irreduzível e imediato da realidade, residente numa esfera absolutamente objetiva ao qual se pode remeter como condicionante da segurança da verdade. Tal categoria é suportada pela suposição positivista de que “suas metodologias

²¹⁴ AF, p. 441.

²¹⁵ TLF, p. 205.

²¹⁶ TLF, p. 206.

capturam com precisão a natureza das coisas”²¹⁷, o que ele entende exatamente como dado verificável e referência última contra os excessos metafísicos. Trata-se, portanto, de uma linguagem depurada de seus subjetivismos e perspectivas, tornando possível o estabelecimento de uma ciência plenamente objetiva e inteligível, considerando como critério de inteligibilidade sua máxima adequação a esse universo verificável que nada mais é que a experiência imediata do mundo tal como aparece na estrutura desse dado irreduzível. Nessas condições, uma epistemologia confiável seria erigida na constituição de dois polos simples: o dado como dimensão objetiva, a linguagem protocolar como dimensão subjetiva, para sempre reconhecida enquanto sua capacidade em espelhar a objetividade.

Evidente, no entanto, que esse modelo epistemológico descarta de elementos nevrálgicos para uma filosofia materialista: num primeiro nível, o esvaziamento da historicidade em ambos os polos; num segundo, mais sofisticado e com pressupostos filosóficos importantes, seu equívoco epistêmico. No primeiro salta aos olhos que o projeto pressupõe um expurgo de elementos históricos tanto no que concerne à realidade quanto à linguagem filosófica que se pretende neutra face aos fatos; ora, tal linguagem neutra é, necessariamente, resultante de um hercúleo esforço histórico de elisão de aspectos subjetivos, configurando-se numa segunda natureza – em conformidade ao que o mesmo Adorno irá desenvolver em IHN, o que também se aplica à própria realidade, de modo algum imediata, mas resultante também das mediações históricas que se interpuseram e se naturalizaram. Dessa maneira, não se pode descurar do evidente enraizamento do Empirismo Lógico num projeto filosófico moderno de ciência cujo marco teria sido exatamente o crepúsculo dos ídolos responsável por pretensamente depurar tanto a linguagem quanto o real de seus traços históricos, subjetivos, quando, ao contrário, teria sido responsável por um amplo processo de reificação histórica. Aqui se pode remeter ao segundo nível do problema: inversamente ao que se pretendeu, portanto, não se tratou exatamente de um discurso filosófico-científico capaz de lidar com a imediatez do dado; considerando o caráter histórico e hipostasiado do dado, sua condição reificada, tanto a linguagem quanto o dado já estariam, antes de mais nada, preparados; nessas condições, sua pretensão – legítima, afinal de contas – de questionar os excessos metafísicos de uma tradição idealista da filosofia, resulta num “lançar fora o bebê e a água do banho”: pretendendo a elisão da subjetividade na negação da metafísica, promove-se uma elisão também do objetivo à medida em que é neutralizada a dimensão histórico-material de constituição do objeto, o que, ao fim e ao cabo, remonta à famigerada dinâmica idealista de uma subjetividade constituinte, agora residindo no modo

²¹⁷ O’CONNOR, 2004, p. 07.

como a aparência imediata do dado – constituída na história da subjetividade – se apresenta ao sujeito do conhecimento. Se o positivismo tem seus limites definidos pela recusa do histórico no dado imediato, seu potencial se restringe em demasia à reprodução do existente, o que conduz à afirmação da “carência do positivismo lógico de qualquer habilidade para questionar os resultados das ciências particulares”²¹⁸. Nesse aspecto é, portanto, forçoso salientar aquilo que se segue em TLF, ao considerar a epistemologia kantiana: na crítica de Adorno sua pretensão de separabilidade entre palavra e coisa, entre conceito e conceituado, é traída na citada epistemologia por sua arbitrariedade; em outras palavras, “se os objetos apreendidos na doutrina kantiana são, em última instância, tomados como produtos da atividade da consciência, então, a diferença ou ‘separabilidade’ entre forma e conteúdo se dissolvem”²¹⁹. A inteligibilidade da linguagem filosófico-científica pretendida pelo positivismo em geral e pelo Empirismo Lógico em particular não teria no dado seu critério legítimo, mas a própria linguagem, incompreendida em sua condição reificada, estabeleceria sua condição de força de dominação. Para Palamarek²²⁰, tal condição se deve em grande medida à superestimação do momento subjetivo tanto no idealismo quanto na filosofia de Heidegger, o que pode ser verificado pela maior participação dos mesmos em TLF.

3.1.3.2 *Da fenomenologia a Heidegger*

Dentre os grandes autores trabalhados por Adorno ao longo de sua produção, certamente Husserl e Heidegger tiveram atenção generosa²²¹. No que diz respeito aos textos aqui trabalhados, a questão não é muito diferente, de modo a ressaltar uma maior presença de Heidegger sem descurar de uma consideração mais generalista da fenomenologia que retira Husserl da posição central do debate.

²¹⁸ O’CONNOR, 2004, p. 7.

²¹⁹ PALAMAREK, 2007, p. 46.

²²⁰ 2007, p. 46.

²²¹ “Mas curiosamente não é Kant e Hegel aqueles que, em termos de número de páginas escritas, tiveram maior atenção de Adorno. Esta lisonja (eu digo sem ironia) vai para, de fato, os filósofos do século vinte Edmund Husserl e Martin Heidegger” (O’CONNOR, 2004, p. 127).

No que diz respeito a sua leitura da fenomenologia, são de maior importância os comentários de Adorno em AF²²² e IHN²²³, textos nos quais o autor expõe aquele que seria o ponto de partida desse projeto no interior de uma compreensão crítica da história da filosofia e, em particular, da ontologia. No intuito de se inscrever enquanto crítica imanente, o autor procura analisar aqueles que seriam os objetivos clássicos do projeto em questão e identificar seus principais obstáculos, responsáveis, portanto, por sua não-realização, reforçando o diagnóstico da situação da filosofia no presente. Nesse sentido, o projeto fenomenológico em geral é avaliado segundo sua pretensão em superar a posição subjetivista da filosofia²²⁴, posição essa atribuída de maneiras diferentes à história da filosofia em razão dos variados pensadores dessa corrente.

Enquanto projeto, a fenomenologia seria definida por sua busca por aquilo que fora restringido pela sobreposição idealista da subjetividade, o que implica uma retomada do lema fenomenológico do *voltar às coisas mesmas*. Ao mesmo tempo, é preciso retomar a ideia de que a pretensão de uma região trans-subjetiva continua condicionada à operacionalidade da *ratio autonome*, o que significa que o primado subjetivo continua imperando enquanto princípio que engendra a realidade a partir de si mesmo. Em linhas gerais, permanece aquele que seria o projeto tradicional da filosofia desde seus primórdios: uma tentativa de alcançar a natureza mesma das coisas sem que tal tentativa altere, na falta de termo mais adequado, sua natureza mais própria. Isso significa que tal situação da filosofia, embora contemporânea, se mantém no dilema estabelecido desde o nascedouro da filosofia: entre a admissão do inefável da realidade e seu domínio completo pela via de uma racionalidade preocupada tão-somente com sua própria coerência interna.

No que concerne à tematização da filosofia de Heidegger, herdeiro direto desse programa da fenomenologia, é importante constar o debate de algumas frentes: i) em AF, Adorno se ocupa em inscrever o pensamento do autor nos grandes debates da época, de modo que apareça como filósofo central no diagnóstico desse processo de liquidação da filosofia; ii) em IHN, ataca o núcleo de sua ontologia fundamental, lidando especialmente com aquilo que denomina ontologização da história; iii) em TLF mantém um diálogo com as premissas históricas no desdobramento das questões a respeito da linguagem filosófica, em que pese sua abordagem na tese 6.

²²² p. 432-436.

²²³ p. 459-463.

²²⁴ AF, p. 434; IHN, p. 459.

Se a pretensão de Adorno em AF é analisar os modelos filosóficos no que concerne às relações entre razão e realidade em que pese suas pretensões à totalidade, então com relação ao pensamento heideggeriano não seria diferente. Nesse caso, a crítica do autor assevera, conforme indica O'Connor²²⁵, que o projeto ontológico heideggeriano procura “reduzir a realidade às atividades constituintes de sentido do *Dasein*, ou, na verdade, de nós mesmos”, o que, na prática, continuaria a manter seu projeto amarrado em pretensões totalizantes e que seriam realizadas, novamente, a partir da esfera subjetiva²²⁶. Dessa maneira, a antinomia razão-realidade seria resolvida de maneira neo-idealista através da redução da realidade às categorias onto-lógicas²²⁷.

A questão é melhor avaliada, contudo, em IHN, texto no qual o projeto heideggeriano é visto como tentativa de solucionar um impasse interno às tentativas fenomenológicas em sua respectiva pretensão de uma região trans-subjetiva e conhecido como ontologia fundamental. Nele, Adorno retoma a habitual antítese entre história e ser, posição essa tematizada na questão do historicismo para a qual elaborou sua conferência e acerca da qual inúmeros autores já haviam se pronunciado, como o caso de Heidegger. A posição desse último, central para o debate adorniano, concernia exatamente à discussão entre as posições ontológica e historicista, cuja resposta estaria na concepção de uma estrutura fundamental do *Dasein* na historicidade. O conceito de historicidade desenvolvido no âmbito da ontologia fundamental “remete ao acontecer mesmo da história, ao processo de gestação histórica ao qual está submetida qualquer parcela da existência humana. Nesse sentido, ser histórico significa estar constituído pelas diferentes estruturas de sentido que determinam nossa estrutura temporal”²²⁸. É exatamente essa estrutura aquela responsável por abolir a antítese entre história e ser, tendendo para uma afirmação estrutural da realidade histórica à maneira ontológica, donde se segue a afirmação adorniana a esse respeito: “pois a questão segundo a ontologia, como é posta hoje, é tão somente o que entendo por natureza”²²⁹.

É nesse sentido que se pode entender os motivos críticos de Adorno, motivos estes organizados em duas frentes: i) a permanência da pretensão de totalidade que caracteriza as determinações gerais do projeto; ii) a preeminência da possibilidade sobre a realidade. Ao ontologizar a história como solução para a antítese entre ontologia e história, Heidegger teria tomado a historicidade

²²⁵ 2004, p. 5.

²²⁶ AF, p. 437-438.

²²⁷ O'CONNOR, 2004, p. 6.

²²⁸ ESCUDERO, 2009, p. 100.

²²⁹ IHN, p. 458.

como essência ontológica da existência, de modo que esse tipo de leitura tenderia a uma justificação ideológica do estado de coisas existentes²³⁰ e um forte impedimento a qualquer perspectiva de crítica social oriunda da teoria. A causa reside no fato de que o projeto dessa ontologia fundamental ainda se encontraria ancorada em *determinações gerais*²³¹: a categoria de historicidade não seria capaz de dar conta da multiplicidade do vivente, de modo que “a facticidade que não se insere no próprio projeto ontológico reduz-se a uma categoria, a da contingência, da causalidade, e na medida em que esta é acolhida no projeto como determinação do histórico”²³². Nesse caso, é ilusória a solução heideggeriana, mantendo-se, subterraneamente, dilemas semelhantes ao idealismo: “Heidegger não supera o problema do relativismo, mas simplesmente organiza diversas táticas para obscurecer uma inabilidade para interpretar o empírico em toda sua multiplicidade”²³³. Na verdade, seu projeto mantém uma pretensão totalizante tal como projetos anteriores no sentido de que suas categorias ontológicas, dentre as quais a historicidade teria papel de proeminência, deveriam ser capazes de categorizar a realidade histórica como um todo. Seu segundo ponto crítico, a maior importância concedida à possibilidade frente à realidade está articulada ao problema do empírico no âmbito da ontologia fundamental que, por sua vez, retoma o problema da epistemologia crítica kantiana, a saber, a contradição entre a estrutura categorial subjetiva e a multiplicidade do empírico²³⁴. Nesse caso, se mantém de maneira implícita a questão da totalidade: o empírico é submetido à lógica da abstração segundo a exigência de se pensar o ser em sua totalidade, donde deriva a posição legada ao contingente e acidental da história.

A superioridade da categoria sobre seus elementos explica a abstração da interpretação neo-ontológica e a direção de sua linguagem, que equivale à asserção da identidade de sujeito e objeto. Esta forma tautológica proíbe a ontologia de ser capaz de “interpretar a si mesma como o que é: nomeadamente, um produto da e internamente relacionada à ratio idealista”.²³⁵

Enfim, para avançar às críticas de TLF acerca do problema da linguagem na ontologia fundamental é necessário reconsiderar a menção de IHN: a posição da neo-ontologia não é nada mais que aquilo que Adorno compreende por natureza. Ora, a ontologia fundamental de Heidegger, apesar de toda sua insistência sobre a ideia de historicidade procura, na verdade, expurgar todos os traços de história de seu próprio projeto ao submetê-lo ao princípio categorial

²³⁰ BUCK-MORSS, 1981, p. 122-123.

²³¹ IHN, p. 463.

²³² IHN, p. 464.

²³³ HULLOT-KENTOR, 2006, p. 243.

²³⁴ IHN, p. 466-467.

²³⁵ HULLOT-KENTOR, 2006, p.

de sua analítica do *Dasein*. E é exatamente essa pretensão de elisão de traços históricos que deve ser avaliada em termos de sua perspectiva linguística, conforme apresentado por Adorno na tese 6:

Contra isto: um procedimento que examina a problemática histórica das palavras, porquanto aspire a evita-la, na medida em que procura constituir uma nova linguagem da filosofia a partir dos entes particulares é igualmente inadmissível. A linguagem de Heidegger foge da história, sem, na verdade, escapar a ela. Os lugares que a sua terminologia ocupa são, todos eles, sítios da terminologia filosófico-teológica tradicional, que tremeluz e pré-forma as palavras, antes que surjam. Enquanto isso, a linguagem manifesta de Heidegger falha – em relação dialética com a linguagem tradicional da filosofia – em expor completamente a desintegração da linguagem filosófica. A linguagem livremente posta levanta a pretensão de uma liberdade do filósofo da coerção da história, que já é refutada de modo imanente, em Heidegger, por força da intelecção sobre a necessidade de comportar-se de modo crítico para com essa linguagem, uma vez que sua problemática real só tem fundamento na história.²³⁶

Antes de mais nada, é preciso considerar que essa tese se encontra dentro daquilo que poderíamos chamar de dialética entre inteligibilidade e comunicabilidade. No âmbito daquilo que denominamos *mudança da cena espiritual germânica*, recai sobre a filosofia a exigência de que seu discurso seja inteligível, que possa ser comunicável tendo em vista o imperativo de clareza e evidência no âmbito da apresentação da ciência em seu papel social. Salta aos olhos aqui que nem Adorno se submete a esse critério e tampouco está a acusar Heidegger disso, o que dá a entender que ambos se voltam, em seus respectivos programas à tematização desse problema no que concerne ao discurso da filosofia. Em todo caso, enquanto o caminho teórico de Heidegger passa pelo estabelecimento de um novo vocabulário filosófico, o caminho de Adorno tende ao materialismo benjaminiano:

Ao contrário de Heidegger, que sentia que uma reorientação radical da filosofia permitia, inclusive necessitava, de um novo vocabulário filosófico, Benjamin argumentava que a “introdução de novos termos” era um procedimento “duvidoso”; ao contrário, a velha linguagem devia ser “renovada”. Que a filosofia não podia “começar do ponto de partida” era [...] um ponto cardeal da conferência inaugural de Adorno.²³⁷

No que concerne à crítica de Adorno à opção heideggeriana, deve-se considerar os limites dessa exigência: em primeiro lugar, uma linguagem completamente nova é incapaz não apenas de comunicar – dada sua completa carência de inteligibilidade – como de fornecer face ao real qualquer mecanismo emancipatório. O que Adorno está a identificar e criticar é a pretensão de exorcizar o elemento histórico na filosofia. Em que pese as críticas anteriores – a neutralização do histórico em sua submissão à estruturação ontológica – a própria linguagem filosófica já não

²³⁶ TLF, p. 206-207.

²³⁷ BUCK-MORSS, 1981, p. 199

dispõe do solo seguro da realidade histórica que lhe possa fornecer critério de inteligibilidade suficiente. Se é, pois, razoável que se acuse Heidegger de permanecer sob o mesmo ponto de partida do idealismo – a *ratio autonome* –, então pode-se também afirmar que ele é afetado pela mesma epistemologia kantiana questionada ao início de TLF: as coisas, tidas enquanto alvos da filosofia, já são prefiguradas ao pensamento pela força da história, mediadas, portanto, por esse devir histórico. Desconsiderar esse fato e produzir uma linguagem descolada da história compartilha da mesma pretensão histórica da filosofia de depurar o real da subjetividade sedimentada e naturalizada, tomando as coisas por seu caráter hipostático e desconsiderando um recorte de objetos absolutamente significativo que é a própria formação histórica. Portanto, ainda que Heidegger reconheça a coerção histórica que reside não apenas no modo como as coisas se nos aparecem como também na maneira como são arquitetadas pela força dominante da linguagem disponível, sua pretensão de um salto para fora desse domínio não é capaz de superar esse estado de coisas, pois que lhe falta a condição para uma necessária comunicação que, ainda que não se estabeleça segundo o princípio de troca, o deva fazer a partir da inteligibilidade das próprias coisas mediadas historicamente, ponto que sinaliza para a teoria crítica adorniana propriamente dita que e o que poderíamos denominar de seu programa filosófico de 30.

3.2 O Programa filosófico de 30: tarefa e orientação metodológica

O que se poderia denominar programa filosófico de Adorno nos textos de 30 é algo que se constrói a partir de um procedimento de demarcação que se insinua em AF e resulta na proposição de uma filosofia interpretativa, lastreável também em IHN e TLF. Com efeito, a sempre renovada questão sobre a atualidade da filosofia se estabelece num cenário crítico em que ela precisa demarcar uma vez mais sua posição – teria havido algum momento em que seu florescimento não tenha se dado exatamente em condições críticas como essa? –, o que leva a um enfrentamento daquilo que toma para si a autoridade sobre a realidade. Conforme o próprio autor observa em AF, a questão filosófica acerca da atualidade da filosofia não pode ser simplesmente respondida a não ser pela observação mesma de sua história, i.e., através de uma crítica imanente do entrelaçamento entre perguntas e respostas²³⁸ que definiriam sua tradição e,

²³⁸ AF, p. 439.

consequentemente, o alcance de determinados efeitos no que concerne, especialmente, às articulações entre razão e realidade e suas variadas formas antinômicas. Essa condição da filosofia no exame de sua atualidade obriga o autor a se deter sobre a tradição que tanto remonta ao idealismo alemão quanto a sua herança e seus desdobramentos em outras escolas, o que se pode observar de uma dupla maneira: i) na configuração de um solo histórico tão determinado por tal tradição quanto responsável indireto pela elucidação de suas consequências práticas (mandarinato e sua defesa da *Weltanschauung* oitocentista contra o positivismo), haja vista a situação alemã no século XIX e sua cultura moribunda nas primeiras décadas do XX; ii) na cristalização da própria tradição filosófica dos grandes temas ou questões cardeais na continuidade de suas respectivas presenças nos modelos filosóficos do novecentos. Em outras palavras: a filosofia possui uma história, as questões mais atuais alimentam-se da sedimentação e cristalização de questões outrora postuladas e seus respectivos encaminhamentos, na forma de suas resoluções ou antinomias. A postulação da atualidade da filosofia, no marco da teoria crítica, inclui necessariamente o elemento dessa crítica imanente da própria filosofia, maneira pela qual deverá encaminhar seu processo de reconciliação com a história de seus problemas.

Ora, essa crítica imanente da filosofia no que concerne a sua própria história não se encerra nas indicações críticas feitas anteriormente; conforme já se assinalou especialmente no início do capítulo, uma cena social e acadêmica circunscreve e determina o debate intelectual do período, donde se depreende a própria impossibilidade de considerar a atualidade da filosofia prescindindo de um acerto de contas do próprio autor face a essa *mudança na cena espiritual*. Dessa maneira, se existe uma séria ameaça positivista sobre as humanidades em geral e sobre a filosofia em particular, poderíamos inscrever Adorno naquele bloco de reações mais ponderadas à mudança germânica. Suas considerações presentes especialmente em AF dão conta disso ao assinalar a importância das ciências particulares no que diz respeito à aproximação ao conteúdo material e à concreção dos problemas por meio delas²³⁹. Por outro lado, também se coloca contra uma pretensa posição de segurança filosófica à distância, meditando sobre os resultados das mesmas ciências²⁴⁰. Sua postulação de um programa interpretativo da filosofia reside, no entanto, em dois passos, um diagnóstico – e, portanto, negativo – e um propositivo:

Vejo seu [da Escola de Viena] significado menos no fato de que ela tenha realmente conseguido realizar o projeto da conversão da filosofia em ciência, e mais no fato de que ela, através da precisão com que exprime o que seja ciência na filosofia, ressalta

²³⁹ p. 441-442.

²⁴⁰ p. 442.

os contornos de tudo aquilo que, na filosofia, está submetido a outras instâncias além da lógica e das ciências particulares. A filosofia não se transformará em ciência, mas expulsará de si, sob a pressão do ataque empirista, todos os questionamentos que, sendo especificamente científicos, são próprios às ciências particulares, e obscurecem as problematizações filosóficas.²⁴¹

Na verdade, a diferença reside centralmente no fato de que cada ciência toma seus resultados, pelo menos os últimos e mais avançados, como sendo inabaláveis e autossustentados, enquanto a filosofia já concebe o primeiro resultado que encontra como signo do que lhe cabe decifrar. Em suma: a ideia da ciência é pesquisa, a da filosofia, interpretação. Nisto permanece o grande paradoxo, talvez perene: que a filosofia sempre deverá proceder de forma interpretativa almejando a verdade sem nunca possuir alguma chave de interpretação; e que não lhe são dadas mais do que indicações efêmeras e fugidias nas figuras enigmáticas do ente e em seus maravilhosos entrelaçamentos. A história da filosofia nada mais é do que a história de tais entrelaçamentos; por isso lhes são dados tão poucos “resultados”; por isso ela tem de começar sempre de novo; por isso não pode prescindir do menor fio que o tempo precedente teceu e que pode talvez preencher justamente a pauta capaz de transformar as cifras em um texto.²⁴²

Num primeiro momento, em caráter de diagnóstico, Adorno não descarta do papel desempenhado pelo Círculo de Viena na postulação do problema da atualidade da filosofia. Com efeito, também aí se pretende estabelecer aquilo que seria a sua tarefa, muito embora o faça filiado a uma compreensão de filosofia enquanto articulada à lógica e à ciência. Nesse procedimento demarcatório que julga filosófico apenas o adequado ao universo lógico-científico, retorna o problema inicial acerca da totalidade: se existe uma demarcação objetiva do campo filosófico, também há uma demarcação procedimental que reduz a filosofia àquilo que nela é capaz de lidar com as ciências e seus resultados. Em suma: a filosofia é limitada àquilo que nela é passível de verificação. Assim, se, por um lado, Adorno não está a aceitar o diagnóstico de crise das humanidades com tendência para o fechamento puro e simples da filosofia ou sua submissão às ciências particulares, por outro está a condenar um modelo de totalidade: a pretensa redução da filosofia ao princípio da verificabilidade rearticula as relações entre razão e realidade; logo, uma razão reduzida demarca na realidade aquilo que lhe é adequado, resultando numa também reduzida realidade. Logo, uma totalidade objetiva que resulta num sufocamento das tradicionais pretensões emancipatórias da razão, conduzindo a uma mera reprodução do existente. Importante, no entanto, que se reafirme: a ênfase do Círculo de Viena é sobre aspectos lógico-científicos, conduzindo a um tipo reduzido de filosofia e de seu papel. Logo, há evidentemente algo na filosofia que escapa a esse modelo e que, não sendo de direito do universo das ciências particulares, deverá continuar sendo tematizado pela filosofia. Não se discute, portanto, a legitimidade daquilo que se manifesta como objeto do

²⁴¹ p. 441-442.

²⁴² p. 442-443.

empirio-criticismo; em todo caso, condena-se a submissão da filosofia a esse projeto por exibir, como consequência, prejuízo das relações entre razão e realidade em função de uma totalidade que, assim desenvolvida, tenderia ao sufocamento de suas pretensões emancipatórias.

Por sua vez, sua proposta de um programa de filosofia interpretativa se estabelece exatamente nos limites postos anteriormente. Se a ciência tem por referência a pesquisa, ela restringe o que se pode realizar e dizer exatamente nos limites procedimentais que lhe caracterizam. A filosofia, por sua vez, ao mesmo tempo que se mantém firme em sua pretensão de verdade, já não dispõe de uma chave segura porque o faz sob a recusa do signo da totalidade. Dessa maneira, ela precisa ao mesmo tempo reconsiderar a história da filosofia como a história das pretensões totalizantes realizadas nos grandes edifícios metafísicos e desrealizadas por seus fracassos; o que interessa não é exatamente indicar o fracasso e se colocar como alternativa, mas compreender a parte de suas pretensões realizadas e as razões de seus fracassos como movimento que entrelaça e entrega historicamente o que poderíamos chamar de totalidades: a um só tempo, uma aparência de realização que em seu bojo sufocou tanto quanto possível o próprio exercício racional que lhe dera origem na hipóstase de seus resultados. A história da filosofia é a história desses entrelaçamentos a partir dos quais aparências históricas se formaram – conforme IHN, segunda natureza.

Novamente, o fato da totalidade: a negação de sua pretensão como a grande pretensão filosófica não faz Adorno negar sua importância histórica. Nesse sentido, a totalidade conforma-se como resultado do último entrelaçamento elevado à forma do pensamento, uma aparência cuja estrutura é responsável por formalizar a experiência tornada possível, a um só tempo positiva e negativa: ela torna experiências possíveis, ela impede que outras possam surgir; comporta-se ao mesmo tempo como elemento emancipatório e como força de dominação. São essas condições que tornam a história fundamental: num procedimento em muito próximo à história a contrapelo de Benjamin, trata-se de investigar cada traço mais fugaz em vista de compreender a maneira como chegamos até esse momento, como esse presente é debitário da convergência e/ou divergência entre variados traços e ruínas mediante procedimento justificatório cuja força os constringe a uma imagem racionalmente adequada; e, na interpretação destes, fugir à inescapável sedução da narrativa oficial, canônica que, colhendo, articulando e cristalizando a massa bruta dos fenômenos históricos, nos conduz uma vez mais à convergência da totalidade.

O que se estabelece a partir dessa exigência de interpretação é seu programa materialista: refratário às perspectivas totalizantes, se opõe à busca pelo sentido²⁴³ de uma realidade total que sobrepor-se-ia a uma realidade fragmentária e assim preencheria suas lacunas. Ao contrário, enquanto filosofia fiel ao problema da verdade, reconhece o momento de verdade da aparência histórica enquanto definidora de um conjunto determinado de experiências e sua falsidade, conquanto sejam debitárias de um processo que nega a mesma realidade ao preenche-la de significado. Um programa materialista digno do nome reconhece exatamente esse movimento como constitutivo da filosofia em sua história: ao contrário das perspectivas históricas cujas pretensões resultariam no encobrimento da realidade via submissão da mesma ao universo do inteligível²⁴⁴ pelo qual acreditariam alcançar uma chave segura para a interpretação do mundo fenomênico, esse materialismo visa a uma reconciliação com a mesma realidade, o que não se poderia produzir segundo a prática simbólica que tipificou a tradição, especialmente em sua vertente idealista. Nesse caso, uma vez mais, a recusa à totalidade se faz como crítica a um movimento de interpretação que visa alcançar um sentido último ou uma chave segura que, em última instância, reconheceria cada ponto do real como momento de realização racional; ao contrário, enfim, a tomada de posição materialista evoca um comportamento diferenciado face ao real, de modo que esse programa irá elaborar diversas estratégias para tornar possível a emancipação do real de seu histórico constrangimento à razão. A possibilidade emancipatória se estabelece, no âmbito desse programa de 30, através de duas expressões nucleares: a verdade inintencional e a crítica imanente.

Adorno afirma claramente em AF que “não é tarefa da filosofia investigar intenções da realidade ocultas e manifestas, mas sim interpretar a realidade não intencional”²⁴⁵. Difícil não pensar aqui em Husserl e na evidente posição crítica em relação à fenomenologia. No entanto, um conjunto de considerações críticas não apenas em relação a ele como à tradição filosófica aí aparecem e, novamente, uma gama de contribuições oriundas das teorias de Lukács e Benjamin. E, nesse sentido, é preciso pensar o que seja essa realidade inintencional apesar de AF, uma vez que não é nesta conferência que reside o núcleo teórico mais substancial acerca do problema, mas, um ano depois, quando de seu pronunciamento sobre o problema do historicismo. Com efeito, em IHN o autor desenvolve de maneira mais densa e pormenorizada o problema da verdade – ou realidade – inintencional referindo à dimensão histórica do

²⁴³ AF, p. 443.

²⁴⁴ AF, p. 443.

²⁴⁵ AF, p. 444.

problema ao mesmo tempo que articula sua oposição teórica seja à ontologia fundamental, seja ao positivismo científico, donde, inversamente, rearticulária a filosofia em vista do sentido de sua atualidade.

Antes, porém, é preciso lançar luzes sobre os limites dessa análise. Conquanto o autor faça aí consideráveis críticas ao idealismo e, em especial, ao projeto heideggeriano de uma ontologia fundamental na qual se ontologizaria a história, o materialismo postulado por Adorno estabelece como seu objeto uma realidade que ele mesmo diz ser inintencional; ele precisa ser capaz de demonstrar ao mesmo tempo, portanto, que isso não significa amarrar a análise da realidade histórica a estruturas gerais e, portanto, cair no mesmo problema anteriormente criticado. Ademais, a ideia de que a realidade seja inintencional, à medida que implica um esforço de explicação imanente, pode se configurar como uma postulação ontológica inicial que defina o horizonte desse materialismo. A necessidade de considerar tais riscos deve permanecer como alerta por todo o processo, uma vez que aquilo que IHN faz, à maneira benjaminiana no texto sobre o drama barroco, configura-se como um pressuposto epistemológico que, na ordem das ideias, deve ser postulado inicialmente no que concerne aos textos de 30 e, em acréscimo, como um importante operador para compreender o sentido da descontinuidade do pensamento adorniano ao longo de sua produção.

Enfim, se, tal como exposto, o autor afirma em 1931 que a tarefa da filosofia é a interpretação da realidade inintencional, essa tarefa, entendida como a radicalização do pensamento histórico-natural, toma a realidade como ruínas e fragmentos e deve, portanto, ser interpretada²⁴⁶. Em alguma medida, o problema é novamente estabelecido em diálogo com a tradição cujas pretensões em alcançar uma região trans-subjetiva, em encontrar a realidade por trás do véu fenomênico imposto pela posição subjetivista ou, em outras palavras, pela permanência de uma subjetividade constituinte teria abraçado a totalidade; com sua negação, sem a bênção do absoluto, essa realidade total se desmorona em ruínas e fragmentos. Se se trata de uma interpretação imanente cujo marco é sua recusa à posição subjetivista, o caminho que se estabelece visa a uma reconciliação: trata-se de compreender a facticidade histórica em sua própria historicidade como histórico-natural²⁴⁷.

Como o autor, então, postula esse mecanismo interpretativo da história natural? O sentido por ele atribuído parte de um importante estranhamento: como é possível afirmar o caráter natural

²⁴⁶ IHN, p. 476.

²⁴⁷ IHN, p. 477.

da história? Adorno joga aqui tanto com uma pré-compreensão da oposição entre os conceitos de natureza e história – a história humana é história do progresso e da construção humana com, apesar e/ou contra a natureza – e a natureza é o polo passivo, que permanece ou sofre a ação humana ao longo da história. Essa mesma compreensão é reafirmada logo ao início de IHN, imbuída de um inegável teor crítico em relação às leituras iluministas sobre o assunto:

Para a elucidação do conceito de natureza que pretendo dissolver, basta afirmar que se trata de um conceito que, caso eu quisesse traduzi-lo na linguagem conceitual filosófica usual, poderia ser traduzido preferencialmente pelo de mítico. Esse conceito também é totalmente vago e sua determinação exata não pode ser dada em definições prévias, mas somente por meio de análise. Ele significa o que existe desde sempre, o que sustenta a história humana como um ser imposto de forma predestinada e preexistente, manifestando-se nela como o que lhe é substancial. O que se delimita com essas expressões é o que entendo aqui por natureza. A questão que se coloca é sobre a relação dessa natureza com o que entendemos por história, de tal forma que esta significa um modo de comportamento do ser humano proveniente da tradição, caracterizado sobretudo pelo fato de nele se manifestar algo qualitativamente novo, sendo um movimento que não se desenrola em pura identidade, em pura reprodução do que sempre já existiu, mas sim no qual ocorre algo novo e que obtém seu verdadeiro caráter através do que se manifesta nele como novo.²⁴⁸

Nesse primeiro esforço de definição, Adorno obviamente pretende estabelecer o padrão de análise com o que a questão teria sido desenvolvida. A natureza aparece como o que é sempre, elemento repetitivo, aquilo que pode ser apreendido segundo leis permanentes, dimensão substancial e estática, uma espécie de fundamento ontológico, material para a realidade. De maneira oposta, a história caracterizaria exatamente a ação humana em seu devir, ação livre que se estabelece sobre ou contra a base natural, que não apenas identifica e racionaliza a natureza mediante estabelecimento discursivo de suas leis como pretende, mediante esforço racional, suplantá-las visando a consolidação maior de seu domínio. Por isso mesmo, enquanto a natureza é o lugar da permanência, do arcaico, a história se lhe opõe como lugar de aparecimento do novo.

Apesar do estabelecimento desses conceitos, a ideia de história natural configura-se como o entrelaçamento entre eles, de maneira a poder afirmar o caráter histórico da natureza e o caráter natural da história. E, para uma correta avaliação do sentido da dialética empreendida entre tais conceitos, é fundamental analisar três momentos da argumentação adorniana: i) o que essas duas concepções definidas separadamente realizam – algo que, diga-se de passagem, concerne ao posicionamento do problema da descontinuidade; ii) o uso da história para desmitificação do conceito de natureza; iii) o uso da natureza para desmitificação da história – como a história pode ser natural. Dentre estes, o que aparece de maneira mais problemática, segundo o próprio

²⁴⁸ IHN, p. 458.

autor, é este último: como é possível que esse espaço de aparecimento do novo, espaço que mais responde à supremacia humana face ao elemento natural exatamente por não se mostrar completamente determinado por leis permanentes, possa ser lido como natural, ou seja, como pode comportar o elemento mítico? Afinal de contas, se cabe à própria humanidade a produção de uma narrativa capaz de estabelecer as leis da natureza visando, dentre outras coisas, a emancipação humana de suas amarras naturais, se cabe a ela, no decurso de sua própria história, afastar-se gradativamente da barbárie na construção histórica de sua cultura, de que maneira isso poderia aparecer como reprodução segundo regras pré-determinadas, aparecer como natural? Tal estranhamento²⁴⁹ permite retomar o primeiro momento em que pese a afirmação do caráter dialético da concepção de história natural: sua afirmação, se não for dialética, se aparecer como estrutura que define toda a realidade como um princípio ontológico, implicando numa pura e simples identificação entre os conceitos, despotencializando exatamente seu veio crítico; é exatamente daí que se extrai a importância da noção de descontinuidade.

O ponto de partida aqui é que a história, como a encontramos, apresenta-se como algo completamente *descontínuo*, porque contém não apenas realidades e fatos díspares, mas também disparidades estruturais. (...) Ora, esta descontinuidade – cuja conversão em uma *totalidade* estrutural não me parece legítima – apresenta-se inicialmente como uma segunda descontinuidade entre a matéria mítico-arcaica, natural, da história, do passado, e o novo que emerge dialeticamente nela; novo em sentido estrito.²⁵⁰

Qual o estatuto dessa descontinuidade para a formulação do pensamento histórico-natural? Em primeiro lugar, ela permite formalizar a oposição entre o mítico-arcaico, estático, material, e o que se apresenta como novo, i.e., entre o inicialmente estabelecido como natureza e história, indicando sua filiação ao pensamento iluminista. O que tais concepções assim definidas permitem entrever? Sendo a história compreendida por via de seus vários momentos, cada um deles pode ser entendido como que atravessado por tendências históricas e naturais tal como aqui se estabeleceu: do passado se assimila um amplo, impreciso e indefinido conjunto de formas que seriam responsáveis por informar a realidade presente; tais formas, enquanto legado histórico, podem ser entendidas como esse material mítico-arcaico, que está aí desde sempre, que sustenta a história humana lhe fornecendo fundamento seguro para regular sua história e sua cultura em geral. Nele fundado, o momento presente desenrola um determinado número de variantes, articulando possibilidades e produzindo o novo. Esse “novo” não é arbitrário: ele só se estabelece por graça da existência desse material que lhe alcança sob a aparência do natural. Daqui já se pode antever o que virá: a natureza – material mítico-arcaico – é vista em sua

²⁴⁹ IHN, p. 476-477.

²⁵⁰ IHN, p. 478.

transitoriedade histórica e a história, onde mais histórica poderia ser, i.e., na dinâmica responsável pela produção do novo, recorre necessariamente ao material mítico-arcaico na forma da segunda natureza.

No que concerne, portanto, à natureza, seu vislumbre enquanto história é evidente e concerne a uma espécie de alteração de referencial. O que pretendo afirmar com isso é que parte da história da filosofia, afetada que foi pela pretensão da totalidade, o pretendeu via anulação da dimensão histórica, transitória da realidade. Exatamente por isso, o paradigma da palavra, da representação, do simbólico exerceu força preponderante sobre parte significativa dos projetos metafísicos. Nesse sentido, deve-se afirmar a importância da emergência do mundo histórico para a filosofia, alterando, portanto, um certo ponto arquimediano que por muito tempo permaneceu como pedra de toque para o pensamento filosófico. Sem uma subjetividade constituinte, sem um fundamento seguro para a reflexão, Adorno é capaz de extrair as consequências para a filosofia: ela não lida apenas com conteúdos históricos, mas extrai da mesma história a gênese de suas formas que seriam responsáveis por determinar os limites da experiência. Assim, o autor pode afirmar que as grandes formas históricas da filosofia, das pretensões filosóficas por um fundamento legítimo e objetivo para sua própria atividade não deixavam de ser, mais profundamente, históricas, ainda que criassem estratégias sofisticadas que visassem, ao fim e ao cabo, uma elisão da própria subjetividade. O mítico-arcaico exhibe, pois, um caráter dialético importante: ele não é apenas repetitivo, mas sua repetição reproduz o artifício no instante de sua emancipação face à dimensão mítica que a ele mesmo precedia, procedimento que expressa, dentre outras coisas, o insurgir do humano contra a reprodução presente na natureza²⁵¹ – novamente, num movimento que retorna *ad infinitum*, uma natureza que nada mais é que o material mítico-arcaico que ameaça com seu poder, com seu tabu, com a força da lei natural o humano historicamente fragilizado que, mediando com essa mesma materialidade, precisa articular sua estratégia para não ser por ela consumido, naquilo que configuraria sua pretensa novidade.

Um comentário de Buck-Morss pode se mostrar pertinente para uma elucidação maior desse problema e encaminhar a discussão para o núcleo natural da história:

Desde a época de seus estudos com Alban Berg, Adorno se interessava pelas implicações técnicas do problema da história tal como estas se manifestavam no ato da reprodução musical. Se, tal como as formas literárias, as formas musicais não eram imortais, se tal como a natureza material decaíam no tempo, então a tarefa do diretor ao executar uma obra passada era a de resgatar seu significado vivente que a história

²⁵¹ IHN, p. 458.

ameaçava destruir. Neste sentido, a dimensão histórica constituía o núcleo do problema da reprodução musical. Em 1925, Adorno começou a se perguntar “se todas as obras eram interpretáveis em todos os tempos”. Argumentava que o diretor de orquestra não podia simplesmente repetir a obra tal como esta havia sido executada no momento de sua criação, já que seu significado se perderia para nós. Tampouco poderia interpretá-la como uma peça moderna, procedimento que violaria a verdade da obra, integralmente relacionada com sua história. Ao contrário, o diretor de orquestra devia mediar entre passado e presente, transformando a obra de acordo com sua própria “história interna”. Para ser fiel ao material, para extrair seu significado, paradoxalmente, devia se transformar esse material, alterando seu tempo, sua articulação e sua expressão. Uma reprodução válida não era, pois, uma cópia do original: era o resultado da mediação dialética entre o presente e o passado, o diretor de orquestra e a composição.²⁵²

Essa conhecida análise adorniana do problema musical atesta, conforme assinala a mesma comentadora, o débito da compreensão histórica do autor a sua formação musical e não tanto à filosofia²⁵³. E contribui de maneira significativa para uma maior elucidação do problema da historicidade do natural: se as formas estéticas em geral e musicais em particular podem ser entendidas como históricas e pertinentes a um determinado momento da própria história da música, isso concerne ao seu significado, a sua experiência histórica em que pese as decisões imanentes à própria arte e desenvolvidas por seus respectivos compositores. Em outras palavras: se a história é lugar do aparecimento do novo, as formas musicais – tal como as formas filosóficas – não são outra coisa que a mesma novidade de maneira atual e imanente ao seu respectivo momento histórico. Se se deve manifestar enquanto material a ser interpretado aqui, no momento presente, então isso quer dizer que um esforço dialético se impõe: entre a obra passada e o tempo presente, de modo que o diretor, enquanto intérprete, enquanto mediador, é responsável por se colocar na condição do compositor, acolhendo a história imanente da obra em questão e interpretá-la, trazendo à superfície seu teor significativo; entre o filósofo e a história da filosofia, não lançando esta última na vala comum do “clássico” que, por reverência e por tradição, nega-lhe dignidade filosófica e potencial de crítica para o presente; ao contrário, mediando dialeticamente com o passado, a história da filosofia se mostra filosófica, uma vez que, ao fim e ao cabo, esse é exatamente o sentido de sua atualidade: o pensador do presente se depara com o entrelaçamento de perguntas e respostas na aparência histórico-filosófica que se lhe manifesta, sendo responsável, na condição de mediador, por estabelecer as mais recentes pontes entre razão e realidade. Enfim, enquanto procedimento que reconhece no mítico-arcaico mais que a mera reprodução do mesmo, que reconhece nele seu caráter emancipatório enquanto

²⁵² 1981, p. 103-104.

²⁵³ BUCK-MORSS, 1981, p. 102.

seu teor de verdade, esse mesmo procedimento viabiliza a reconciliação com a realidade histórica, de suas ruínas e fragmentos de seu constrangimento racional a uma imagem reificada.

Para que se complete a compreensão dessa visada histórico-natural é necessário analisar a medida do caráter natural da história, o que significa entender como a produção do novo pode se manifestar como natural. Se a questão concerne à história como lugar de produção do novo, então a questão lida com o presente e aquilo que mais presentemente se produziu, i.e., a imagem histórica do presente. É justamente ela que é tematizada por Adorno ao indicar o elemento da aparência histórica:

(...) na verdade refiro-me à aparência no sentido de uma segunda natureza, da qual já falamos. Essa segunda natureza, na medida em que se dá como dotada de sentido, é a da aparência, e esta é historicamente produzida nela. Essa segunda natureza é aparente, porque a realidade está perdida para nós – e cremos compreendê-la de forma significativa, ao passo que ela está esvaziada –, ou porque nessa realidade que se tornou estranha inserimos intenções subjetivas como seu significado, tal como na alegoria.²⁵⁴

Qual a *natureza* dessa aparência? O que Adorno argumenta concerne, em parte, ao estabelecido por Lukács sobre a segunda natureza e, em parte, ao dito por Benjamin sobre a *facies hippocratica* da história. Não por acaso, avalia que aquilo que une as três posições – Lukács, Benjamin e a história natural que propõe – é a imagem do calvário²⁵⁵. Com efeito, a aparência histórica – realidade, totalidade, imagem histórica – se mostra como aquilo que de imediato aparece à experiência humana no presente, o que implica a consideração de três faces diferentes do processo: i) por um lado, configura-se como espaço de aparecimento do novo, o que, considerada na forma da aparência, conjuga o fato desse “novo” ser atravessado pelo arcaico. Explico: se se pode considerar a produção do novo, ele o faz de maneira dialética²⁵⁶ e não anárquica, o que significa que o aparecimento do novo se faz segundo a mediação do material do passado. Disso se segue um novo que não o é em absoluto, mas novo segundo a perspectiva dessa aparência histórica que lhe precede; ii) daí se pode falar da própria composição dessa aparência histórica: enquanto segunda natureza, deve ser vista como legado da própria história, ou seja, não como algo sólido, como fundamento ontológico, mas como transitoriedade histórica sedimentada na forma da convenção realizada como expressão dos sentidos que permeiam a própria história; iii) enquanto *facies hippocratica*, por sua vez, essa aparência moribunda chega ao presente, demonstra os efeitos do processo histórico, i.e., sua

²⁵⁴ IHN, p. 480-481.

²⁵⁵ IHN, p. 476.

²⁵⁶ IHN, p. 480.

desrealização, se mostra ao mesmo tempo como fundamento e regulador natural da experiência do presente – quando é tão histórica quanto este – e como realidade plena de um sentido dado imediatamente, o que nega o caráter de mediação total a partir do qual se estabelece. E, ainda enquanto *facies hippocratica*, é alvo da projeção dos sentidos subjetivos que, uma vez mais, rearticulam alguns dos elementos dessa aparência num amálgama entre o legado da história – essa mesma aparência – e as experiências que aí são tornadas possíveis – produção dialética do novo – num mesmo procedimento que transcorre *ad infinitum*.

Mas, onde se encontra o potencial crítico da formulação de tal procedimento? Em dois afastamentos distintos: em primeiro lugar, de um princípio ontológico natural que regule a compreensão da realidade, o que coaduna com suas críticas anteriores ao legado fenomenológico da ontologia fundamental heideggeriana; um segundo, da afirmação por vezes gratuita da história humana enquanto progresso infindável rumo ao melhor dos mundos, antecipando uma crítica mais elaborada ao longo da *Dialética do esclarecimento*. Mas, para além dessas críticas, afirma o autor no ensejo da reconciliação que aparece especialmente em suas considerações sobre o caráter mítico da história:

(...) o motivo decisivo e transcendente do mito, o da reconciliação, também é próprio da aparência. Recordo que a comoção sempre acompanha as obras de arte menores, mas não as maiores. Tenho em mente o momento da reconciliação, que sempre existe quando o mundo se apresenta de forma mais aparente; onde a promessa de reconciliação é dada de forma mais perfeita é ao mesmo tempo onde o mundo é mais fortemente isolado de todo “sentido.”²⁵⁷

A questão pode ser expressa de maneira dupla: por um lado, a aparência que se manifesta plena de sentido, onde o sentido se lhe manifesta de maneira imediata, exatamente aí ela se mostra carente pois fica evidente o caráter de sua desrealização histórica em vista da reificação do sentido; por outro, quando essa realidade manifesta seu sentido enquanto estágio histórico, enquanto transitoriedade, nesse mesmo lugar sua forma se deixa compreender em sua contingência, se descola das exigências da totalidade e se abre novamente à produção do sentido enquanto produção dialética do novo. Nesse ponto é possível compreender o sentido da teoria como práxis já defendida por Adorno em AF:

A interpretação filosófica só me parece possível dialeticamente. Se Marx reprovou aos filósofos que eles tenham apenas interpretado o mundo de diversas formas, e se lhes contrapôs que se trataria de transformá-lo, tal frase está legitimada não meramente pela práxis política, mas também pela teoria filosófica²⁵⁸

²⁵⁷ IHN, p. 482.

²⁵⁸ AF, p. 448.

De fato, se a interpretação filosófica, dialética, se faz pela radicalidade do pensamento histórico-natural, sua pretensão de reconciliação a um só tempo se expressa como recusa da totalidade e acolhimento da fragmentação e transitoriedade trazidas pela história como material cuja experiência lhe permitirá emancipar-se do instante reificado da segunda natureza: nesse momento, a reflexão teórica já se encaminhou para a transformação demandada por Marx. E, novamente à guisa de maior elucidação do problema, cabe outro comentário de Buck-Morss, trazendo o problema da música e como ele desdobra a questão da aparência histórica e de sua respectiva reconciliação:

Em certo sentido, o papel do compositor era o inverso do dito processo [da interpretação musical]. Se a reprodução da música passada requeria a mediação do presente, a criação de novas obras necessitava de uma mediação com o passado. Nenhum compositor foi mais consciente da determinação histórica do material musical que Schönberg, cuja ruptura revolucionária com a música anterior foi apenas possível por uma íntima compreensão de seu desenvolvimento histórico. E Adorno poderia ter aprendido de Schönberg que, uma vez reconhecido o momento de transitoriedade no interior da história, a relação com a tradição histórica deixa de ser uma justificação do conservadorismo cultural para transformar-se em imperativo de radicalismo cultural. Em sua *Harmonielehre*, escrita em 1911, Schönberg justificava sua ruptura com a totalidade argumentando que não existiam leis eternas que governavam a composição, como tampouco o desenvolvimento musical estava determinado por “leis naturais”. A arte se desenvolvia através das obras de arte e não de acordo a nenhum princípio transcendente, e as leis formais do passado não podiam servir de critério para as criações de presente.²⁵⁹

Aqui se pode completar o movimento dialético presente na história natural como historicização da natureza e naturalização do histórico: se a tarefa da reprodução musical, uma reprodução que deve ser, por sua vez, necessariamente interpretativa, se faz através de uma mediação com o presente, mediação essa que reside exatamente no intérprete, a composição musical, enquanto criação do novo na arte, não pode fazê-lo senão a partir de uma mediação com o passado, i.e., através de uma compreensão imanente do material musical – entenda-se aqui material tanto como conteúdo quanto forma musical - em sua respectiva historicidade para, a partir daí, estabelecer uma ruptura que dialoga exatamente com tal material nele reconhecendo sua condição reificada. Não por acaso, Adorno reconhece a consciência de Schönberg acerca da determinação histórica do material musical e toma esse modelo para a própria filosofia e para a interpretação da realidade. Em outras palavras: o modelo de crítica imanente deve concernir não numa crítica que desconsidera o material – a realidade histórica, a história da filosofia – mas partir exatamente dele a fim de que se estabeleça seu estado mais atual. Não é por acaso que o autor irá se referir de igual maneira à situação de seu tempo no que concerne ao trabalho filosófico tanto em AF quanto em TLF: “(...) uma das primeiras e mais atuais tarefas parece ser

²⁵⁹ 1981, p. 104-105.

a crítica radical do pensamento filosófico dominante”²⁶⁰; “Toda crítica filosófica é possível hoje como crítica da linguagem”²⁶¹. Considerando que a tarefa da filosofia materialista em conformidade ao modelo crítico desse período é uma tarefa crítica, então sua tarefa é nada menos que a crítica não apenas da filosofia – algo que já está em curso desde o início dos textos – mas também da forma filosófica utilizada para tanto, o que converge na questão: que tipo de linguagem é capaz de realizar nesse momento a tarefa da filosofia aí pretendida? Em outras palavras: considerando o juízo sobre o caráter histórico das formas em geral, a forma filosófica em particular não se lhe subtrai, sendo necessário justificar desde o início as opções do autor pela estrutura da linguagem filosófica capaz de corporificar o imperativo da crítica imanente.

Enfim, como já se asseverou, a forma não é alheia, estranha à filosofia; suas variadas opções ao longo da tradição são imanentes à definição do respectivo estatuto filosófico de cada momento e/ou de cada pensador. Dessa maneira, é sempre possível investigar as escolhas dos filósofos no que concerne à prática filosófica por ele elaborada. Há, portanto, certo caráter *natural* nas opções filosóficas. Em sua produção, Adorno retoma de maneira recorrente a tarefa de uma explicitação dos motivos de sua forma filosófica, o que se pode depreender de escritos importantes como *Ensaio como forma* e *Dialética Negativa*, mas também em *Paratáxis* e *Terminologia filosófica*. Contudo, a avaliação de tais motivos não pode ser feita de maneira descolada dos respectivos momentos; é exatamente por isso – histórico-naturalmente – que parte considerável dos argumentos de TLF acabam por responder aos problemas de época, dentre os quais se encontram os enfrentamentos das posições ontológica e positivista consideradas como concorrentes na elaboração de respostas face aos fenômenos históricos apresentados no primeiro capítulo dessa unidade – mandarinato e tradição poética, especialmente.

As TLF podem ser entendidas como a elaboração de uma teoria materialista de linguagem por parte de Adorno. Por meio delas são articulados os temas já recorrentes da verdade inintencional e da crítica imanente segundo uma compreensão de suas formas históricas. Composto da exposição de duas etapas dialéticas, as TLF enfrentam um dos grandes desafios da história da filosofia: ser capaz de elaborar uma forma linguística para a filosofia que seja capaz de enunciar a verdade, uma *linguagem imanente ao domínio da verdade* que, em vários projetos, foi tomada como uma linguagem da objetividade, uma que fosse capaz de depurar a linguagem de seus

²⁶⁰ AF, p. 449.

²⁶¹ TLF, p. 208.

traços subjetivos. Estabelecida a forma do pensamento histórico-natural, o projeto dessa linguagem se faz interrogando no presente o estatuto da linguagem da filosofia para realização de sua respectiva tarefa, o que implica num diagnóstico histórico seguido de crítica correspondente e visando a emancipação. Nessa estrutura se encontra implícito o fato de que, sendo forma histórica, a linguagem não escapa aos termos do pensamento histórico-natural: com efeito, a aparência que ela assume no momento presente é sedimentação da experiência histórica progressiva, no que atesta a necessidade de, no que concerne a suas condições materiais do presente, realizar a crítica imanente com vistas a não apenas emancipá-la de suas condições reificada e reificante: primeiro porque, enquanto forma histórica, encontra na própria história seu momento de transitoriedade a partir do qual emerge, realiza-se e se desrealiza finalmente; segundo, porque, enquanto mediação, é responsável por elaborar e racionalizar a experiência histórica, do passado e do presente, demarcando os limites da experiência e do pensamento. Pensá-la sob a perspectiva de seu núcleo histórico permite uma reconciliação com sua própria natureza.

E é exatamente por essa condição histórica, transitória, que a alternativa de uma linguagem completamente nova, arbitrária, que a depura de tal condição não é suficiente para resolver a questão histórico-filosófica sobre a linguagem. A realidade totalmente mediada não pode se apresentar numa espécie de “grau zero”, como uma “primeira natureza”, algo que se adequaria a esse modelo de linguagem. A postulação de uma crítica imanente necessária para tanto dialoga exatamente com o teor histórico presente na constituição material da linguagem tal como em relação à realidade em geral. Dessa maneira, a interpretação da história material da linguagem filosófica é fundamental pois aparece como critério último de escolha da palavra na sua relação face ao conteúdo de verdade daquilo que pretende enunciar: “A linguagem da filosofia é prefigurada pelo seu conteúdo coisal. O filósofo não deve expressar pensamentos fazendo escolhas; antes, ele tem de encontrar as únicas palavras que são legitimadas pelo estágio de verdade nelas”²⁶². Ora, como o citado exemplo do músico que, ao criar algo novo, precisa mediar com o material musical do passado, o filósofo também deve fazê-lo quanto à filosofia, pois isso significa que sua tarefa concerne ao enfrentamento da situação mais presente, tal como já estabelecido em AF e IHN: a história da filosofia se manifesta como a hipóstase da totalidade e a nomeação das coisas como signo de toda coisificação²⁶³. Esse ato arbitrário pressupõe uma violência silenciosa que anula a realidade na tomada da mesma por algo já prefigurado à

²⁶² TLF, p. 205.

²⁶³ TLF, p. 205.

consciência; cabe, portanto à filosofia, como crítica impiedosa e imanente de si mesma, rechaçar essa arbitrariedade engendrada por sua própria atividade. E o primeiro ato para tanto, no interior dessa dialética entre palavra e coisa, é o reconhecimento do caráter histórico da linguagem: “nas palavras a histórica irrompe, formando seu caráter de verdade; a parte da história na palavra determina infalivelmente a escolha de cada palavra, porque história e verdade encontram-se na palavra”. Nesse reconhecimento, a filosofia rompe o imperativo da hipóstase e viabiliza a reconciliação filosófica com o problema da verdade nessa articulação entre linguagem e história.

Por outro lado, uma dialética ainda mais complexa se impõe: entre comunicabilidade e inteligibilidade. A exigência de inteligibilidade, como já se indicou, é típica de uma sociedade marcada pelo desenvolvimento científico e com os traços do genérico positivismo contra o qual argumenta Adorno. Nesse sentido, trata-se de rechaçar tal exigência enquanto cooptação pela totalidade orgânica. Como bem lembra o autor, “a exigência idealista abstrata da adequação da linguagem ao objeto e à sociedade é o exato contrário da realidade linguística. (...) Sem a noção de uma sociedade fechada não há como falar de uma linguagem objetiva, e, portanto, de uma linguagem verdadeiramente inteligível”²⁶⁴. Ora, a vida material da linguagem circunscreve o processo histórico de desintegração social, de maneira que, tal como na escolha das palavras, o critério de inteligibilidade também é histórico, também reside na materialidade histórica que afeta as narrativas. E, nesse ponto, fica evidente uma referência clássica do pensamento tardio do autor que salta aos olhos em TLF: “A única inteligibilidade legítima da linguagem filosófica hoje é a da rigorosa consonância com as coisas visadas, e o fiel emprego das palavras de acordo com o estágio histórico da verdade que há nelas”²⁶⁵. Fica claro, portanto, que o autor não recusa a exigência de inteligibilidade e, conseqüentemente, de comunicabilidade; mas não aquele da pretensão positivista que, ao fim e ao cabo, é responsável por reproduzir o existente, a situação de mediação total e, portanto, incapaz de lidar com a situação das próprias coisas. O critério não dito, aquele do primado do objeto, se manifesta de maneira cristalina: ao filósofo cabe reconhecer a materialidade histórica do objeto e daí depreender o tipo de linguagem mais adequado para sua interpretação. Aqui reside o elemento histórico pelo qual se pode realizar a crítica imanente de maneira infinitamente próxima ao teor material. E, a respeito desse objeto, não se trata, é claro, da coisa-em-si kantiana, mas uma compreensão alargada de natureza já desenvolvida anteriormente: trata-se da aparência histórica, resultante de um amálgama entre

²⁶⁴ TLF, p. 206.

²⁶⁵ TLF, p. 206.

pretensões de domínio, conceitos enquanto ferramentas desse procedimento e as próprias aparências históricas, segundas naturezas que, uma vez mais, caem sob o encanto do conceito. A um só tempo, portanto, Adorno escapa tanto das pretensões de objetividade que, na modernidade científica, foram responsáveis por anular ideologicamente a dimensão subjetiva da composição do conhecimento da realidade quanto daquelas alternativas que despotencializam criticamente a filosofia ao pretenderem depurar o conhecimento de elementos históricos.

Resta, enfim, uma proposta de linguagem dialética que, uma vez mais, antecipa sua teoria da constelação que mais claramente aparece em seu pensamento tardio: a configuração conceitual:

O procedimento linguístico do filósofo, que, hoje em dia, dificilmente pode ser designado em termos abstratos, em todo caso, pode ser pensado de modo dialético. (...) Para ele, não resta outra esperança a não ser dispor as palavras ao redor da nova verdade, de modo que sua mera configuração produza a nova verdade. Esse procedimento não é para ser identificado com o propósito de “explicar” novas verdades por meio de palavras tradicionais: a linguagem configuradora terá, antes, de evitar completamente o procedimento explícito que pressupõe a dignidade intacta das palavras. Em relação às palavras tradicionais e à intenção subjetiva sem linguagem, a configuração é um terceiro. Um terceiro não por mediação. Pois não se trata, como poderia se supor, de objetivar a intenção por meio da linguagem. Antes, a linguagem configuradora significa um terceiro, enquanto unidade dialeticamente entrelaçada e explicativamente indissolúvel de conceito e coisa. A indissolubilidade explicativa de tal unidade, que foge das categorias da lógica extensional, determina hoje, de modo imperativo, a dificuldade radical de toda linguagem filosófica séria²⁶⁶.

A ênfase com que Adorno assinala o caráter dialético, mas não de mediação acerca do procedimento configurativo é decisivo: em primeiro lugar, permanecem as críticas à ontologia heideggeriana por seu teor acrítico com que lida com seu novo vocabulário e ao idealismo e, em parte, ao positivismo, sobre o imperativo da intenção subjetiva no primeiro e a ausência de problematização da linguagem no segundo. Em segundo lugar, por sua vez, sua reivindicação de um conteúdo histórico na linguagem que serve de apoio ao entrelaçamento entre linguagem e verdade de maneira não explicativa chama a atenção para a explícita tomada de posição em favor de um caráter estético em sua teoria materialista da linguagem, o que ainda pode ser corroborado pelas últimas passagens de AF, quando de sua defesa do ensaio como forma filosófica:

No que concerne ao manuseio do material conceitual pela filosofia, falo intencionalmente de agrupamento e tentativa de ordenação, de constelação e construção, pois as imagens históricas – que não constituem o sentido da existência, mas que se resolvem e dissolvem suas questões – não são meras realidades dadas por si mesmas. (...) Pode-se ver aqui uma tentativa de retomar aquela velha concepção da filosofia formulada por [Francis] Bacon e pela qual Leibniz se esforçou

²⁶⁶ TLF, p. 207.

ardorosamente durante toda a sua vida: uma concepção que o idealismo ridicularizou como extravagância: a da *ars inveniendi*, porém, é a fantasia, uma fantasia exata, que se atém estritamente ao material fornecido a ela pelas ciências, e que somente vai além dela nos menores traços de sua ordenação, os quais, porém, ela deve fornecer originariamente e por si mesma. Se for correta a ideia de interpretação filosófica que pretendi desenvolver para vocês, então ela pode ser expressa como a exigência de responder a cada momento as questões da realidade preexistente através de uma fantasia que agrupa os elementos da questão sem extrapolar o âmbito deles, e cuja exatidão torna-se controlável quando a pergunta desaparece.²⁶⁷

Na forma dessa *ars inveniendi*, a tomada de posição contra as pretensões subjetivistas clássicas da filosofia é bastante clara: por um lado, enquanto crítica imanente, manifesta claramente a necessidade de se ater ao material que as ciências particulares ou que a sociologia – conforme passagem clássica do texto²⁶⁸ – lhe fornecem, o que lhe permite lidar com eventuais acusações de subjetivismo e carência de cientificidade; por outro, enquanto a tarefa interpretativa se coloca como uma arte da invenção, como fantasia, ela se permite trilhar um número indeterminado de caminhos que não se restringem às estruturas ossificadas da própria filosofia, reorganizando o material disponível – os objetos e suas relações, os conceitos da própria filosofia (na medida em que, enquanto segunda natureza, formam a superfície histórica e compõem a cena da experiência no presente) – de maneira a propor algum tipo de interpretação sempre em vista de abrir a verdade objetiva sem que esteja submetida às tradicionais pretensões totalizantes, mas atenta às contradições manifestas na própria realidade.

Esta tomada de posição, no interior dos intensos debates ontológicos que tomam de assalto a academia alemã nesse momento, é, naturalmente, alvo de objeções. Uma objeção importante é antecipada pelo próprio Adorno, objeção essa relacionada à possibilidade de um conceito de ser humano subjacente à sua proposta que não teria sido mencionado por receio ao poder da história²⁶⁹. A maior importância dessa objeção concerne ao papel desempenhado por essa proposta, seja quanto à obra do autor, seja quanto ao marco histórico-filosófico que representa: trata-se de, face ao fracasso das formas tradicionais da filosofia, levantar a hipótese da transformação de sua forma na medida em que o não desenvolvimento dos clássicos invariantes ontológicos a que se referem seja capaz de uma mudança tal da filosofia que lhe questionem seu sentido, sua tarefa e sua definição. Ora, a natureza dessa objeção não é estranha, mas faz parte do sentido de teoria crítica esboçado justamente ao longo dessas páginas: se cabe à filosofia, antes de qualquer coisa, realizar diagnósticos do tempo presente em que pese o levantamento de suas questões, então deve-se dizer que tais aspectos – sentido, tarefa, definição

²⁶⁷ AF, p. 451-453.

²⁶⁸ AF, p. 450.

²⁶⁹ AF, p. 453.

– estarão submetidos também ao mesmo crivo. Em outras palavras: está implícito no diagnóstico de tempo que a filosofia deve realizar a necessidade de um diagnóstico de si mesma; é exatamente por isso que, se cabe a ela não fugir do material que a história lhe entrega compreendido nesse diagnóstico, cabe a ela, inicialmente, uma crítica impiedosa de si mesma, de suas condições e de sua capacidade em realizar a tarefa que a si mesmo impõe. Não é de outra maneira, portanto, que ela encaminhará à emancipação do real de sua submissão aos pressupostos tradicionais: ela precisa se emancipar, através da crítica imanente de si mesma, de sua submissão aos invariantes históricos que teimam em lhe determinar.

Enfim, essa posição, no que concerne ao modelo de 30, é extraída da condição de desintegração aí diagnosticada

Se com a ruína de toda segurança na grande filosofia o ensaio é acolhido; se ele se vincula às interpretações limitadas, circunscritas e não simbólicas do ensaio estético, então isso não me parece condenável, desde que os objetos sejam escolhidos corretamente, isto é, sejam reais. Pois o pensamento não consegue produzir ou conceituar a totalidade do real, mas consegue adentrá-lo em suas pequenas partes, desagregar em pequenas porções a massa do meramente existente.²⁷⁰

Assim, a definição da forma ensaio como resultante do modelo de 30 se encontra amarrado justamente à recusa da totalidade como forma que sufoca as pretensões de razão; ao fim e ao cabo, a tomada de posição pelo ensaísmo joga com a relação dialética entre linguagem e experiência medida pela história: seja porque a forma ensaio é ela mesma um procedimento de linguagem em caráter estético, o que significa uma estruturação linguística que abriga e dá voz à experiência presente do pensador histórico; seja ainda porque, em sua patente recusa ao simbólico, é capaz de penetrar nos pormenores da realidade refratários ao encanto dos invariantes ontológicos que os prendem a uma realidade engessada, donde derivaria exatamente a possibilidade de lidar com o âmbito da verdade inintencional, não cooptada pelas narrativas oficiais nem pelo parâmetro racional vigente, abrindo espaço, efetivamente, para uma reconciliação entre razão e realidade.

²⁷⁰ AF, p. 455.

**UNIDADE II: SEGUNDO DIAGNÓSTICO DO TEMPO: O PARADIGMA DA
DIALÉTICA DO ESCLARECIMENTO OU O QUE SIGNIFICA PENSAR
AUSCHWITZ?**

INTRODUÇÃO

O humilde lavrador de relógio e a morte sem foice ou manto (estão apenas ensaiando) entram no palco. O lavrador vira-se para a morte e reinicia a sua ladainha com a mesma entonação e o distanciamento que lhe parecem mais apropriados. Mas desta vez, para sua surpresa, o diretor não o interrompe, porque tem os olhos arregalados e está lívido enquanto o homem, antes apenas um vulto, lhe sussurra algo ao ouvido. E ao ver o homem que sussurra ao ouvido do diretor, e o olhar de sua assistente, que pela primeira vez não o interrompem, mas permanecem a encará-lo com os olhos aterrados e arregalados (a assistente com os olhos cheios de lágrimas diante da súplica que o lavrador faz à morte) enquanto escutam o que o outro lhes diz ao ouvido, curvado na poltrona ao lado, embora a entonação no palco tenha sido a mesma e devesse portanto, pela lógica, ser mais uma vez interrompida, o próprio ator interrompe a ação e por fim compreende aterrorizado e a um só tempo a sinistra coincidência da cena e do momento, o que aquele vulto veio anunciar sobre o mundo do lado de fora, com buzinas, motores e sirenes; compreende por que a mulher não apareceu e afinal o que sente o humilde lavrador em sua súplica diante da morte; compreende que por um instante encarnou de fato o lavrador, que involuntária e inconscientemente, por uma trapaça do destino, tornou-se o próprio lavrador pelo que aquele vulto veio a anunciar; compreende tudo num segundo, antes mesmo de saber dos detalhes do acidente que a matou atravessando a rua a duas quadras do teatro, diante dos olhos arregalados do diretor e da assistente, sob as gargalhadas incontidas do iluminador e do técnico no mezanino, chegando ao fim da piada.

Bernardo Carvalho. *Estão apenas ensaiando*.

Estão apenas ensaiando. Ensaiam um diálogo entre um infeliz lavrador e a morte, um diálogo cujo mérito é o pedido do primeiro pela vida de sua jovem esposa. Trata-se de um tipo de experiência que, seja no âmbito da literatura, seja no âmbito do teatro, enfrenta um dos grandes desafios postos na história da estética, ao menos desde a categoria de mimesis de Aristóteles²⁷¹: sobre o potencial da representação em realizar suas pretensões, ultrapassando seus limites inerentes em relação ao representado, e tocar a realidade. O conto de Carvalho – *Estão apenas ensaiando* – que, como tal, não se propõe nenhum tipo de resposta teórica ao problema, é capaz, no entanto, de estabelecer algumas das linhas fortes do problema, delineando seus dilemas, explorando suas fronteiras, demarcando seus paradoxos. É aqui, pois, que podemos indicar a encarnação de alguns problemas clássicos da representação na arte nas personagens envolvidas e das experiências que elas, no limite de suas condições, são capazes de comunicar: i) sobre a relação entre representação e representado, razão das disputas e discordâncias entre ator e diretor: no nível da mediação, pura e simples, atores afastados, estando eles na academia, na política, na esfera pública, disputam em relação aos méritos, aos potenciais de seus respectivos discursos em realizarem aquilo que pretendem, a saber, que a mediação avance para além de seus domínios e alcance o não-mediado; ii) sobre o entendimento sem mediações, explorado na

²⁷¹ JIMENEZ, 1999, p. 218-219

figura do ator que interpreta o lavrador, na coincidência entre representação e representado, na vivência deste *hic et nunc* da experiência; iii) sobre o momento singular dessa comunicação que, ao fim e ao cabo, costura a relação entre os personagens, algo que permitiria, enfim, uma comunicação inteligível, não necessariamente oral, e dispensaria, por sua vez, a existência de um terceiro. No hiato entre tais posições residiria, pois, a resposta a uma pergunta de difícil solução para a qual atentaram pensadores das mais variadas estirpes no século XX: afinal, o que significa pensar Auschwitz?

Constituído de um conjunto de catástrofes que inclui, dentre outras coisas, duas guerras mundiais, conflitos dos mais variados ocorrendo em diversos países ao redor do globo, regimes ditatoriais e totalitários, o século XX permanece, de maneira inapelável, marcado pelo signo maior de Auschwitz. E um signo que, diga-se de passagem, põe em suspenso de maneira indefinida o momento de sua significação. Além disso, um signo que, desde sua ocorrência histórica, deixa como legado uma imagem que, de tempos em tempos, retorna para assombrar uma humanidade que teima, na forma da negação e do esquecimento, em avançar como se se tratasse de apenas mais um tropeço na sua história de glórias e realizações.

Em função disso, parte considerável das humanidades, nesse contexto de pós-guerra, se viu diante de um imperativo consagrado pela obra de Adorno: que Auschwitz não se repita²⁷². Tal imperativo informa a tarefa sócio-política entendida como maior legado do horror estabelecido historicamente; tarefa educacional, uma vez que implica, de alguma maneira, constituir sociedades que sejam refratárias a sua repetição. A obra de Adorno, especialmente a partir da década de 40, é particularmente rica nessa discussão, encarnando os dilemas aí envolvidos. Com efeito, nas palestras “Educação após Auschwitz” e “O que significa elaborar o passado”²⁷³ o autor traz à baila um conjunto de dilemas envolvidos na tarefa legada pela barbárie:

Nelas, Adorno retoma um motivo da *Dialética do Esclarecimento*, quando apontava para a questão da persistência do passado como princípio de coerção, o qual deveria ser rompido pela conscientização tanto de sua violência como de seu momento de verdade. (...)

Nesse sentido, trata-se de trabalhar para aquela autoconscientização do esclarecimento de que falavam Adorno e Horkheimer na *Dialética do Esclarecimento*,

²⁷² 1995, p. 104.

²⁷³ “Esse é o tema de Adorno em diversas ocasiões, a partir dos anos 50. É o caso, por exemplo, das conferências “O que significa elaborar o passado” – pronunciada em 1959, no Conselho de Coordenação para a Colaboração Cristã-Judaica e publicada posteriormente em *Eingriffe*, de 1963 – e de “Educação após Auschwitz”, proferida na Rádio de Hessen, em 1965, publicada em *Stichworte*, em 1969. (ALVES JR., 2003, p. 131-132).

quando já apontavam para tendência histórica dominante no sentido de banir esse elemento de autorreflexão do espírito.²⁷⁴

Ora, a centralidade de Auschwitz nas narrativas sobre o sentido do novecentos se confirma exatamente na espessa malha tecida pela diversidade de ciências, especialmente do espectro das humanidades, em se colocar a tarefa da investigação e explicação das condições em que se tornou possível o planejamento e a execução de milhões de pessoas de maneira estratégica e tecnológica no interior dos conflitos da segunda guerra mundial; e, nesse esforço, a necessidade de, por meio dele, estabelecer um horizonte normativo tal que implicasse na neutralização das mesmas condições em vista do impedimento de novas ocorrências.

Enfim, uma tarefa linear e simples: a análise sob múltiplas perspectivas científicas, a coleta de resultados e o estabelecimento das coordenadas que balizarão a construção de procedimentos que visem a evitar uma nova ocorrência. Em suma, um aprendizado fornecido pela história que, na esteira iluminista que nos caracteriza, continuará nos condicionando no caminho rumo ao melhor dos mundos. No entanto, essa expectativa iluminista é frustrada de inúmeras formas, seja no objeto, seja nas ciências, seja ainda no retorno à história como meio de acesso a Auschwitz: se anteriormente foram assinaladas as dificuldades e as polêmicas relativas ao discurso científico em sua lide com a experiência, com a vida concreta, aqui ganham um sentido ainda mais contundente tendo em vista, por um lado, as especificidades de tudo que envolve a ocorrência histórica da catástrofe do século XX e, por outro, esse reconhecido déficit epistêmico por parte das ciências na esteira do positivismo, tal como apontado na unidade anterior:

A formação de significados e a traição desses significados no ato de contar; o paradoxo de um conhecimento voltado para o que há de mais marcante e específico na experiência, mas fadado a perder a especificidade exatamente ao torná-la compreensível; o esquecimento do evento que, aqui, é um sinônimo aberratório da lembrança: este é o pano de fundo contra o qual vêm se dar tantas obras da nossa cultura, muito especialmente na segunda metade do século vinte.²⁷⁵

Resta-nos, pois, revisitar o tema e nos perguntar uma vez mais: afinal, o que significa pensar Auschwitz?, questão na qual pensar ocupa o lugar destinado às atividades que tipificam a tarefa das variadas ciências na lide com o problema.

Numa de suas mais clássicas versões, o pensamento filosófico se desenvolve mediante uma forma de estranhamento²⁷⁶, de deslocamento, o que nos leva, num esforço da razão em ir além de si mesma, a construir pontes, dutos, meios que sejam capazes de, nos conciliando com tal

²⁷⁴ ALVES JR., 2003, p. 132.

²⁷⁵ NETROVSKI, SELIGMANN-SILVA, 2000, p. 7.

²⁷⁶ ARISTÓTELES, *Metafísica*, A, 982b 10-15.

experiência, recobrar algo dessa naturalidade anterior perdida. Na tradição dialética, esse deslocamento ocupa a posição do negativo, a força da contradição que, impiedosamente nos arranca de nosso lugar e nos lança no desafio de uma articulação racional que seja capaz de construir as mediações e, se não retomar uma condição anterior, avançar até uma que seja capaz de abrigar os momentos anteriores. Auschwitz expressa a radicalidade da contradição no novecentos, uma contradição tão radical e a respeito da qual todos os esforços do pensamento são envidados no sentido de viabilizar alguma forma de reconciliação. E é aqui que se inscrevem as principais controvérsias. Afinal de contas, a tradição dialética não é qualquer positivismo: a radicalidade da experiência implica numa afetação do pensar e do dizer, afetação que abala suas estruturas historicamente tornadas hegemônicas, extrapola suas capacidades, demonstram sua falibilidade; portanto, se o *modus operandi* tradicional do pensamento, a razão moderna que nos move, nos adapta às condições que nos cercam, que nada mais é que a responsável por emular, ao fim e ao cabo, o projeto de sociedade por ela mesma realizada, se essa razão tenta dar cabo da questão, então entramos num grande dilema: pensar Auschwitz significa, no final das contas, um não-pensar Auschwitz, à medida que pensar permanece uma atividade inscrita nas teias de sentido petrificadas pelas relações históricas, pelo princípio de troca dominante que rege a sociedade moderna, filiada ao iluminismo. Ora, o imperativo novecentista de pensar Auschwitz nos impõe enfrentar a radicalidade implicada no já citado movimento de reconciliação: significa reconhecer o outro da razão que, por muito tempo à espreita, recalcado pelo poder dominante da ratio instrumental, emerge à luz do dia; e não apenas reconhecer, mas compreender que, se ele se manteve por tanto tempo à espreita, silencioso e silenciado, neutralizado e petrificado como elemento prejudicial à clareira da razão moderna, como resto de um corte epistemológico necessário ao condicionamento humano, subjetivo, sua emergência histórica em Auschwitz faz da experiência resultante algo invisível, inaudível, inenarrável se continuarmos a nos esforçar a vê-lo, ouvi-lo e narrá-lo, enfim, alcançá-lo através das mediações historicamente produzidas e organicamente compreensíveis pela razão iluminista moderna. Enquanto assentados sobre o princípio de troca da razão instrumental, Auschwitz permanece como a contradição explícita, como o não-racional, porque, no final das contas, as pretensões totalizantes nas quais nos firmamos continuam a sufocar toda pretensão de razão a partir da qual a reconciliação pode ainda ser encaminhada.

E, apesar de tudo isso, o imperativo permanece o mesmo: que Auschwitz não se repita. Uma tarefa política e educacional central para a sobrevivência humana que não pode se reproduzir em conformidade às modalidades de pensamento vigentes, posto que estas preservam

exatamente as condições no interior das quais a barbárie fora possível; e também não pode simplesmente emudecer, posto que a tarefa político-pedagógica não pode prescindir de alguma forma de comunicação do horror da experiência de Auschwitz:

Para o leitor, ou intérprete, o dilema é não desistir do conhecimento, sem trair a natureza do vivido. Não contar perpetua a tirania do que passou; e sua distorção gradual, à distância do tempo, acaba pondo em xeque as certezas da memória. Mas como sustentar esse tipo de conhecimento, que não pode ser falsificado pela reflexão, nem tornado consciente sem distorções? Como fazer do leitor uma testemunha do evento? E para quem narra: como se tornar, narrando, uma testemunha autêntica do acontecido e uma testemunha autêntica de si?²⁷⁷

Por um lado, o conhecimento e sua respectiva comunicação são fundamentais para a composição da tarefa política que se sucede ao ocorrido, entendidos aqui como condições de possibilidade para quaisquer compromissos ético-políticos em que se fundam, concretamente, o impedimento a novas ocorrências da barbárie. Por outro, a própria pluralidade de narrativas, das formas de contar a experiência exibem o traço estético-político que realça seus dilemas: esse trabalho de memória que se constrói sempre desconfiando da própria narrativa, sobre seu potencial de se sedimentar por sobre as próprias experiências, fornecendo uma leitura cristalizada que, ao fim e ao cabo, normaliza o ocorrido:

Em livros como os de Ida Fink, Charlotte Delbo ou Aharon Appelfeld; em filmes como os de Claude Lanzmann e Marcel Ophuls; em composições como as de Luigi Nono e György Kurtág; em telas como as de Anselm Kiefer e Avigdor Arikha, o que vêm à tona, então, de forma filtrada, são fragmentos, ou cacos de uma memória esmagada pela força de ocorrências que não chegam nunca a se cristalizar em compreensão ou lembrança. O indizível só pode ser não-dito, e “lembrar” pode ser uma forma de “esquecer”, de normalizar o passado. Sem fazer nenhum elogio à incompreensibilidade em si, cada um desses artistas rejeita a possibilidade de compreender harmoniosamente o horror.²⁷⁸

Salta aos olhos aqui aspectos daquele materialismo já assinalado na unidade anterior que perpassa o projeto benjaminiano e vindo a configurar o modelo crítico adorniano de 30; no entanto, de uma forma, ao mesmo tempo, diferenciada e contundente. Com efeito, uma vez mais o retorno ao passado se mostra como objeto de um uso estético-político; mas aquele sentido benjaminiano das ruínas do passado, da prática reinterpretativa que escova a história a contrapelo, se depara com múltiplas dificuldades que o específico dessa experiência, sob o signo de Auschwitz, impõe: toda representação do passado tende a enterrá-lo sob a sedimentação do volume de narrativas que pesam sobre ele; toda representação tende a produzir uma explicação que, ao fim e ao cabo, se inscreve numa totalidade no interior da qual é possível

²⁷⁷ NETROVSKI, SELIGMANN-SILVA, 2000, p. 9.

²⁷⁸ NETROVSKI, SELIGMANN-SILVA, 2000, p. 10.

amarrá-lo às diversas relações de sentido possíveis. É nisso que consiste o caráter mais problemático do imperativo de sua não repetição, no imperativo de pensar Auschwitz: se, por um lado, cabe às humanidades em geral se esforçarem por levantar as condições no interior das quais a barbárie se tornou possível, cabe, ao mesmo tempo, evitar soterrar essa experiência, embalsama-la em conceitos e teorias e conduzir ao seu esquecimento, posto que exatamente aí se encontrariam os germens de uma eventual recorrência da barbárie. É nisso, nos dilemas que envolvem essa narrativa filosófica, que consiste, enfim, a tarefa filosófica de pensar Auschwitz.

Os elementos precedentes estabelecem as premissas que orientam a metodologia utilizada de modo a atentar para o modelo crítico dessa segunda unidade, cuja proposta é dupla: i) por um lado, tal como na anterior, estabelecer, face ao diagnóstico histórico, o modelo crítico desenhado por Adorno, com especial destaque para a forma como, na *Dialética do Esclarecimento*, o autor reinterpreta as tarefas da filosofia; ii) por outro, dialogando com as tarefas estabelecidas no modelo anterior, rearticular essas mesmas tarefas da filosofia, lidando com a relação entre experiência, linguagem e história a partir do signo maior de Auschwitz e permitindo-se estabelecer aqueles que seriam os elementos de continuidade e ruptura entre tais modelos.

Dessa forma, o primeiro capítulo dessa unidade se propõe a trazer à superfície as condições da experiência do século XX que se encontram na base do nazi-fascismo europeu e, especificamente, da experiência propriamente alemã. Dessa forma, pretendemos mapear, do ponto de vista histórico, político e ideológico a forma da experiência que caracteriza a produção de uma identidade reacionária, ressentida e conservadora que se sedimenta exatamente na forma do fascismo aí encontrado.

O segundo momento, por sua vez, pretende analisar a filosofia adorniana em diálogo com Max Horkheimer na *Dialética do Esclarecimento*. O que se pretende aqui é uma tarefa mais complexa, que visa lidar com várias dimensões dessa filosofia: i. compreender sua relação com a forma do exílio na qual é produzida; ii. analisar como o programa filosófico de Adorno permanece fiel às suas pretensões anteriormente estabelecidas, ainda que se transforme em função desse novo objeto – Auschwitz; iii. demonstrar como a filosofia proposta na *Dialética do esclarecimento*, enquanto marco de grande peso para os trabalhos da teoria crítica em geral e para a própria filosofia de Adorno em particular, responde de maneira bastante específica, ao

imperativo de pensar Auschwitz ao mesmo tempo que lida com as inúmeras controvérsias inerentes a essa tarefa.

4 HISTORIOGRAFIA DA DIALÉTICA DO ESCLARECIMENTO: HISTÓRIA, POLÍTICA E IDEOLOGIA NO NAZI-FASCISMO EUROPEU

Acreditamos que o destino o elegeu para ensinar o caminho ao povo alemão. Por conseguinte, o saudamos com devoção e reverência, e não podemos desejar senão que nos seja permitido conservá-lo até que sua tarefa tenha sido completada.

Goebbels, 1929²⁷⁹

4.1. Pressupostos sócio-políticos à ascensão nazifascista

Na esteira daquilo que anteriormente indicamos como uma *mudança na cena espiritual germânica* podemos assinalar a presença de uma transformação semelhante e de impactos ainda maiores por sobre a Europa na cena que será de grande relevância para compreender Auschwitz. Está em causa a questão concernente à ascensão nazifascista como um fenômeno que, de maneira alguma, poderia ser restringido à política alemã e italiana, mas que se estende ao longo de toda a cena europeia no entreguerras. Poder-se-ia afirmar que parte da tarefa de pensar Auschwitz está relacionada à compreensão dessa emergência do nazifascismo europeu.

De maneira geral, trata-se de uma mudança de amplo espectro e que envolve vetores culturais, políticos, econômicos e sociais determinantes desde o instável terreno do entreguerras, os conflitos propriamente ditos até a situação da solução final, sobre a qual o nome de Auschwitz se mostra ainda mais importante. Eric Hobsbawm oferece uma análise do teor dessa mudança segundo a tópica da “Queda do liberalismo”; sua hipótese nuclear é a de que os fascistas seriam os revolucionários da contrarrevolução²⁸⁰: ele pressupõe o conjunto das revoluções burguesas modernas enquanto movimento mais característico da modernidade política no interior da qual ganha relevância o ocaso do Antigo Regime e a emergência do Estado-Nação; em acréscimo, é também necessário assinalar as caracterizações deste último em sua forma liberal e, com a emergência das questões trabalhistas no interior do socialismo, em sua forma social. De qualquer maneira, ganha em importância como contraponto à ascensão nazifascista, a tradição do estado de direito como forma garantista na qual impera o governo das leis em substituição à arbitrária vontade dos homens, passo decisivo para que se enterrasse efetivamente os modelos

²⁷⁹ KERSHAW, 2003, p. 29.

²⁸⁰ 1995, p. 121.

autocráticos típicos do feudalismo. Essa é uma característica lembrada pelo jurista italiano Ferrajoli²⁸¹:

“Estado de direito” é um desses conceitos amplos e genéricos que tem múltiplas e variadas ascendências na história do pensamento político: a ideia, que remonta a Platão e Aristóteles, do “governo das leis” contraposto ao “governo dos homens”, a doutrina medieval do fundamento jurídico da soberania, o pensamento político liberal sobre os limites da atividade do estado e sobre o estado mínimo, a doutrina jusnaturalista do respeito das liberdades fundamentais por parte do direito positivo, o constitucionalismo inglês e norte-americano, a tese da separação dos poderes, a teoria jurídica do estado elaborada pela ciência alemã do direito público do século passado e depois pelo normativismo kelseniano. Segundo uma distinção sugerida por Norberto Bobbio, pode querer dizer duas coisas: governo *sub lege* ou submetido às leis, ou governo *per leges* ou mediante leis gerais e abstratas.

Em contraponto, pois, Hobsbawm²⁸² indica que o choque de maior impacto dos sobreviventes do século XIX em relação à Era das Catástrofes seria o

colapso dos valores e instituições da civilização liberal, cujo progresso seu século tivera como certo, pelo menos nas partes ‘avançadas’ e ‘em avanço’ do mundo. Esses valores eram a desconfiança da ditadura e do governo absoluto; o compromisso com um governo constitucional com ou sob governos e assembleias representativas livremente eleitos, que garantissem o domínio da lei; e um conjunto aceito de direitos e liberdades dos cidadãos, incluindo a liberdade de expressão, publicação e reunião.

A importância da emergência histórica do estado de direito junto à moderna formação do Estado-Nação é particularmente decisiva: a sociedade moderna é a sociedade do esfacelamento, do ultrapassamento da estrutura do Antigo Regime que, dentre outras coisas, implodiu toda expectativa de fundamento metafísico da ordem social e abriu as portas para, em âmbito teórico, a proposição de teorias contratualistas e, em âmbito prático, para hercúleas lutas por hegemonia e reconhecimento ancoradas exatamente na insatisfação pelos princípios autocráticos emergentes, conduzindo ao desenvolvimento do enorme potencial de conflito aí instalado, corroborando o celebrado estado hobbesiano de guerra de todos contra todos²⁸³. Sem entrar no mérito propriamente dito dos grandes vetores do estabelecimento do estado de direito, cabe indicar que as revoluções burguesas e as alterações no modo de produção social foram responsáveis por estabelecer novos paradigmas e demandas que não deixariam incólume a ordem social. É nesse sentido que se pode afirmar, com Marx, o papel eminentemente

²⁸¹ p. 855-856.

²⁸² 1995, p. 113.

²⁸³ Vale aqui menção ao modo como Marcos Nobre (2008, p. 16-17) articula a questão: “(...) a sociedade moderna (...) impõe a convivência de uma pluralidade de eticidades, vale dizer, a convivência em um mesmo espaço político de uma pluralidade de concepções de mundo e de formas de vida. No mundo moderno, esse espaço conflituoso, mas compartilhado, é o espaço do Estado Nacional. (...) Como indivíduos e grupos imbuídos de eticidades diversas aceitam uma ordem social comum?”

revolucionário desempenhado pela burguesia²⁸⁴, contribuindo decisivamente para a ruptura com governos autocráticos e para a emergência propriamente dita de um Estado de Direito com características liberais.

Portanto, ao afirmar que os fascistas seriam os revolucionários da contrarrevolução, Hobsbawm procura demonstrar como sua emergência histórica está associada a um conjunto de vetores que emulam a queda do liberalismo enquanto queda, por um lado, daquilo que caracterizaria o constitucionalismo garantista afiançador das transformações das sociedades modernas pelo capitalismo e, por outro, no marco da crise do capitalismo, da forma de vida correspondente ao liberalismo. Nesse ínterim, se refere ao lamento dos sobreviventes do oitocentos face ao virulento questionamento dos valores liberais enquanto forma reacionária ratificadora da contrarrevolução: dado que, desde a Modernidade burguesa, a revolução é a regra cuja característica central é exatamente a da consolidação do liberalismo, os fascistas mostram-se revolucionários exatamente no ensejo de neutralização dos efeitos do liberalismo moderno no que caracteriza seu movimento contrarrevolucionário.

Ora, o entendimento dessa relação entre revolução e contrarrevolução no interior do novecentos implica uma história política considerável. E, nesse caso, é preciso lidar com os apontamentos do autor: em primeiro lugar, ao se falar de uma tradição liberal consolidada, é importante lembrar da existência de ao menos 65 Estados independentes com presença de instituições básicas de governo liberal à época do entreguerras²⁸⁵, donde se depreende o sentido do caráter revolucionário fascista: sua emergência histórica, ainda que não se origine exclusivamente deles²⁸⁶, encontra em seu auge o tipo de ruptura na continuidade histórica que costumeiramente se indica como revolucionária e que, nesse caso, remete exatamente ao movimento histórico de ascensão e consolidação do liberalismo. Assim, o recesso democrático-liberal composto seja pelo período que vai até o fim da Segunda Guerra Mundial, seja por aquele que se encerra ao final da Guerra Fria implica uma reconfiguração da paisagem política global por um constante estado de tensão:

Em resumo, o liberalismo fez uma retirada durante toda a Era da Catástrofe, movimento que se acelerou acentuadamente depois que Adolf Hitler se tornou chanceler da Alemanha em 1933. Tomando-se o mundo como um todo, havia talvez 35 ou mais governos constitucionais e eleitos em 1920 (dependendo de onde situamos algumas repúblicas latino-americanas). Até 1938, havia talvez dezessete desses

²⁸⁴ ROLLEMBERG, 2017, p. 357.

²⁸⁵ HOBSBAWN, 1995, p. 114.

²⁸⁶ HOBSBAWN, 1995, p. 116.

Estados, em 1944 talvez doze, de um total global de 65. A tendência mundial parecia clara.²⁸⁷

Se a tendência de queda do liberalismo mostrava-se clara, é preciso assinalar os componentes do movimento sócio-político atrelado ao declínio deste e a ascensão dos regimes totalitários fascistas. Donde é necessário, portanto, fazer referência à composição do cenário sócio-político-histórico reinante na Europa, demonstrando como as forças atuantes desaguaram nesse lugar-comum que se tornou o fascismo.

Uma primeira nota importante a esse respeito é a de que a queda da tradição liberal não reside tão-somente no fascismo, de modo que é importante lastrear seu estatuto implicado na referida queda. Para o autor, muito embora o perigo viesse exclusivamente da direita, esta nem era completamente fascista, nem deixava de ter em relação ao fascismo alguns débitos²⁸⁸. Estes podem ser encontrados nos movimentos sócio-políticos que viriam a caracterizar o entreguerras na Europa, forças que seriam responsáveis, cada uma a seu modo, pela derrubada dos regimes liberal-democráticos²⁸⁹: i) autoritários ou conservadores anacrônicos; ii) estatismo orgânico; e iii) fascismo propriamente dito.

Antes de qualquer coisa, é preciso considerar que essa divisão preserva alguns pontos em comum: eram contra a revolução social, autoritários e hostis às instituições políticas liberais; podiam proibir alguns partidos (entre os quais o comunista) e favoreciam militares e forças policiais; eram nacionalistas que nutriam formas de ressentimento contra Estados estrangeiros, em relação a guerras perdidas ou impérios insuficientes; e faziam uso de bandeiras e símbolos nacionais como forma de garantir popularidade²⁹⁰. No entanto, a justificação para todas essas práticas pode residir em pontos variados, o que acaba por justificar as diferenças entre os grupos.

O primeiro grupo encontra sua justificação na forma da ação política pura e simples, i.e., não agiam por convicções ideológicas exatamente, sequer possuíam “programa ideológico particular, além do anticomunismo e dos preconceitos tradicionais de sua classe”²⁹¹. O critério para suas alianças políticas, para as práticas realizadas residia em questões de foro circunstancial, em análises de conjuntura e, enfim, ações de conveniência em vista das disputas

²⁸⁷ HOBBSAWN, 1995, p. 115.

²⁸⁸ HOBBSAWN, 1995, p. 116.

²⁸⁹ HOBBSAWN, 1995, p. 116.

²⁹⁰ HOBBSAWN, 1995, p. 116-117.

²⁹¹ HOBBSAWN, 1995, p. 117.

por poder. Em linhas gerais, um critério de fundo implicava numa “natural” aliança entre setores da direita política²⁹², o que envolvia, inicialmente, a proximidade entre reconhecidos e históricos governantes de ditaduras – caso de Franco na Espanha, mas também da Finlândia, Polônia e Iugoslávia – até adversários históricos do fascismo – caso de Winston Churchill na Grã Bretanha²⁹³.

O caso do estatismo orgânico é deveras mais complexo. Diferentemente do anterior, existe algum programa político-ideológico composto por um quadro altamente conservador. Seus traços podem alcançar alguma legitimidade histórica, dado que o quadro geral de época é marcado por convulsões sociais e, conforme já assinalado, espaço fértil para formas de ressentimento em razão da dramática alteração da estrutura sócio-político-econômica. Esse conservadorismo se expressava na forma da rejeição ao modelo de democracia liberal e das lutas de classe; exatamente por isso, pressupunha uma agenda que rompia com o modelo liberal em troca de estamentos governados de cima e um forte senso de justiça social encampado na forma da resignação de uma hierarquia social tradicional²⁹⁴. De qualquer forma, o espírito anticomunista e antiliberal reinante nessa forma de conservadorismo não deve ser entendido meramente como um retorno a um passado idílico, mas por um traço de forte presença, dentre outras coisas, no próprio fascismo, como devemos ver mais à frente: não se trata de uma defesa da ordem tradicional, mas, utilizando-se de uma condição histórica marcada pelo ressentimento e revanchismo, pela ação deliberada de recriar os princípios da ordem social em vista de realizar sua agenda²⁹⁵. Enfim, não se trata tanto de uma resignação à ordem tradicional, mas da reconstrução da própria tradição como forma de garantir a posição de poder. Esse é um ponto importante inclusive da configuração dos regimes tipicamente fascistas que veremos logo abaixo.

Um dos dados de maior complexidade para esse quadro é o fato da presença dessa cena política no interior de Estados católicos, como os casos de Portugal e, em alguma medida, na Espanha²⁹⁶. Essa situação se deve a determinadas ambiguidades: por um lado, havia claramente uma forma de oposição, dado que tanto sofreu com os ataques fascistas quanto ofereceu

²⁹² HOBSEBAWN, 1995, p. 117.

²⁹³ HOBSEBAWN, 1995, p. 117.

²⁹⁴ HOBSEBAWN, 1995, p. 117.

²⁹⁵ HOBSEBAWN, 1995, p. 117.

²⁹⁶ HOBSEBAWN, 1995, p. 118.

rejeições importantes ao racismo hitlerista; por outro, existem os relatos dos auxílios fornecidos por membros da Igreja às fugas de membros do nazismo e do fascismo²⁹⁷. Em todo caso,

O que ligava a Igreja não só a reacionários anacrônicos mas aos fascistas era um ódio comum pelo Iluminismo do século XVIII, pela Revolução Francesa e por tudo o que na sua opinião dela derivava: democracia, liberalismo e, claro, mais marcadamente, o “comunismo ateu”.²⁹⁸

Por sua vez, a ascensão de Hitler e Mussolini criou problemas para os posicionamentos francamente à direita na Igreja, sejam eles de natureza social e moral, sejam ainda com relação à sua presença em variados Estados ao redor do mundo, cujas circunstâncias implicavam formas e práticas sócio-políticas entre si muito diferentes. Considerando seja a postura totalitária do nazifascismo, seja a ampliação dos modelos democráticos, o posicionamento da Igreja acabou por se renovar numa forma que conferia legitimidade a alguma forma de justiça social ainda que se preservasse de lidar diretamente com os modelos socialistas²⁹⁹.

O caso do fascismo envolve outros pressupostos importantes. Antes de prosseguir na análise das considerações de Hobsbawn acerca das características do fascismo propriamente dito, faremos um desvio importante e que diz respeito ao ponto mencionado acima: considerados enquanto revolucionários da contrarrevolução, enquanto conservadores, é importante lastrear os tipos (social, político, econômico, religioso, enfim, a experiência) a serem conservados, os tipos que lhes servem de horizonte normativo e que daria amparo à própria sociedade a ser construída. Nesse ínterim, é preciso lidar, antes de mais nada, com a forma utilizada, no que aqui denominamos configurar o estatuto político do mito que, por sua vez, terá dois aportes importantes: i. a análise propriamente dita do estatuto político do mito; ii. a análise do papel do mito na forma de constituição do nazismo alemão.

4.2. Ressentimento, reacionarismo e o perfil do fascismo

Se os aspectos históricos convergem para a afirmação do fascismo como resposta aos dilemas das sociedades capitalistas ao menos em parte da Europa é preciso observar, a partir desse momento, os componentes propriamente ditos do fascismo enquanto forma que visa responder

²⁹⁷ HOBSBAWN, 1995, p. 118.

²⁹⁸ HOBSBAWN, 1995, p. 118.

²⁹⁹ HOBSBAWN, 1995, p. 118-119.

legitimamente às demandas de uma sociedade descrente nos valores liberais. Trata-se, pois, de entender os aspectos internos à própria constituição dos nacionalismos que tipificam especialmente Itália e Alemanha, as bandeiras que trazem consigo e as estratégias políticas para se preservarem na posição de poder, tornando-se veículo de realização das barbáries cometidas até a solução final.

Em primeiro lugar vale uma menção à pluralidade de tendências fascistas em solo europeu, o que, por um lado, testemunha certos sintomas objetivos a respeito das condições sócio-políticas e, por outro, dificulta procedimentos de análise e comparação visando ao estabelecimento de certos padrões. Dentre os aspectos claramente importantes a configurar os citados sintomas objetivos está o senso de hegemonia alemã, a ausência de centralidade teórica e a fragilidade das tradições e burocracia liberais³⁰⁰. Também é preciso mencionar o quadro do reacionarismo que, embora resultando em movimentos diferentes em termos de intensidade e consequências, funda-se em aspectos semelhantes da vida social europeia, a saber, as convulsões sociais relacionadas ao modo de vida europeu industrial em primeiro lugar e, em segundo, ao espírito liberal moderno.

Vale a pena mencionar, em primeiro lugar, o quanto a forma do fascismo difere das formas políticas anteriores – casos dos modelos autoritários e do estatismo orgânico –, seja por seu processo de formação, seja por seu estatuto político no seio da Europa do entreguerras, seja ainda, por óbvio, por seus desdobramentos. Nesse caso, a referência de Hobsbawm ao fato de que a tradição liberal não fora derrubada pelo fascismo é elucidativa: ele aparece como *uma dentre outras* posições históricas antiliberais, o que configura um sintoma objetivo das condições de época. Nesse caso, o fascismo teria uma posição de destaque e de maior potência política no colapso da tradição liberal e detinha também certa importância política no fortalecimento de bandeiras de semelhante espectro político ao longo da Europa, uma vez que aparece como força de inspiração para outras formas de antiliberalismo, fortalecendo a confiança da direita internacional³⁰¹. Com efeito, segundo o autor, o triunfo de Hitler na Alemanha foi determinante para conferir ao fascismo uma condição de universalidade, rivalizando na política internacional com a esquerda comunista, desdobrando-se na forma da fundação de movimentos fascistas de grande peso fora da Itália³⁰².

³⁰⁰ HOBBSAWN, 1995, p. 120-121.

³⁰¹ HOBBSAWN, 1995, p. 116.

³⁰² HOBBSAWN, 1995, p. 120.

Com efeito, a alegação do autor de que “o perigo vinha exclusivamente da direita”³⁰³ encontra eco nas já indicadas condições de partida das variadas formas políticas. A análise do autor acerca do período em questão chama a atenção para elementos já mencionados na unidade anterior, seja ao falar do caso da intensa e rápida urbanização germânica ao final do oitocentos, seja para se referir aos ânimos políticos das primeiras décadas, com ênfase no ressentimento diante das transformações sociais de então. Ocorre que esse não é um fenômeno isolado: trata-se de um dos mais claros efeitos da forte industrialização que então tomava conta da cena europeia que, por sua vez, teria sido responsável pela “maior migração de massa da história até aquela data”³⁰⁴. Esse cenário é composto especialmente da radicalização política e da xenofobia racista que alimentava o nacionalismo exacerbado e que, por sua vez, enxergava no imigrante a causa da condição de miséria que afetava toda a Europa. São traços que permitem qualificar a condição de ressentimento em vista da alteração radical do modo de vida pelos processos industriais: enquanto massas populacionais se movem no território europeu em busca de melhores condições, àquele que permanece em seu próprio espaço resta o ressentimento que é retroalimentado pela inspiração de crenças sobre a proteção das fronteiras e a construção do espírito nacionalista.

O cimento comum desses movimentos era o ressentimento de homens comuns contra uma sociedade que os esmagava entre a grande empresa, de um lado, e os crescentes movimentos trabalhistas, do outro. Ou o que, na melhor das hipóteses, os privava da posição respeitável que tinham ocupado na ordem social, e que julgavam lhes ser devida, ou do status social numa sociedade dinâmica a que achavam que tinham direito a aspirar. Esses sentimentos encontraram sua expressão característica no antissemitismo, que começou a desenvolver movimentos políticos específicos baseados na hostilidade aos judeus no último quartel do século XIX em vários países.³⁰⁵

Na leitura de Hobsbawm o salto para o antissemitismo é rápido e vinculado ao ressentimento do cidadão médio ao longo da Europa: judeus apátridas, iluministas e capitalistas, presentes em todos os lugares sem pertencer a nenhum deles é o que configura sua condição de bode expiatório, integrando as narrativas, os mitos de fundo que orientavam ressentimento em direção aos judeus. A questão a respeito dos componentes do racismo, do ressentimento e do reacionarismo acabam por se articular no interior desses mitos de fundo, organizados na forma da propaganda que, no final das contas, sustentam formas identitárias do nacionalismo e da xenofobia características desse período.

³⁰³ HOBBSAWN, 1995, p. 116.

³⁰⁴ HOBBSAWN, 1995, p. 122.

³⁰⁵ HOBBSAWN, 1995, p. 123.

O papel dos afetos políticos aí mobilizados é tão importante e presente que aspectos teóricos acabam sendo postos em segundo plano. Embora haja a presença de teóricos importantes nos bastidores – casos de Giovanni Gentile para Mussolini e Heidegger³⁰⁶ e Schmitt para Hitler – a importância dos mesmos deve ser posta em perspectiva, afinal de contas, um dos distintivos da força reacionária que caracteriza esse momento é exatamente sua bandeira anti-iluminista, antiliberal e antidemocrática³⁰⁷, não sendo possível, portanto uma análise teórica que investigue simplesmente as razões dos movimentos e descuide dos afetos disponíveis no interior da sociedade. Dessa forma, como já analisado na passagem pela tradição poética, “a teoria não era o ponto forte de movimentos dedicados às inadequações da razão e do racionalismo e à superioridade do instinto e da vontade”³⁰⁸.

Embora essas características sejam, em alguma medida compartilháveis entre as forças da direita europeia, é preciso lembrar o papel desempenhado por uma atenção dirigida simplesmente à ação política e não tanto ao ponto de vista mais ideológico, algo que implica chamar a atenção para outros movimentos internos às sociedades italiana e alemã. Nesse caso, salta aos olhos as estratégias políticas encontradas no fascismo:

A grande diferença entre a direita fascista e não fascista era que o fascismo existia mobilizando massas de baixo para cima. Pertencia essencialmente à era da política democrática e popular que os reacionários tradicionais deploravam, e que os defensores do “Estado orgânico” tentavam contornar. O fascismo rejubilava-se na mobilização das massas, e mantinha-a simbolicamente na forma de teatro público – os comícios de Nuremberg, as massas na piazza Venezia assistindo os gestos de Mussolini lá em cima na sacada – mesmo quando chegava ao poder; como também faziam os movimentos comunistas.³⁰⁹

A mobilização das massas, evidente, não se fazia em torno a pautas democráticas efetivamente, no sentido de evocar demandas da população e desdobrá-las na forma do debate público visando uma transformação coletiva da sociedade. E é nesse ponto que reside esse papel do teatro público em termos de formação de uma unidade que deriva, dentre outras coisas, da própria ficção encenada. O teatro, a retórica, o uso de estratégias discursivas sofisticadas, todos esses movimentos integram uma estratégia que pressupõe a afirmação das condições liberais em colapso, o fracasso das formas de vida capitalistas, seus resultados na forma do esvaziamento dos empregos e a utilização de uma referência a um passado não existente como forma de

³⁰⁶ HOBSBAWN, 1995, p. 120.

³⁰⁷ KERSHAW, 2003, p. 29.

³⁰⁸ HOBSBAWN, 1995, p. 120.

³⁰⁹ HOBSBAWN, 1995, p. 121.

convencimento a respeito das perdas históricas em função da civilização liberal: “o passado ao qual eles apelavam era uma invenção. Suas tradições, fabricadas”³¹⁰.

Mas era uma forma pseudo-conservadora, exatamente porque não havia tradição a ser conservada. A própria tradição era objeto de ficcionamento. O racismo, pensado como uma forma dominante no seio do fascismo também era elaborado, inventado: se, por um lado, questionava-se a crença na modernidade e no progresso, por outro unia-se, num amálgama de um lunático conjunto de crenças e a própria modernidade tecnológica; evidente, no entanto, que esta última devia se apresentar de maneira altamente selecionada, de maneira a não comprometer suas premissas ideológicas³¹¹.

Vale aqui um pequeno desvio para mencionar brevemente a posição do cientista político Mark Lilla, especificamente sobre a noção de reacionarismo e sua posição política em face da história, algo que, diga-se de passagem, converge significativamente com a acepção que vem sendo construída a respeito dos modelos que envolvem esse ficcionamento nazifascista. Em primeiro lugar, “os reacionários não são conservadores. (...) são obcecados pelo medo apocalíptico de entrar numa era de escuridão”³¹² balizados na narrativa de uma história do terror e de corrosão do antigo regime³¹³. Daqui se seguiria uma determinada representação de sua origem: “sua história começa com um Estado feliz e ordenado no qual as pessoas que conhecem seu devido lugar vivem em harmonia, submissas à tradição e a seu Deus”³¹⁴, o que aponta para a história como uma história da decadência cuja responsabilidade seria justamente das elites intelectuais em lançar o mundo na obscuridade de suas maiores ruínas, resultado das formas revolucionárias históricas.

Enfim, esse quadro aponta para a formação do fascismo tal como ele se expressou historicamente, seu fundo objetivo – a coleta dos afetos públicos em função das condições das transformações sociais pelo capitalismo e as formas de ressentimento e reacionarismo derivadas – e seus resultados enquanto agenda política antiliberal, anti-iluminista e anticomunista. Todos esses aspectos culminam naquilo que poderíamos denominar estatuto político do mito, absolutamente importante para a construção das condições que determinaram a emergência e a realização dos modelos nazifascistas. É a isso que se dedicam as partes a seguir.

³¹⁰ HOBBSBAWN, 1995, p. 121.

³¹¹ HOBBSBAWN, 1995, p. 122.

³¹² LILLA, 2018, p. 11.

³¹³ Aqui atribuída à narrativa de Joseph de Maistre.

³¹⁴ LILLA, 2018, p. 12.

4.3. O estatuto político do mito

O que denominamos aqui como estatuto político do mito possui um número significativo de afiadores: seja na literatura de guerra, seja nas teorias políticas tanto na base dos regimes totalitários quanto na interpretação que deles se construiu posteriormente, a instrumentalização política do mito se mostra amplamente presente. Além disso, é preciso considerar também seu papel interno a essa pesquisa: enquanto discurso, linguagem, o mito estabelece um papel importante no que concerne à experiência histórica, seja, por um lado, ao fomentar e legitimar regimes políticos, configurações sociais, relações intersubjetivas, seja, por outro, ao estabelecer os limites, dentre outras coisas, do que é conservado pela memória, do que é estrategicamente levado ao esquecimento com finalidades tipicamente políticas em relação ao passado. Em outras palavras: uma determinada experiência histórica que se naturaliza – o próprio mito – que lança as bases, enquanto forma histórica sedimentada, enquanto solo seguro, para uma específica relação esquecimento/rememoração enquanto atividade histórico-política, algo característico do reacionarismo nazifascista.

Na estrutura que segue, dividimos esse debate em torno ao estatuto político do mito em duas partes: na primeira, uma análise da forma mítica e o papel desempenhado na política em geral e no caso da história alemã em particular; num segundo momento, faremos uma abordagem específica sobre o conteúdo dos mitos de fundação e legitimação do nazifascismo com ênfase no mito que envolve a específica figura de Hitler no nazismo alemão.

Um dos marcos teóricos da reflexão sobre o conceito de mito político é a obra *Reflexões sobre a violência* de Georges Sorel. Ali o autor traz à baila alguns elementos importantes sobre o trato do mito para fins políticos: embora geralmente se faça menção à utilização da propaganda no processo de mistificação necessário à construção dos mitos – algo que aparecerá em outros momentos no caso específico do nazismo – a posição soreliana é deveras distinta. Para o autor, com efeito, o papel desempenhado pelos mitos é na forma de imagens não suscetíveis de serem apreendidas pela razão³¹⁵. Segundo o autor, o mito rejeita a razão, dirigindo-se à mobilização da ação e às intuições como formas de acesso à realidade³¹⁶. Além disso, o autor ainda chama

³¹⁵ SOREL *apud* MIGUEL, 1998.

³¹⁶ SOREL *apud* MIGUEL, 1998.

a atenção para “o caráter de *força motriz* apresentado pelo mito político”³¹⁷. Em certa medida, sofre as influências de Nietzsche (vontade) e Bergson (intuição)³¹⁸, realçando aspectos teóricos que serão determinantes numa mobilização política da força e da energia fundamentais para a ação política, neutralizando aspectos propriamente racionais, institucionais que caracterizam os Estados liberais desde as revoluções burguesas. Para o autor, “o mito é a força impulsionadora básica de qualquer grande movimento histórico”, “a força motriz por excelência no campo político”³¹⁹, enfim, o mecanismo eficaz capaz de fornecer a mobilização para a ação necessária a quaisquer realizações políticas significativas em detrimento das forças racionais.

Uma outra posição a respeito do mito político é aquela fornecida por Philippe Lacoue-Labarthe e Jean-Luc Nancy em *O mito nazista*. Nessa obra os autores i) fornecem um quadro geral da instrumentação política do mito, ii) apresentam seus usos no caso alemão com ênfase no perfil da construção da identidade alemã e iii) no conteúdo propriamente dito do mito nazista. Faremos uma abordagem inicial dos itens (i) e (ii) para, no tópico seguinte, analisá-lo juntamente a outras abordagens do mito nazista.

A proposta do texto passa pela compreensão dos motivos pelos quais o racismo teria constituído a ideologia do totalitarismo alemão a partir de duas proposições:

1. é porque o problema alemão é fundamentalmente um problema de *identidade* que a figura alemã do totalitarismo é o racismo;
2. é porque o mito pode se definir como um *aparelho de identificação* que a ideologia racista foi confundida com a *construção* de um mito (e nós entendemos com isso o mito do Ariano, na medida em que ele foi elaborado deliberada, voluntária e tecnicamente *como tal*).³²⁰

A análise do texto visa especialmente o segundo momento, dado que o problema central passa pelo debate das estratégias políticas de construção da identidade coletiva fascista e à compreensão da atuação do mito na esfera do político, cabendo um esforço de sua compreensão enquanto *aparelho de identificação*. Na análise dos autores, essa tese tem dois grandes fiadores, quais sejam: i) o desterro dos poetas da cidade platônica; ii) a “Grécia” mítica/mística *descoberta* pelos alemães do final do século XVIII como tipo a ser imitado.

O primeiro deles é um capítulo clássico da estética: a expulsão dos poetas da cidade platônica tal como exposta na *República*. O problema levantado por Platão, encontrado, de modo

³¹⁷ SOREL *apud* MIGUEL, 1998.

³¹⁸ SOREL *apud* MIGUEL, 1998.

³¹⁹ SOREL *apud* MIGUEL, 1998.

³²⁰ 2002, p. 31.

especial, nos livros III e X da referida obra, diz respeito a dois modos de enfrentamento, de prática refutativa típicos da obra do autor: i) de modo geral ao enfrentamento dos discursos que habitam a cena política ateniense, em especial, ao discurso mítico; ii) de modo particular, ao enfrentamento da *paideia* grega, cujo *topos* se encarna nas epopeias de Hesíodo e Homero, ainda que a crítica do autor avance para os poetas trágicos e cômicos.

Nesse sentido, poder-se-ia acrescentar um adendo à face grega do problema levantado por Lacoue-Labarthe e Nancy sem que isso constitua um escape ao problema platônico. Nesse caso, o enfrentamento da tradição grega nos diálogos platônicos se constitui enquanto enfrentamento do papel desempenhado pelos mitos nessa mesma tradição, ainda que seja acompanhado, paradoxalmente, de um uso platônico do esquema mítico com vistas a sua superação enquanto paradigma de pensamento³²¹. O papel, portanto, que os mitos desempenham na formação de uma *cultura* que se chame, na forma da unidade, *grega*, é o de *referente*, uma vez que a cultura grega é, de um modo geral, formada por uma tradição oral estruturada em torno a três grandes figuras, nos termos de Marcel Detienne³²²: o rei, o adivinho e o poeta. Segundo Detienne, o poeta se caracteriza pela memória referente às histórias divinas reveladas pelas Musas. Sua memória, portanto, é fundante para uma sociedade de tradição oral, e seu canto constitui instrumento ordenador: “a palavra cantada, pronunciada por um poeta dotado de um dom de vidência, é um discurso eficaz; com sua virtude própria, institui um mundo simbólico-religioso que é a própria realidade”³²³. O autor ainda se refere à função assumida pela palavra do poeta, palavra de ordenamento, de produção de cosmogonias, mas também de organização social, articulada, por sua vez, aos registros dos feitos humanos – heroicos ou não – e às histórias dos deuses³²⁴.

Por outro lado, constitui uma tópica importante na obra platônica o segundo enfrentamento, qual seja, a disputa em relação à *paideia* grega. Tal enfrentamento coloca em movimento uma avaliação de mérito da poesia disponível na *polis* grega, mas heterônoma, uma vez que não visa o problema estético, mas o fundo teológico-moral segundo a lógica da finalidade política. Nesse sentido, o problema da *paideia* grega posto por Platão procura demonstrar, segundo Pellejero³²⁵, que: i) a *paideia* grega fundada na poesia homérica e hesiódica cumpriu seu papel, mas não se

³²¹ A respeito dessa prática platônica, conferir GAGNEBIN, Jeanne-Marie. Platão, acho, estava doente. *Kléos*, Rio de Janeiro, v. 4, n.4, p. 89-96, jul. 2000.

³²² 2013, p. 4.

³²³ DETIENNE, 2013, p. 16.

³²⁴ DETIENNE, 2013, p. 16-17.

³²⁵ PELLEJERO, 2013, p. 10.

adequa às novas questões da democracia nascente; ii) trata-se de uma poesia que veicula falsidades através de sua fabulação e trazem ideias indignas da divindade e dos heróis pelos quais transmitem valores inaceitáveis para a juventude. Por isso, o próprio Platão acredita ser necessária uma retificação da poesia se se quiser ainda que ela cumpra um papel pedagógico na formação da cidade:

Pediremos a Homero e aos demais poetas que não nos levem a mal riscarmos todas essas passagens e outras do mesmo tipo; não procedemos desse modo por considerá-las pouco poéticas ou desagradáveis para o ouvido do povo. Ao contrário! Quanto mais belas forem poeticamente, menos indicadas serão para rapazes e homens que tenham de viver livres e recear mais a escravidão do que a morte.³²⁶

No entanto, conforme já afirmado anteriormente, o enfrentamento platônico do discurso mítico não deixa de ser, em certa medida paradoxal quando se percebe no *corpus* platônico a utilização de esquemas míticos para a realização de seu modelo de filosofia. Donde se segue que o próprio autor enxerga um padrão de funcionamento do discurso mítico capaz de realizar seus fins, quais sejam, aqueles mesmos que regulam o desterro dos poetas da cidade. Nesse sentido, uma alteração na letra dos mitos permitiria a sua retomada no interior da cidade medindo-se pelos fins alcançados:

Se houver, portanto, quem tenha permissão de mentir, serão os dirigentes da cidade, tanto para enganar os inimigos como os próprios cidadãos, sempre que isso redundar em vantagem da comunidade; a ninguém mais será concedido semelhante privilégio³²⁷.

Assim, a estratégia de um retorno aos motivos do desterro dos poetas na constituição da cidade platônica encontra sua justificativa no texto de Lacoue-Labarthe e Nancy: segundo eles, “a decisão platônica com relação aos mitos apoia-se sobre uma análise teológico-moral da mitologia: os mitos são ficções, e essas ficções contam mentiras sacrílegas sobre o divino”³²⁸. Corroborada pelas passagens acima, a tese dos autores passa pela assimilação do esquema mítico na medida em que, tomado conscientemente enquanto ficção, deve ser controlado internamente segundo a forma dos ídolos que por meio dele serão construídos. É nesse sentido que o mito aparece como “*ficcionamento* cujo papel é o de propor, ou mesmo de impor, os modelos ou os tipos (...) tipos a serem imitados, dos quais o indivíduo – ou uma cidade, ou um povo inteiro – pode ele mesmo se apropriar e com eles se identificar”³²⁹.

³²⁶ 2000, 378b-c.

³²⁷ PLATÃO, 2000, 389b-c.

³²⁸ 2002, p. 32.

³²⁹ LACOUÉ-LABARTHE; NANCY, 2002, p. 32.

Enfim, o mito aparece como instrumento de identificação porque, apesar da avaliação de mérito platônica tocar sempre no problema teológico-moral com vistas à formação política, o problema central nunca deixou de passar pela vertente estética. Isso porque, conforme afirmam Lacoue-Labarthe e Nancy, “a questão que o mito põe é a do *mimetismo*”³³⁰ e toda a *paideia* grega anterior a Platão, mas também aquela posta em movimento pelo autor, demanda uma compreensão do caráter mimético do mito, a saber, de seu potencial em garantir a produção de uma identidade cultural. Donde, parcialmente, se concluiria: i) para Platão, restaria a retificação da poesia tradicional grega a fim de realizar os fins de sua cidade; ii) no caso de Lacoue-Labarthe e Nancy, a percepção do modelo de produção de identidade necessário enquanto *modus operandi* para a realização do modelo nazista.

Consolidado esse passo e tendo percebido o papel desempenhado pelo mito na estruturação do político, é possível avançar na argumentação encontrada em *O mito nazista*, especificamente para o segundo momento da argumentação dos autores que contempla o tipo de imitação dos gregos realizado pelos alemães.

A questão a que fazem referência os autores remonta à Modernidade, especificamente ao processo de constituição dos Estados Nacionais para os quais foi de grande importância a imitação de modelos Antigos:

De início, e para dizê-lo de modo abrupto, encontramos o seguinte: desde o esfacelamento da cristandade um espectro assombrou a Europa, o espectro da imitação: a imitação dos Antigos. Nós conhecemos o papel que o modelo antigo (Esparta, Atenas ou Roma) desempenhou na fundação dos Estados-nação modernos e na construção de sua cultura.³³¹

Embora não constitua o cerne da argumentação, mas seu preâmbulo, essa passagem contribui para se pensar, novamente, o problema maior desses pressupostos: a imitação de um modelo antigo constitui peça importante para a constituição do político, nesse caso, os referentes a França e Itália, principalmente. No entanto, interessa, de fato, o caso alemão – o que, diga-se de passagem, se relaciona ao menos em dois sentidos com a chave histórico-natural: por um lado, reconhece o quanto a experiência histórica de formação europeia reside num solo já estabelecido, de que a nova experiência de formação é atravessa pelo arcaico daquilo que fora a experiência clássica; por outro, a forma dessa imitação, distanciada geograficamente entre os Estados, assevera que elas não se identificam, ainda que possam ser semelhantes em função do

³³⁰ 2002, p. 33.

³³¹ LACOUÉ-LABARTHE; NANCY, 2002, p. 35-36.

modelo imitado. Enquanto os outros países encontraram a medida necessária à conquista da unidade nacional, a Alemanha, almejando tal condição, descortina seu drama específico: o drama de *imitar* uma *imitação* já existente e propagada principalmente por França e Itália³³². Em outras palavras: é possível tanto asseverar o significado das culturas francesa e italiana enquanto sedimento histórico quanto a reflexão histórica alemã que põe em cena esse sedimento do ponto de vista de sua devenida; é exatamente por isso que é possível ao alemão refletir sobre sua própria posição, donde se segue sua específica saída conforme se observa abaixo.

A tese dos autores é bastante clara nesse ponto: o drama alemão é proveniente de um paradoxo, qual seja, aquele referente à necessidade de imitação dos gregos – na falta de outro modelo a ser imitado – e ao problema de que tal imitação constituiria uma imitação de segundo grau, imitação daquela imitação que ficou conhecida pelo uso e pela exportação que dela fizeram Itália e França. Portanto, preocupação importante e legítima por parte da Alemanha se observado seu anseio pela realização de sua própria unidade, idêntica a si mesma e, ao mesmo tempo, distinta dos modelos francês e italiano: “Ela deve [imitar], porque não existe outro modelo senão o dos Gregos (...). Ela não deve, porque esse modelo grego já serviu a outros. Como responder a esse duplo imperativo contraditório?”³³³ Frente a esse paradoxo, segundo os autores, duas soluções foram formuladas pelos alemães: i) uma saída especulativa; ii) uma saída estética.

No caso da primeira, à qual, diga-se de passagem, os autores pouco espaço dedicam, trata-se da saída dialética, especialmente encontrada em sua formulação hegeliana, muito embora, deva se dizer, não se restrinja ao maior representante do idealismo alemão. Segundo os autores, a saída é a “fornecida pela dialética, pela lógica da permanência e da supressão, da elevação a uma identidade superior, e da resolução em geral da contradição”³³⁴.

Mas é a saída estética que ocupará o desenvolvimento maior da argumentação dos autores. Conhecida, em certa medida, a saída estética posta pelos autores é aquela marcada pela formulação lapidar de Winckelmann: “Devemos imitar os Antigos para nos tornarmos, se possível, inimitáveis”³³⁵. No entanto, não se encontra no texto de *O mito nazista* maiores

³³² LACOUÉ-LABARTHE; NANCY, 2002, p. 36-37.

³³³ LACOUÉ-LABARTHE; NANCY, 2002, p. 38.

³³⁴ LACOUÉ-LABARTHE; NANCY, 2002, p. 39.

³³⁵ WINCKELMAN *apud* LACOUÉ-LABARTHE; NANCY, 2002, p. 39.

esclarecimentos do problema, o que permite, em certa medida, um pequeno desvio para tratar de certa contextualização dessa passagem de Winckelmann.

O ponto de partida de Winckelmann é uma crítica aos caminhos tomados pela arte de sua época, marcada pelo estilo barroco e pela cópia da natureza nos quadros dos pintores holandeses. Essa arte se encontrava, segundo sua perspectiva, em franca decadência quando comparada às obras-primas do Renascimento e da Antiguidade grega. Por isso, ele indica aos estudantes e aprendizes uma outra via, diferente daquela defendida pelo escultor barroco Bernini, ‘que recomendava sempre aos jovens artistas estudar preferencialmente a natureza’³³⁶.

Conforme afirma Süsskind, o problema para Winckelmann provém de uma observação acerca do movimento histórico diagnosticado no interior da arte de seu tempo, de modo específico: a ideia de que o barroco constituía uma decadência da arte, algo, poder-se-ia dizer, produzido por uma imitação de segundo grau conforma a crítica platônica, isto é, resultante da limitação fornecida por um modelo, ele mesmo, debitário de outro tempo. *Assim, limitado pelo modelo grego encontrado em suas faces italiana e francesa, a forma alemã só tem como caminho a própria decadência.*

Por outro lado, o debate em torno à imitação dos gregos por parte de Winckelmann demanda uma maior problematização acerca do significado do *imitar* propriamente dito. Afinal de contas, que significa *imitar*? E que significaria *imitar* quando referido a uma cultura como a grega?

A defesa da imitação dos antigos por parte de Winckelmann não diz respeito à mera cópia das estátuas, mas à compreensão do belo ideal que as torna um modelo a ser seguido. O que se deve imitar é o caminho de imitação tomado pelos gregos, de modo que, ao propor o modelo de arte antiga no lugar do modelo da natureza, o autor na verdade pretende reformular e revigorar a própria relação entre arte e natureza.³³⁷

Começa a ficar mais claro o problema de Winckelmann: uma imitação que seja, ela mesma, inimitável, demanda uma compreensão para além de um conteúdo a ser imitado. Nesse sentido, a imitação dos gregos passa por uma “compreensão do belo ideal que as torna um modelo a ser seguido”, isto é, pelo *modus operandi* da imitação grega, do tipo de relação estabelecida nessa imitação que põe em relação arte e natureza. Assim, *imitar* para se tornar *inimitável* passa tanto pela compreensão do sentido da decadência inserida em certa limitação por parte do desenvolvimento da arte que historicamente deságua no barroco quanto na mudança de paradigma da relação entre arte natureza:

Há um lugar evidente nessa formulação, uma vez que os antigos são considerados pelo autor, mais do que grandes, inigualáveis, *inimitáveis*, mas são indicados como modelo a ser imitado. Em outras palavras, o que Winckelmann propõe, a partir de sua

³³⁶ SÜSSEKIND, 2008, p. 71.

³³⁷ SÜSSEKIND, 2008, p. 73.

constatação da grandeza da arte antiga e da decadência da arte moderna (o Barroco, a pintura holandesa) é um caminho para alcançar a grandeza, ‘se possível’ uma grandeza tão ‘inimitável’ quanto a dos gregos. O caráter contraditório só leva a uma aporia se a imitação for compreendida como cópia, porque a pergunta acerca da possibilidade de imitar o inimitável ficaria sem solução. No entanto, o próprio autor esclarece a diferença entre os dois sentidos da ‘imitação do belo na natureza’ e indica, assim, o modelo de um caminho a ser aprendido, a partir da observação e da compreensão da arte antiga em sua relação com a beleza. Não se trata da reprodução da arte grega, mas do aprendizado de sua grandeza exemplar e do ideal de perfeição que constitui sua meta. O caminho da arte grega é definido como aquele que ‘leva ao belo universal e suas imagens ideais’, para além da mera semelhança com a natureza. Ao seguir essa via, a arte reúne as notas dispersas das belezas particulares e é capaz de criar uma beleza superior, de dar forma não mais ao belo corpo humano, mas à divindade.³³⁸

Desse ponto fica claro que a formulação de Winckelmann não está atenta a um tipo de reprodução da arte grega na Alemanha, donde se asseguraria tanto seu alinhamento à mesma prática encontrada em outros momentos europeus quanto à impossibilidade, dada a consideração dos gregos enquanto “grandes e inigualáveis”, de efetivar tal imitação. Considerando, pois, que se trata de uma compreensão da relação entre arte e beleza, o problema retorna ao solo alemão e ao quanto ele, em seu respectivo momento, de, enfrentando tal relação, propor um ideal de perfeição tipicamente alemão.³³⁹

Retornando à argumentação de *O mito nazista*, o problema levantado pelos autores acerca desse movimento que encontra em Winckelmann um de seus principais representantes é, utilizando do título do texto Sússekind – *A Grécia de Winckelmann* –, o que seria a *Grécia dos alemães*. Segundo os autores, essa *Grécia* seria tipificada pela oposição entre dois tipos gregos que, guardadas as devidas distinções entre as várias formulações, encontra uma versão paradigmática nas ideias de apolíneo e dionisíaco do Nietzsche de *O Nascimento da Tragédia*. Essa *Grécia* seria, por sua vez, caracterizada por uma face “da medida e da clareza” contraposta a outra face “subterrânea, noturna, sombria” de modo que esta seria “uma Grécia mística sobre a qual a primeira se edificou de modo difícil (‘recalcando-a’), mas que sempre permaneceu surdamente presente até o esfacelamento final, em particular na tragédia e na religião dos mistérios”³⁴⁰.

³³⁸ SÜSSEKIND, 2008, p. 73.

³³⁹ Pode-se notar aqui uma relação de continuidade entre a proposição de imitação de Winckelmann e a cultura do mandarinato oitocentista: com efeito, a relação com as obras clássicas não se deve tanto à necessidade de imitação e reprodução; com efeito, seu caráter pedagógico se inscreve na pretensão de formação de um modelo inimitável (Winckelmann) e de indivíduos incomparáveis (Mandarinato, *Bildung*), o que demonstra muito claramente as consequências do modelo de imitação de Winckelmann no interior da citada cultura alemã.

³⁴⁰ LACOUÉ-LABARTHE; NANCY, 2002, p. 40.

O ponto final da argumentação dos autores acerca dessa *identificação mítica* diz respeito às consequências da *descoberta dessa Grécia* como tipo a ser imitado para a realização da proposta de Winckelmann. São, ao todo, quatro consequências e que permitem pensar não apenas a identificação mítica como também o esquema mítico que teria servido aos alemães para o tipo de identidade que foi ali produzido e se encarnou no assim chamado *mito nazista*: i) o caráter filológico; ii) o mecanismo de identificação; iii) o drama musical; iv) produção do político como obra de arte.

A primeira consequência proposta pela análise dos autores, refere-se a um caráter filológico que, nesse caso, incide sobre a imitação fornecida pelos próprios mitos, o que retoma, para o debate, o argumento já apresentado acerca dos *mestres da verdade na Grécia arcaica*. Se, conforme se afirmou acima, a imitação dos gregos não se desenvolve como uma imitação da arte grega *tout court*, mas de uma imitação da relação entre arte e beleza pela qual ter-se-ia produzido tipos ideais, então o problema da imitação como estratégia de identificação demandaria a promoção de mitos novos capazes de referendar a constituição simbólica do alemão:

Com efeito, a essência da língua grega original, do *mythos*, é ser, como a língua alemã, capaz de *simbolização*, e, desse modo, capaz de produzir ou formar “mitos condutores” para um povo ele mesmo definido linguisticamente.³⁴¹

A segunda consequência refere-se, por sua vez, ao mecanismo mesmo de identificação. Tal mecanismo opera estabelecendo, em certa medida, tarefas a ambos os modelos de *Grécia* propostos pelos alemães.

A Grécia – digamos sempre para sermos breves – “mística” fornece de modo geral não diretamente um modelo, mas antes um recurso, ou seja, a ideia de uma energia que assegura e faz funcionar a identificação. Ela está encarregada, em suma, de fornecer a *força identificadora*.³⁴²

Na efusão dionisíaca – para permanecermos ainda em terreno nietzschiano – e saída dessa efusão, o que aparece é uma imagem simbólica, semelhante, diz Nietzsche, a “uma imagem de sonho”.³⁴³

No que concerne a essas questões, o problema do mecanismo de identificação realiza certo arranjo entre as duas potências trágicas, conforme os termos nietzschianos; desse arranjo entre os mesmos é que se produz o modelo ou tipo a ser imitado, que, por um lado, não se encerra na indiferenciação mítica, e, por outro lado, não demanda *apenas* uma face racionalizada. Nesse

³⁴¹ LACOUÉ-LABARTHE; NANCY, 2002, p. 42.

³⁴² LACOUÉ-LABARTHE; NANCY, 2002, p. 43.

³⁴³ LACOUÉ-LABARTHE; NANCY, 2002, p. 44.

sentido, poder-se-ia pensar o quanto a face de uma razão avançada, tecnicizada abriga, subterraneamente, uma força mítica/mística que lhe confere a energia necessária a sua realização histórica; mais do que isso, poder-se-ia pensar mesmo o problema envolvido na identificação mítica como o que serviria, conforme a argumentação encontrada na *Dialética do esclarecimento* – a ser investigada mais à frente – *a um obscurantismo que se encontra, ainda que de modo inconsciente, na fundação de um espírito esclarecido.*

A terceira consequência enfrenta um dos problemas da biografia nietzschiana: o problema Wagner. Trata-se, segundo os autores, de certo privilégio no interior da problemática alemã da arte ao teatro e ao drama musical³⁴⁴. A questão com a qual os autores lidam refere-se, assim, a um problema histórico, qual seja, aquele relativo ao posicionamento político wagneriano, posicionamento político enquanto artista e enquanto proponente de uma obra de arte total que, dentre outras coisas, visava à “unificação do povo alemão por meio de celebração e cerimonial teatral (unificação comparável àquela da cidade no ritual trágico)”³⁴⁵. Nesse sentido, fica claro o quanto o mito ou a forma mítica/mística ocupa um papel preponderante na galvanização do discurso político e na constituição das condições necessárias à realização da identidade.

Por fim, a última consequência é, por sua vez, derivada da anterior e trata da produção do político como obra de arte. O argumento dos autores estabelece, em primeiro lugar, um distanciamento com relação ao modo como Hegel pensava o mundo grego, “cidade como obra de arte”; tal distanciamento só é possível pelo vislumbre de que, na leitura hegeliana, o que existe é uma *Grécia no primeiro sentido*³⁴⁶. No nazismo, ao contrário, não apenas o *outro sentido de Grécia* está presente – como já afirmado na segunda consequência – como o problema central passa pela “construção, a formação e a produção do povo alemão na, pela e como obra de arte”³⁴⁷. Fica evidente, portanto, que a assim chamada *produção do político como obra de arte* passa, irremediavelmente, pela atuação do mito na esfera do político, de modo não apenas a constituir uma identidade nacional como também de fornecer a ela os tipos necessários à imitação, donde se segue a decisiva importância pedagógica, já alertada na passagem por Platão, dos tipos eleitos para o imitar.

³⁴⁴ LACOUÉ-LABARTHE; NANCY, 2002, p. 44.

³⁴⁵ LACOUÉ-LABARTHE; NANCY, 2002, p. 45.

³⁴⁶ LACOUÉ-LABARTHE; NANCY, 2002, p. 45.

³⁴⁷ LACOUÉ-LABARTHE; NANCY, 2002, p. 46.

4.4. A construção do mito nazista

A construção do mito nazista encontra apoio em diferentes formas. É algo que se apoia, por exemplo, nas alegações de Ian Kershaw, biógrafo de Hitler e historiador do nazismo, em *O mito de Hitler* e *Hitler*. A posição de Hitler é, obviamente, importante para o quadro geral que propomos nesse capítulo: figura central dos modelos totalitários do século XX, liderança da nação mais destacada no que concerne seja à Segunda Guerra Mundial, seja aos campos de concentração, protagonista de um processo político de matriz propagandística e mistificadora, enfim, reúne em si todas as tendências políticas analisadas até esse momento com maestria. Conforme indica Kershaw³⁴⁸, nenhuma outra figura na história do partido obtivera tamanha aprovação e impacto enquanto liderança partidária. E, muito embora a ideia de uma liderança heroica, de ascendência claramente antidemocrática e vinculada à literatura e ao imaginário da guerra típicos ao final da década de 20, fosse anterior, característico da República de Weimar e da direita nacionalista³⁴⁹, em Hitler essa expectativa nacionalista se encarnava: ele detinha em si a força integradora, mobilizadora, altamente necessária para um sistema nos termos do nazismo³⁵⁰. O que isso significava propriamente?

O que parece necessário é aumentar o amplo conhecimento que temos sobre a pessoa de Hitler concentrando nossa atenção na *imagem* de Hitler como *führer*. (...) De fato, não há um interesse principal no próprio Hitler, mas no processo de construção de sua imagem através da propaganda, e, sobretudo, na percepção dessa imagem por parte do povo alemão – como este via Hitler, antes de e durante o Terceiro Reich –, ou, para expressá-lo de forma levemente distinta, ocupa-se menos do que era Hitler na realidade que o que aparentava para milhões de alemães.³⁵¹

Com efeito, no marco de um modelo político direcionado não exatamente para a razão, mas para um imaginário preenchido de aspectos relacionados à guerra, ao heroísmo, a figura do *fürher* deve se constituir em atenção explícita às representações da massa. Segundo Kershaw³⁵², estes aspectos estavam muito presentes nas estratégias políticas hitlerianas, seja nos cuidados que dispensava a si mesmo no intuito de preservar sua imagem pública – ausência de debilidades físico-psíquicas aparentes, ausência de prática de esportes, neutralização de quaisquer circunstâncias que provocassem riso de modo a preservar sua autoridade³⁵³ – seja na

³⁴⁸ 2003, 15.

³⁴⁹ KERSHAW, 2003, p. 29.

³⁵⁰ KERSHAW, 2003, p. 16-17.

³⁵¹ KERSHAW, 2003, p. 17.

³⁵² 2003, p. 18.

³⁵³ Vale aqui uma menção textual à obra de Kershaw para justificar essa opção hitleriana num quadro, em geral, marcado pelo culto ao corpo e aos esportes - conferir, a esse respeito, a análise feita por Alexandre Vaz sobre as

lide cotidiana com as massas, no que pressupõe seus próprios pontos de vista acerca de uma psicologia das massas³⁵⁴.

O que parece indiscutível é que o artificioso mito de Hitler se mostrava indispensável em sua função integradora, em primeiro lugar, para contrastar com as vigorosas forças centrífugas existentes no seio do próprio movimento nazista e, em segundo lugar, para constituir no seio do povo alemão uma base de consenso geral favorável aos objetivos e às políticas que podiam identificar-se com o *führer*. E quanto mais manifestas se mostraram as contradições objetivas presentes nas aspirações sociais das massas que formavam a base do nazismo, maior foi a necessidade funcional de reificar e ritualizar o mito de Hitler para proporcionar um sólido fundamento de integração afetiva.³⁵⁵

Os mecanismos de propaganda se mostraram decisivos para a ritualização do mito em vista da construção de uma identidade nacional no interior da qual aspectos do que chamaríamos de racionalidade moderna se encontrariam em segundo plano enquanto a mobilização dos afetos políticos ocuparia exatamente esse formato em vista da realização dos objetivos políticos nazistas: “não existe a menor dúvida de que o mito de Hitler foi deliberadamente maquinado como força integradora por um regime agudamente consciente da necessidade de fabricar um consenso”³⁵⁶.

De qualquer forma, esse quadro geral que caracteriza a imagem do *Führer* é antecedido por formas específicas que são importantes para a construção do mito. Uma das peças que orienta esse trabalho é o texto de Ernst Jünger, *A mobilização total*, que fornece um quadro bastante razoável das condições do fascismo europeu no contexto do entreguerras, fomentando os usos políticos do mito. O texto em questão foi publicado pela primeira vez em 1930³⁵⁷, portanto, às vésperas da ascensão hitleriana ao poder e no calor das transformações europeias em geral e

imagens fascistas em Leni Riefensthal, entre as quais se destaca o ode ao corpo em *Olympia*, como quadro característico dos Jogos Olímpicos de Berlim em 1936 (VAZ, 2020, p. 277-278) – algo que se inscreve no conjunto das estratégias de propaganda que visam, no final das contas, à realização daqueles fins do próprio regime. Se, por um lado, falamos de um mito geral do nazismo – com Lacoue-Labarthe e Nancy –, então poderíamos avançar a ideia de um mito dentro do mito – com Kershaw – asseverando sua condição de meio para um fim enquanto *fürher*: “E ele gostava de evitar qualquer rastro de debilidade humana, como sucedeu com sua negativa a usar óculos ou a participar em qualquer gênero de esportes ou outra atividade na qual pudesse não se destacar e que pudesse converter-se em objeto de diversão mais que de admiração. Sua solteirice, que Goebbels pintava como o sacrifício da felicidade pessoal em benefício da nação, também era considerada por Hitler como uma necessidade funcional visando evitar toda perda de popularidade entre as mulheres alemãs, cujo respaldo considerava vital para seu êxito eleitoral. Tudo isto guardava estreita relação com os conhecidos pontos de vista de Hitler sobre a ‘psicologia das massas’, já expostos em *Mein Kampf*, que seguiam um parecer similar ao expresso nos escritos de Gustave Le Bon sobre a quase ilimitada possibilidade de manipular as massas. E, durante o próprio Terceiro Reich, é evidente que Hitler era consciente do quão importante era sua imagem onipotente para sua posição de mando e para a robustez do regime. E, neste sentido, se tem dito atinadamente que “Hitler compreendeu bem sua própria função, o papel que tinha que representar como ‘condutor’ do Terceiro Reich”, e que “se transformou a si mesmo numa função, a função de *fürher*”. (KERSHAW, 2003, p. 18).

³⁵⁴ KERSHAW, 2003, p. 18.

³⁵⁵ KERSHAW, 2003, p. 19.

³⁵⁶ KERSHAW, 2003, p. 17.

³⁵⁷ JÜNGER, 2002, p. 189.

alemãs em particular, parcialmente mapeadas no primeiro capítulo deste trabalho e complementadas nas primeiras partes do presente capítulo. Essa primeira informação é importante, dentre outras coisas, para, no contexto de análise, apontar para as variadas formas de relação que o texto em questão mantém com o que denominamos mudança na cena espiritual germânica.

O autor é referido por Kaes³⁵⁸ como primeiro teórico da guerra na era tecnológica, responsável por estabelecer um interessante vínculo entre características da modernidade científico-tecnológica e o fascismo. O texto, por sua vez, não configura uma exceção: ele pressupõe uma experiência comum para escritores do período, qual seja, a da Primeira Guerra Mundial, aparecendo, portanto, no seio de uma enxurrada de romances e filmes de guerra num contexto de renovação por seu interesse.³⁵⁹

A análise proposta pelo autor não é crítica ou política, mas estética³⁶⁰. Essa característica, poderíamos acrescentar, preserva uma íntima relação com tendências manifestamente anticientíficas e antimodernas de época, vinculando-se às discussões da tradição poética tendo em vista a resistência e as críticas ao *modus operandi* científico tal como praticada na Europa. Nesse sentido, compartilha também da ideia de que o mundo burguês em geral, incluindo sua prática científica ao longo da modernidade, teria sido responsável pela neutralização de forças elementares³⁶¹; é justamente esse um dos aspectos importantes a ser recuperado pelo autor em sua compreensão estética da mobilização total.

Com efeito, logo ao início do texto, Jünger faz menção às dimensões, em alguma medida, antimodernas da guerra:

Repugna ao espírito heróico buscar a imagem da guerra em uma camada [do espírito] que possa ser determinada pelo agir humano. Todavia, oferecem-lhe um espetáculo cativante as múltiplas transformações e velamentos que a pura configuração da guerra sofre com o passar de tempos e espaços humanos.

Esse espetáculo lembra vulcões em que continuamente eclode o mesmo magma e que, porém, estão em atividade em paisagens muito diversas. Assim, ter participado de uma guerra significa algo semelhante a ter estado na área de alcance de uma dessas montanhas que cospem fogo (...). Decerto, pode-se dizer que a diferença entre as paisagens desaparece à medida que alguém se aproxima da garganta abrasante da cratera e que, lá onde a paixão propriamente dita irrompe – antes, portanto, de toda

³⁵⁸ 1993, p. 106.

³⁵⁹ KAES, 1993, p. 112.

³⁶⁰ KAES, 1993, p. 106.

³⁶¹ KAES, 1993, p. 106.

luta aberta, imediata, de vida ou morte –, desempenha um papel marginal saber o século em que, saber as ideias pelas quais e saber as armas com que se combate.³⁶²

Nessa abordagem está em jogo uma indicação desse papel estético-nietzscheano, também poético, numa referência mais explícita ao momento alemão vivido, de lidar novamente com dimensões da experiência humana recalcadas no processo civilizatório em geral e no moderno-científico-burguês em particular. É justamente essa dimensão recalcada que é agora tocada pela guerra³⁶³. Se retomado esse horizonte de fracasso, niilismo, enfim, de esvaziamento de expectativas que caracteriza o momento de virada de década, o já citado renovado interesse pelos romances de guerra retomam a força desse magma do recalcado, dando-lhe uma forma através da propaganda e o utilizando politicamente.

A própria ideia de mobilização total pressupõe tais aspectos. Articulada às condições de queda do liberalismo, tem seu foco na dissolução do indivíduo, portador de direitos, essa produção tipicamente moderna, tal como na divisão social do trabalho; em substituição, certa concepção de massa, movida pela força da vontade – aqui aproximada à ideia das forças do ânimo, tal como indicada na tradição poética, opostas às forças das luzes da razão – enquanto força originária do povo³⁶⁴, força essa reivindicada pela guerra de maneira profunda e uniforme³⁶⁵.

Com efeito, tais características da mobilização total saltam aos olhos nas descrições fornecidas por Jünger: a variação entre formas de mobilização parcial e total entre guerras anteriores e a Primeira Guerra Mundial. No que concerne à primeira forma, o autor se refere explicitamente à existência, no âmbito das formas monárquicas, de castas guerreiras que definem, com isso, aquele perfil das obrigações de defesa militar do país³⁶⁶. No entanto, um conjunto de transformações sociais – “perda de limites claros entre as classes sociais e o corte de privilégios aos nobres”³⁶⁷ – implica também uma modalidade de transformações a respeito daquelas obrigações militares. Ao invés das castas, agora é todo o Estado responsável, numa forma equivalente de divisão social do trabalho, pelas questões militares. Em linhas gerais, poderíamos afirmar que a estruturação social passa a ser compreendida e instrumentalizada como máquina de guerra:

Assim: também a imagem da guerra como um negócio armado, cada vez mais, deságua na imagem amplificada de um gigantesco processo de trabalho. Ao lado dos

³⁶² JÜNGER, 2002, 189-190.

³⁶³ KAES, 1993, p. 106.

³⁶⁴ JÜNGER, 2002, p. 206.

³⁶⁵ JÜNGER, 2002, p. 208.

³⁶⁶ JÜNGER, 2002, p. 194-195.

³⁶⁷ JÜNGER, 2002, p. 195.

exércitos que se entrecrocavam nos campos de batalha, surgem os novos tipos de exército: o do trânsito, o da alimentação, o da indústria armamentista – o exército do trabalho em geral. Na última fase, que já se insinuava por volta do fim desta última guerra, não ocorreu mais nenhum movimento – mesmo o de uma dona-de-casa junto à sua máquina de costura – no qual não residisse ao menos uma função mediatamente bélica. Nessa captação absoluta da energia potencial, que transformou os Estados industriais beligerantes em vulcânicas oficinas siderúrgicas, anuncia-se, talvez do modo mais evidente, o despontar da era do trabalho – essa captação faz da guerra mundial um fenômeno histórico cujo significado é muito mais importante que o da Revolução Francesa. Para desdobrar energias de tal grandeza, não basta mais armar o braço que carrega a espada, é preciso uma armação até a medula, até o mais fino nervo da vida. Realizá-la é a tarefa da mobilização total, de uma ação através da qual a rede elétrica da vida moderna, amplamente ramificada e cheia de dutos, é canalizada, por meio de uma única chave na caixa de luz, para a corrente da energia bélica.³⁶⁸

Com efeito, o desaparecimento do conceito de casta guerreira, a perda da diferenciação entre classes, a perda, enfim, de princípios mais sofisticados de diferenciação termina por dissolver as expectativas do individualismo tipicamente liberal, incorporando uma ordenação social pautada pelo princípio da guerra como obrigação do Estado como um todo. Nesse sentido, pode-se falar de uma convergência de todas as atividades em, direta ou indiretamente, bélicas. É nesse sentido que a ideia de mobilização total aparece mais efetivamente na concepção jungueriana: ela envolve a constituição de um todo capilarizado na sociedade da guerra, envolvendo um intenso processo de produção da identidade mediante um esforço de reconfiguração da própria guerra em termos de trabalho, disciplina e ordenamento social³⁶⁹. Essa ênfase no aspecto da massa, inerente à concepção de uma mobilização total, se mostra altamente estratégico para os fins de um triunfo da vontade e do irracionalismo: enquanto não constitui, por si mesma, ator político, se mostra suscetível à propaganda política que, ao fim e ao cabo, se utiliza de sua vontade para a realização de finalidades políticas determinadas, afinal de contas, o que é decisivo para a mobilização total é a condição da massa de uma *prontidão* para a mobilização³⁷⁰ que se fazia presente em todos os países. Nesse contexto, fica mais evidente o sacrifício de direitos individuais em nome da mobilização total, do triunfo da vontade, conduzindo à realização da identidade total.

Vale aqui, no final das contas, algumas considerações sobre o texto jungueriano a respeito do império da propaganda como espaço privilegiado para forjar a identidade total. Se no caso da tradição oral – em conformidade às passagens por Detienne – a construção da identidade passa pelo poeta, i.e, por aquele “cuja palavra cantada fornece a sustentação da cultura grega arcaica em geral e de sua estrutura político-jurídica em particular, conferindo legitimidade àquela cuja

³⁶⁸ JÜNGER, 2002, p. 195-196.

³⁶⁹ KAES, 1993, p. 113.

³⁷⁰ JÜNGER, 2002, p. 195-199.

palavra tem força de lei”³⁷¹, podemos dizer que o caso da mobilização total de Jünger há a efetivação de uma repetição desse modelo: a literatura desse período, marcada por romances de guerra, atuam também na forma da propaganda, fornecendo a legitimação necessária para uma estrutura sócio-política voltada para a guerra, pela paixão e pela prontidão para o conflito à medida que a própria ideia de mobilização total, mais que instruir tecnicamente, racionalmente, opera no âmbito da vontade, esse magma sempre efervescente, que, se não pode simplesmente ser contido, pode, no entanto, ser conduzido em conformidade a finalidades previamente estabelecidas.

Nesse sentido, acompanhando a argumentação de Lacoue-Labarthe e Nancy, pode-se observar os elementos desse conservadorismo que se pauta no ficcionamento: a ficção propriamente dita – Jünger, mas também outros literatos –, enquanto discurso, não tem seus limites na escrita, mas no ficcionamento de uma experiência no interior da qual se ficciona e estabelece o teor mesmo daquilo que deve ser conservado. Os novos mitos, assim construídos, apoiam-se num formato de identificação histórico, promovendo, dessa maneira, a unificação estética por meio da propaganda necessária à preservação de um tipo de experiência perseguido, numa confluência que conduz, enfim, à forma do nazifascismo. Nesse ponto, vale a pena retomar o texto de Lacoue-Labarthe e Nancy para considerações mais específicas sobre o conteúdo do mito nazista.

Com efeito, os autores analisam a construção do mito nazista, o mito do ariano, em grande medida, através da referência a duas obras específicas: *O mito do século XX*, de Rosenberg, e *Mein Kampf*, do próprio Hitler. As considerações sobre o primeiro, escrito em 1930³⁷², especificamente sobre seu estilo, corroboram alguns aspectos já assinalados em termos de um predomínio de mecanismos de mobilização e integração da massa em detrimentos de aspectos racionais: acumulação afirmativa, ausência de argumentação, estilo que martela uma ideia em conformidade à conveniência, sem análises ou referências³⁷³. Novamente, apela-se a forças não-racionais como via de acesso à energia a partir de um estilo deliberadamente estabelecido para tal finalidade: “lança-se mão implicitamente não de um *logos*, mas de uma espécie de enunciação mítica, que no entanto não é poética, mas que busca toda sua energia na potência nua e imperiosa da própria afirmação”³⁷⁴

³⁷¹ REIS, 2019, p. 129.

³⁷² LACOUÉ-LABARTHE; NANCY, 2002, p. 47.

³⁷³ LACOUÉ-LABARTHE; NANCY, 2002, p. 48.

³⁷⁴ LACOUÉ-LABARTHE; NANCY, 2002, p. 48.

Reforça-se, assim, uma atuação política no sentido de fragilizar todo e qualquer obstáculo racional digno do nome. Essa presença forte no interior da sociedade alemã visa, portanto, na restrição às formas tradicionais de verdade, inaugurar a sua própria, novamente, amparada pelo recurso às forças irracionais presentes no interior da sociedade e potencializadas pela condição de crise já mapeada anteriormente. A forma da verdade mítica estará vinculada a dois aspectos: i. à crença nele, continuamente reforçada pelos mecanismos sociais de propaganda para as massas e visando uma cada vez mais forte adesão aos seus conteúdos; ii. e, para efeitos da consolidação dessa adesão, sua encarnação numa figura ou tipo³⁷⁵.

No caso do mito hitleriano em particular, esse movimento de adesão foi levado a cabo num esquema de três partes que, conforme indicam os autores, fora suplementado por mais dois aspectos. Em primeiro lugar, a alegação de um maior potencial do mito contra a inconsistência dos universais³⁷⁶, em que pese o colapso da cultura moderna, de suas crenças e suas específicas estruturas, como a ciência, a democracia e a filosofia. Em segundo, uma estratégica remissão dessa potência às massas, ao povo e à raça, no que Rosenberg indicou como “síntese mística”³⁷⁷. Esse é um aspecto histórico importante, pois, como já se assinalou, o colapso das formas democráticas, do Estado de direito, em grande medida, teve como afiadador esse retorno ideológico ao povo, à massa como constituindo ator político e protagonista quando, ao contrário, a adesão significa tão somente a utilização de sua força no suporte e na legitimação social necessária ao regime. Por fim, enquanto ato de fé, como confissão de fé, de maneira que o mito opere como a verdadeira identidade da nação³⁷⁸. Essa última encontra espaço na exploração de inúmeros símbolos reforçados em práticas cotidianas cujo mérito é o de exatamente naturalizar desde uniformes até valores e práticas no intuito da realização capilarizada da forma mítica.

Em acréscimo, dois aspectos são apontados pelos autores. O primeiro deles tem um impacto importante, pois trata da definição de raça e povo. Essa definição que teria se pautado pela língua anteriormente, passa a ser entendido pela ideia de sangue³⁷⁹. Aqui residem aspectos importantes para o nazismo com relação ao problema da identidade, como a impossibilidade de reconhecimento de outros povos como arianos por, por exemplo, um aprendizado da língua e dos valores nela imbuídos, de modo que o processo de exclusão e eliminação se funda numa

³⁷⁵ LACOUÉ-LABARTHE; NANCY, 2002, p. 50-51.

³⁷⁶ LACOUÉ-LABARTHE; NANCY, 2002, p. 53.

³⁷⁷ LACOUÉ-LABARTHE; NANCY, 2002, p. 54.

³⁷⁸ LACOUÉ-LABARTHE; NANCY, 2002, p. 54-55.

³⁷⁹ LACOUÉ-LABARTHE; NANCY, 2002, p. 55-56.

polêmica premissa de seleção natural a ela conjugada. O outro ponto se refere ao mito solar, cujos portadores são exatamente os arianos; sua importância é deveras simbólica, aparecendo nos símbolos solares e na suástica como elementos opostos aos mitos da Noite e às divindades ctônicas³⁸⁰.

Por fim, a análise de Lacoue-Labarthe e Nancy acerca da estruturação do mito nazista é coroada através de uma remissão ao papel político desempenhado pelo mito na configuração final de uma *Weltanschauung* que, por sua vez, possui três elementos centrais: i. num contraste muito forte em relação à cultura moderna, culpabilizada constantemente pelos efeitos causados e experimentados no século XX, há uma abolição do conceito liberal de indivíduo e do marxista de humanidade, substituindo-os, no marco desse apelo constante à massa, pela “comunidade do *Volk*, enraizado no seu solo e unido pelas cadeias de um mesmo sangue”³⁸¹. A realização do *Volk* é a realização do mito e todo o esforço sócio-político do nazismo, em primeiro lugar, é um esforço por alcançar esse lugar; ii. uma vez estabelecida a comunidade do *Volk*, as estratégias políticas se voltam a uma ampliação dessa conquista, na forma da *Weltanschauung*: ela implica uma verdadeira luta por hegemonia de sua própria visão de mundo – o que incluía a existência de um departamento oficial da *Weltanschauung*³⁸² – quanto, externamente, uma conformação do mundo ao arianismo enquanto tipo e a eliminação de não-típicos, no interior dos quais se enquadraria o Judeu³⁸³; iii. nesses termos, a intolerância torna-se um marco da forma como opera o nazismo: não pode ser entendido como opção filosófica ou política, pois, derivado de sua própria condição, de sua estrutura, de sua fisiologia, o nazismo seria incapaz de admitir quaisquer outras ao seu lado, implicando na impossibilidade de ser entendido no nível partidário³⁸⁴.

Resta-nos, agora, avançar para o debate filosófico acerca dessa relação entre formas míticas e o legado do esclarecimento moderno na discussão oferecida por Adorno e Horkheimer e, a partir disso, compreender as estratégias filosóficas para lidar com a experiência da catástrofe daí derivada.

³⁸⁰ LACOUÉ-LABARTHE; NANCY, 2002, p. 57.

³⁸¹ LACOUÉ-LABARTHE; NANCY, 2002, p. 61.

³⁸² LACOUÉ-LABARTHE; NANCY, 2002, p. 62.

³⁸³ LACOUÉ-LABARTHE; NANCY, 2002, p. 62.

³⁸⁴ LACOUÉ-LABARTHE; NANCY, 2002, p. 63.

5 DIAGNÓSTICO DE TEMPO II: PENSAR AUSCHWITZ COMO TAREFA FILOSÓFICA NO MARCO DA *DIALÉTICA DO ESCLARECIMENTO*

O que nos propuséramos era, de fato, nada menos do que descobrir por que a humanidade, em vez de entrar em um estado verdadeiramente humano, está se afundando em uma nova espécie de barbárie. (...) Se o esclarecimento não acolhe dentro de si a reflexão sobre esse elemento regressivo, ele está selando seu próprio destino.

Adorno e Horkheimer, *Dialética do Esclarecimento*.

Este último capítulo se ocupa da análise da Dialética do Esclarecimento, obra nuclear escrita por Adorno e Horkheimer nos EUA no período de exílio dos intelectuais do Instituto. No que concerne especificamente aos nossos propósitos, essa análise ao mesmo tempo pressupõe os passos anteriores e permite organizá-los em quatro diferentes itens.

Em primeiro lugar, pretendemos demonstrar que a DE estabelece um marco teórico importante no interior do qual um novo diagnóstico de tempo é proposto, ao menos em termos de sua diferenciação face ao anterior, de 30.

Posto que se trata de um novo diagnóstico, entendemos que este se organiza a partir de um problema distinto daquele anterior – ou seja, não se trata mais de enfrentar o positivismo como problema nuclear, ainda que sua participação nesse esteja longe de ser irrelevante. O centro desse diagnóstico reside na mobilização de estratégias teóricas plurais, especialmente filosóficas, de responder à altura aquilo que mais tarde viria a ser concebido como imperativo categórico adorniano, a saber, “que Auschwitz não se repita”³⁸⁵.

Em terceiro lugar, é necessário demonstrar que, com tais pressupostos, a DE pode ser entendida numa linha de continuidade em relação ao diagnóstico anterior, ao menos do ponto de vista do sentido de atualidade filosófica ali postulada, o que, por isso mesmo, implica em reconhecer no seio de sua produção uma clara ruptura. Em outras palavras: se cabe à filosofia não apenas ser atual como também elaborar as estratégias pelas quais essa atualidade pode ser postulada em cada tempo, então a resposta a Auschwitz implica, no interior da filosofia, um acerto de contas não apenas com a história da filosofia como também com a própria filosofia desenvolvida na década anterior.

³⁸⁵ ADORNO, 1995.

Por fim, é necessário considerar nossa hipótese de trabalho primária, i.e., de que é necessário postular algum equacionamento entre linguagem, experiência e história como forma de realizar a tarefa da filosofia: seja com relação aos diferentes diagnósticos, seja com relação à resposta que deve ser dada ao problema de Auschwitz, esse equacionamento não só aparece como significa a própria elaboração da atualidade da filosofia no que concerne ao estabelecimento de suas tarefas e sua realização.

Tais pretensões não implicam em partes separadas, mas devem aparecer em maior ou menor medida em cada etapa do capítulo. A estrutura propriamente dita de consecução de tais objetivos se divide em três momentos: i. a proposição de um diagnóstico de tempo em que pese a apresentação e análise de aspectos biográficos (o exílio, as condições de trabalho políticas e acadêmicas), da estrutura e do sentido da obra e do papel do acerto de contas com a história da filosofia para o projeto como um todo; ii. a proposição de uma forma de leitura da DE via pensamento histórico-natural em que pese a exposição da dialética entre mito e esclarecimento, a odisseia da formação do ego, a análise da hipóstase do conceito como forma dominante ao longo do texto e da ideia de rememoração da natureza no sujeito como elemento emancipatório numa obra tratada, em geral, como aporética; iii. por fim, uma aproximação que visa, na forma de modelo, analisar os elementos de antissemitismo enquanto demonstram uma forma de realização sócio-política a partir da dialética do esclarecimento e servem à realização dos objetivos dos autores tal como proposto em seu início.

5.1. Diagnóstico de tempo II

5.1.1. Uma filosofia no exílio

Antes de mais nada, é necessário falar sobre o exílio, uma vez que é nele que a DE é efetivamente escrita, mais especificamente em Los Angeles, Califórnia. Não se trata de uma questão menor: é preciso considerar aquilo que se sedimenta no subterrâneo da obra e do espírito dos autores que se reúnem em sua produção, posto que os eventos que se sucedem são importantes por desenhar o horizonte dos problemas que configuram o diagnóstico aí presente e, portanto, implicam num conjunto de alterações em relação ao projeto estabelecido

inicialmente. Tais aspectos saltam aos olhos em certo número de passagens da *Minima Moralia*, nas quais diversas circunstâncias da vida do intelectual são passadas em revista, seja com relação à divisão social do trabalho – típica do que viria a ser denominado “mundo administrado” justamente na DE – que, uma vez afetando a tudo, afeta também a “ocupação com coisas espirituais”³⁸⁶, seja ainda com um “não sentir-se em casa” em seu incômodo e rejeição tanto do *ethos* cultural quanto científico, o que, no final das contas, culmina na concepção de vida falsa:

O cenário da vida privada mostra bem como estão as coisas nesta esfera. A rigor, morar é algo que não é mais possível. (...) Se o que se quer é evitar, quando se muda para um hotel ou um apartamento mobiliado, é a responsabilidade de habitar, o que se faz é transformar as condições da emigração numa norma de sabedoria de vida. (...) A casa é coisa do passado. A destruição das cidades europeias, assim como os campos de trabalho forçado e de concentração, apenas dá prosseguimento como executores, àquilo que o desenvolvimento imanente da técnica há muito tempo já decidiu acerca das casas. (...) A possibilidade de habitar é aniquilada pela possibilidade da sociedade socialista, a qual, perdida, não-aproveitada, transforma-se numa desgraça insidiosa para a sociedade burguesa. (...) A melhor conduta diante de tudo isso ainda parece ser uma atitude sem compromisso, como que em suspenso: ir levando a vida privada, enquanto a ordem social e as necessidades pessoais não o tolerarem de outra maneira, mas sem sobrecarrega-la, como se ela ainda fosse socialmente substancial e individualmente adequada. “Pertence à minha sorte não ser proprietário de imóvel”, já dizia Nietzsche na *Gaia Ciência*. A isto ter-se-ia que acrescentar hoje: pertence à moral não sentir-se em casa em sua própria casa. A arte consistiria em manter em evidência e dar expressão ao fato de que a propriedade privada não pertence mais ao indivíduo, no sentido de que a abundância de bens de consumo se tornou potencialmente tão grande que nenhum indivíduo possui mais o direito de agarrar-se ao princípio da limitação dos bens; e, no entanto, que é preciso ter alguma propriedade se não se quer cair naquela dependência e necessidade que favorece a cega perpetuação das relações de posse. Todavia, a tese deste paradoxo conduz à destruição, a um insensível desrespeito pelas coisas, que se volta necessariamente também contra os homens, e a antítese já é, no instante mesmo em que é expressa, uma ideologia para aqueles que, com má consciência, pretendem conservar o que é seu. Não há vida correta na falsa³⁸⁷.

A importância da MM não está num modelo de filosofia especulativa, mas em sua capacidade de lidar com a experiência subjetiva mais próxima; por isso mesmo, pode também ser apreendida como representativa das inconveniências, incompatibilidades no encontro de duas culturas como a alemã e a norte-americana na forma do exílio. Em sua forma aforismática, abre espaço para aspectos que ficarão mais legíveis no Adorno tardio, particularmente em seu texto sobre a forma ensaio³⁸⁸: conforme assinala Alves Jr., “o *telos* do aforismo adorniano é extrair da experiência uma articulação que apreenda o objeto em sua universalidade, sem abrir mão de sua singularidade”³⁸⁹. Na longa citação acima, pois, comparece uma discussão sobre o sentido

³⁸⁶ MM, p. 15.

³⁸⁷ MM, 31-33.

³⁸⁸ 2003, p. 15-45.

³⁸⁹ ALVES JR., 2012, p. 373.

da habitação, uma questão presente no próprio sentido de morada do *ethos*, portanto, uma questão deveras importante para o debate sobre a ética. Uma discussão sobre o sentido do habitar, de sua inadequação no universo do capitalismo tardio que, mais que isso, chama a atenção para as desventuras do autor nas tratativas de sua adaptação às condições de vida norte-americanas. Acrescente-se a isso também uma questão da língua inglesa, à qual o autor parece não ter se adaptado: dentre as razões para seu imediato retorno a Frankfurt tão logo este fora permitido, estava seu desejo por escrever em sua própria língua “cujas afinidades eletivas para a filosofia, em particular para seu momento especulativo e dialético, sentiu ser superior ao inglês”³⁹⁰. Sua conclusão não deixa dúvidas a esse respeito: a afirmação de que “não há vida correta na falsa” não deriva de uma condenação pura e simples da cultura norte-americana, mas envolve, paradoxalmente, a vida contemporânea como um todo, com toda a ambiguidade que lhe constitui³⁹¹, o que, portanto, não deixa incólume as condições da vida intelectual e da crítica, como o autor assim se referiu posteriormente³⁹².

Tais considerações de caráter mais paradoxal – vida correta e vida falsa, crítico da cultura – auxiliam no enfrentamento de alguns aspectos biográficos que permeiam a filosofia do exílio do autor. Com efeito, existem críticas consideráveis em relação ao processo de adaptação do autor e à recepção norte-americana aos intelectuais de Frankfurt, ainda que o caso de Adorno seja mais enfático. Em seu relato sobre Adorno na América, Jay refere-se³⁹³ a Adorno como “mandarim europeu sensível” que é chocado pela comercialização, vulgaridade e atraso teórico de sua casa temporária. Embora, conforme indicado de forma pretérita, existam tensões importantes que impediriam um uso tácito da alcunha de mandarim para Adorno, há que se concordar que, em relação à vida norte-americana, as condições europeias em geral – posto que o autor permaneceu algum tempo em Londres e Viena, por exemplo – e alemãs em particular distinguem-se fortemente, especialmente pelo nível de consolidação da vida burguesa que se firmava do outro lado do Atlântico.

Com efeito, intelectuais com os quais o autor trabalhou manifestaram forte resistência ao seu estilo, sua posição crítica à cultura, sendo-lhe atribuída, em alguns casos, a posição de um aristocrata de direita³⁹⁴. Há quem considere que tal incompatibilidade era índice ainda de uma

³⁹⁰ JAY, 1984, p. 158.

³⁹¹ ALVES JR., 2012, p. 382.

³⁹² “O crítico da cultura não está satisfeito com a cultura, mas deve exclusivamente a ela esse seu mal estar. Ele fala como se fosse o representante de uma natureza imaculada ou de um estágio histórico superior, mas é necessariamente da mesma essência daquilo que pensa ter a seus pés” (ADORNO, 1998, p. 7).

³⁹³ 1984, p. 158.

³⁹⁴ JAY, 1984, p. 158-159.

incapacidade de compreensão de Adorno em relação à cultura norte-americana³⁹⁵, algo que, de alguma maneira, teria impactado suas interpretações sobre o jazz ou sua aproximação entre a sociedade americana e o nazismo alemão³⁹⁶.

Em relação, enfim, a essas incompatibilidades, é necessário fazer alusão a alguns momentos e situações que, em alguns casos, serão importantes também para alinhar a estrutura da DE. O primeiro deles se refere às circunstâncias de seu envolvimento com o Projeto da Rádio Princeton, vinculado à Universidade de Columbia e dirigido por Paul Lazarsfeld³⁹⁷: suas diferenças com relação ao sentido da metodologia e às finalidades da pesquisa envolvida no projeto são demonstrações muito claras de seu distanciamento com relação a uma forma de positivismo em muito distinta daquela enfrentada em solo germânico:

Na verdade, as críticas feitas ao trabalho de Adorno durante o projeto são as mesmas que o acompanharão por toda a carreira. Apesar de seu superficial interesse na pesquisa empírica, sua abordagem é decisivamente metodológica no que ele define como o sentido europeu da palavra: nos Estados Unidos, “metodologia” significava discussão dos meios de condução da pesquisa social. Para Adorno, significava *epistemologia*: investigação das condições de possibilidade do conhecimento. (...)

Adorno, por sua vez, afirma que o tipo de pesquisa que se esperava dele deveria ser guiado por uma questão “de técnica *administrativa*: como manipular as massas”. Para Adorno, a tarefa do pensamento crítico é contribuir para a emancipação da sociedade como um todo, destruindo suas pretensões de progresso ou liberdade; mas a pesquisa empírica que ele descobriu nos Estados Unidos não era um protesto contra o modo de ser da sociedade, mas uma tentativa de investigá-la e compreendê-la para depois racionalizá-la e controlá-la melhor.³⁹⁸

Esse tipo de posicionamento configura um marco importante: há uma diferença substancial entre uma forma de positivismo que eclode na Alemanha e afeta a estrutura da sociedade e outra que já se consolidou em todos os meandros da vida social em uma sociedade profundamente marcada pelas condições do que Adorno chamará de capitalismo tardio, como é o caso da americana, no que reverberam tanto considerações de MM³⁹⁹ – que versa sobre o estado de alienação geral que pesa sobre a sociedade administrada e sua necessária investigação desde a existência individual – quanto de DE⁴⁰⁰ – cuja afirmação da autodestruição do esclarecimento reclama uma forma de linguagem específica, que não se encontra simplesmente vinculada à forma da totalidade da sociedade burguesa, mas que se mostre crítica e emancipatória em vista

³⁹⁵ JAY, 1984, p. 160.

³⁹⁶ JAY, 1984, p. 160; LUNN, 1982, p. 209.

³⁹⁷ THOMSON, 2010, p. 32.

³⁹⁸ THOMSON, 2010, p. 35-36.

³⁹⁹ p. 7.

⁴⁰⁰ p. 11-12.

de impedir justamente sua submissão às formas descritivas que, no final das contas, reforçam as condições de exploração econômica então existente.

Com efeito, aqui não comparece aquela tensão que marca as oposições e disputas sócio-político-acadêmicas que caracterizam a relação entre o tipo mandarim e a ascensão do positivismo tal como vimos especialmente ao longo da primeira unidade. Na Alemanha do início do século até a década de 30, trata-se de uma batalha que se realiza em diversas frentes e afeta a sociedade de maneira global, configurando a especificidade do que denominamos ali como *mudança da cena espiritual germânica*. O que se nota em DE e, de certa forma, em MM, não manifesta qualquer tensão, qualquer resistência: é terra arrasada. No intuito de assegurar a hegemonia de um pensamento de dominação e controle, ou unidimensional, conforme a indicação de Marcuse, mesmo a cultura letrada lança mão de uma forma de condenação de todo e qualquer pensamento que se proponha negativo, crítico, tachado finalmente de complicação obscura e alienígena, conduzindo à mais profunda cegueira⁴⁰¹. O que o autor contrapõe a tal modelo, em defesa de uma forma crítica de teoria social é, por um lado, uma condenação muito clara dessas técnicas, em que pese seu potencial de validação dos “argumentos comerciais de que a visão do público era espontânea e que os consumidores eram o árbitro do que era produzido”⁴⁰²; por outro, que essa mesma “teoria social crítica” seria capaz de demonstrar a forma da administração e da construção de uma consciência reificada⁴⁰³. Nessas condições, o autor é descrito por um de seus colegas do projeto de Princeton como o “homem mais arrogante e autoindulgente (intelectual e culturalmente)” que ele conhecera⁴⁰⁴. Se a sensação de “não estar em casa” define o *ethos* (ou sua ausência) do crítico em geral, poderíamos dizer que essa é uma condição ainda mais verdadeira quando se trata dessa forma de exílio.

Em sua defesa é necessário lembrar o que fora dito acima: em primeiro lugar, trata-se de uma incompatibilidade cultural que caminha nos dois sentidos; em segundo, a ideia de uma vida falsa, totalmente administrada, na qual reverberam as críticas culturais presentes em alguns de seus textos de crítica cultural⁴⁰⁵, os quais não pressupõem a si mesmo como o portador de uma cultura que foge aos termos da mesma crítica. Nesse sentido, muito embora possam ter alguma razão na crítica ao que consideraram como elitismo ou aristocratismo cultural por parte de Adorno em função de tais incompatibilidades, tais críticas permanecem na superfície do

⁴⁰¹ DE, p. 13.

⁴⁰² LUNN, 1982, p. 208.

⁴⁰³ LUNN, 1982, p. 208.

⁴⁰⁴ MORRISON *apud* THOMSON, 2010, p. 33.

⁴⁰⁵ *Indústria cultural e Crítica Cultural e Sociedade*.

problema ao serem incapazes de oferecer algo que eles mesmos exigem do autor, a saber, uma espécie de compreensão da alteridade cultural que movimenta a inadequação de parte a parte.

Uma última questão não menos importante em relação às condições do exílio remetem à posição em relação à barbárie europeia da *Shoah*. O exílio foi fortemente abalado pelas “notícias sobre a ‘solução final’ para a ‘questão judaica’”⁴⁰⁶. O projeto inicial da DE deveria sofrer alterações, algo que não seria novidade, uma vez que “os anos de guerra” já haviam trazido uma “séria reavaliação dos objetivos do *Institut* e uma redefinição de sua estrutura institucional”⁴⁰⁷. Dessa forma, uma obra com lastro materialista não poderia passar incólume ante um conjunto de circunstâncias que afetava de forma tão pungente a existência concreta dos autores. E isso não significa afirmar que a obra se restringiria ao testemunho – que, histórico-filosoficamente, é – mas que, para além disso e sempre pressupondo seu objetivo inicial, se estabelece sobre o compromisso de lidar com a tarefa de incluir a barbárie como um nexos do processo civilizatório exatamente como se pretende a partir da lógica dialética.

5.1.2. Estrutura e sentido da obra ou uma filosofia à altura de seu tempo: uma resposta à pergunta “o que significa pensar Auschwitz?”

A DE é uma obra escrita por Adorno e Horkheimer, constituída de três textos principais – “O conceito de esclarecimento”, “A indústria cultural: o esclarecimento como mistificação das massas” e “Elementos de antissemitismo: limites do esclarecimento” – acrescidos de dois excursos ao primeiro texto – “Ulisses ou mito e esclarecimento” e “Juliette ou esclarecimento e moral” – e, ao final, pequenos excertos que versam sobre questões debatidas ao longo da obra.

Quanto aos aspectos históricos de produção da obra que reverberam em sua estrutura, é importante que se faça referência ao seu caráter fragmentário, seja da forma como foi concebida, seja com relação a sua estrutura final, seja ainda com relação aos debates em torno à autoria. Seu subtítulo, “Fragmentos Filosóficos”, fora, em 1944, o título da versão mimeografada, passando à denominação *Dialética do esclarecimento* apenas em 1947, na versão publicada pela Querido Verlag de Amsterdam⁴⁰⁸. Tal subtítulo diz mais que aparenta:

⁴⁰⁶ DUARTE, 2003, p. 41.

⁴⁰⁷ JAY, 2008, p. 281.

⁴⁰⁸ DUARTE, 2003, p. 41.

com efeito, muito embora se possa considerar que no texto reverberam contribuições das mais diversas – destaque-se aqui a explícita referência a Leo Löwenthal⁴⁰⁹, com quem compartilham a escrita das primeiras teses (elementos de antissemitismo), e as contribuições de Friedrich Pollock, a quem dedicam o texto, no “Prefácio” e na nota para nova edição alemã⁴¹⁰ – a proposta de sua construção pressupõe objetivos que vão se alterando a partir de seus traços biográficos. Embora Horkheimer pretendesse, em princípio, uma “obra de peso sobre a lógica dialética”⁴¹¹, ao menos dois outros problemas se impuseram ao projeto de maneira incontornável: a escrita do livro tinha como pano de fundo a consolidação da indústria cinematográfica de Hollywood como um coroamento de vários aspectos próprios à vida cultural norte-americana⁴¹²; além disso, as notícias oriundas da guerra e da “solução final” para a “questão judaica” foram deveras impactantes para os pensadores envolvidos na escrita da obra para que tal questão fosse simplesmente ignorada. Dessa perspectiva, a ideia de uma obra fragmentária diz muito acerca das condições da escrita, condições estas já indicadas a respeito das variadas formas pelas quais se pode afirmar o caráter falso da vida contemporânea, tal como aparecem em MM. Apesar desse caráter fragmentário, as pretensões de uma obra dialética são preservadas, ainda que reorientadas por um diagnóstico de tempo que não deixa dúvidas acerca de seu impacto sobre o sentido da obra, algo que analisaremos mais abaixo.

A assinalada pretensão de Horkheimer a respeito de uma obra sobre a lógica dialética pressupunha por parte do autor alguns de seus movimentos teóricos pretéritos que versavam sobre “aspectos antropológicos enraizados no modo burguês” e sobre o “cientificismo positivista enquanto ideologia tácita do capitalismo tardio”⁴¹³. No caso de Adorno, tais movimentos eram basicamente constituídos de estudos sobre música que se sedimentariam em certos aspectos da crítica à cultura de massa, além de uma compreensão de proximidade entre “as mais elevadas manifestações da alta cultura” e a “eclosão da barbárie”, algo para o qual seria certa a contribuição benjaminiana em suas *Teses sobre a filosofia da história*⁴¹⁴.

No entanto, é preciso reconsiderar essas posições segundo outras perspectivas: por um lado, Abromeit⁴¹⁵ lembra uma importante tensão na recepção da crítica ao positivismo por parte de autores como Horkheimer e Marcuse, face à condição de que uma crítica à ciência positivista

⁴⁰⁹ DE, p. 16.

⁴¹⁰ DE, p. 10-11.

⁴¹¹ DUARTE, 2003, p. 39.

⁴¹² DUARTE, 2010, p. 28-30.

⁴¹³ DUARTE, 2003, p. 39.

⁴¹⁴ DUARTE, 2003, p. 40.

⁴¹⁵ 2019, p. 43.

tal como se insinuava a partir de uma popularização de teorias como fenomenologia e vitalismo na Alemanha implicaria em arriscar um aceno para irracionalismo, especialmente num contexto de crescimento de forças conservadoras. Por sua vez, conforme indicamos na unidade anterior a respeito dos estudos programáticos de Adorno (AF, IHN e TLF), há também nele um importante enfrentamento do problema do positivismo em sua forma alemã na esteira de uma crítica à neo-ontologia e de uma aproximação ao materialismo por via de Lukács e, principalmente Benjamin. Trata-se, no âmbito da discussão sobre a DE, de um aspecto de grande importância conquanto considere o aspecto da linguagem e sua cumplicidade com o indicado acima como “ideologia tácita do capitalismo tardio”. Apesar de considerações seja de parte da recepção da obra, seja dos próprios autores, como se atesta na afirmação encontrada na nota de 1969 a considerar a responsabilidade de ambos por sua redação⁴¹⁶, existe uma significativa discussão em torno da autoria dos textos, a avaliação de suas presenças e de seus legados teóricos do ponto de vista do lugar ocupado pela DE. Consideraremos, para tanto, as posições de Habermas, Abromeit e Hullot-Kentor, além de uma passagem pelos protocolos de discussão da DE.

O primeiro considera óbvio que Horkheimer tenha escrito “O conceito de esclarecimento”, se apoiando, para tanto, numa premissa estilística a partir da análise das obras organizadas por seu editor, G.S. Noerr⁴¹⁷. Sua análise se encontra na obra *O discurso filosófico da modernidade*⁴¹⁸; cumpre aqui destacar o fato de que, dentre suas alegações críticas à DE se encontra certa pretensão em salvaguardar a modernidade, seja em suas conquistas, seja em seu sentido último das acusações levantadas contra ela por Adorno e Horkheimer; tal posição encontra abrigo em sua aproximação da DE a uma crítica genealógica da razão sob uma visada nietzscheana, como assevera especialmente a terceira parte de seu texto:

Essa posição conflitante em relação à Nietzsche é instrutiva. Ela indica também que a *Dialética do esclarecimento* deve mais a Nietzsche do que apenas a estratégia de uma crítica à ideologia voltada contra si mesma. Permanece sem explicação, como sempre, uma certa despreocupação – vamos dizê-la de forma direta – das conquistas do racionalismo ocidental. Como podem os dois iluministas, pois nunca deixaram de sê-lo, subestimar o conteúdo racional da modernidade cultural, de tal modo que em tudo percebem apenas uma aliança entre razão e dominação, poder e validade?⁴¹⁹

⁴¹⁶ DE, p. 9.

⁴¹⁷ HULLOT-KENTOR, 2006, p. 25.

⁴¹⁸ HABERMAS, 2000, p. 153-186. Embora não encontre aqui uma tematização específica, vale lembrar também que o autor dedica um capítulo de sua *Teoria da ação comunicativa* ao enfrentamento da teoria crítica anterior com especial atenção à filosofia de Adorno. HABERMAS, 2012, p. 583-686.

⁴¹⁹ HABERMAS, 2000, p. 172.

Ainda que Habermas assinale que haja uma pretensão por parte da teoria crítica organizada em torno de Horkheimer em “dar conta” “das decepções políticas com a revolução que não veio no Ocidente, com a evolução stalinista na Rússia e com a vitória do fascismo na Alemanha” além, é claro, do “fracasso dos prognósticos marxistas”⁴²⁰, é no mínimo curioso que não haja nada, em toda a análise sobre a DE fornecida nessa obra, que indique a centralidade ou o estatuto dessas questões na estrutura e sentido da DE.

De forma semelhante, Abromeit também visa salvaguardar as conquistas da modernidade de uma análise mais enfática dos aspectos mais obscuros do processo civilizatório tal como estas aparecem no corpo da DE. Para tanto, condena seu pessimismo, indicando que as estratégias utilizadas pelos autores na obra não resultam nos objetivos pretendidos. Sua estratégia de condenação pressupõe duas concepções distintas de esclarecimento que, ainda que presentes na obra, possuem aí estatutos diversos: haveria um sentido historicista, crítico e antiautoritário e outro com características repressivas, apresentado de maneira genealógica⁴²¹. Sua proposta interpretativa lança mão de artifícios semelhantes aos de Habermas, uma vez que tal diferenciação pressupõe uma concepção segundo a qual os dois espíritos intelectuais envolvidos na concepção de uma dialética do esclarecimento traziam consigo, por sua vez, acepções também distintas, sendo a primeira encontrada nas pretéritas publicações de Horkheimer enquanto a segunda possuiria uma aproximação aos trabalhos de Adorno. Tal estratégia interpretativa contribui para sua crítica ao projeto da obra em que pese uma maior presença da segunda acepção que, portanto, implicaria numa sobreposição do questionamento do esclarecimento e de sua tradição em detrimento de suas inegáveis conquistas ao longo da modernidade. Segundo o autor, “uma reconsideração do modelo historicista crítico de Esclarecimento encontrado nos trabalhos iniciais de Horkheimer oferece um ponto de partida mais promissor” no que concerne à tarefa de “desenvolver um conceito emancipatório de Esclarecimento”⁴²², tal como pretendido pelos autores no início da obra⁴²³.

Uma observação que permite reconsiderar ambas as posições – de Habermas e Abromeit, ainda que de maneira mais enfática em relação ao segundo – é algo já apontado ao longo do primeiro capítulo desse trabalho. Se se pode afirmar que o desenvolvimento de uma versão positivista de ciência na Europa está intimamente relacionado ao legado da modernidade cultural, da

⁴²⁰ 2000, p. 166.

⁴²¹ ABROMEIT, 2017, p. 14.

⁴²² ABROMEIT, 2017, p. 14.

⁴²³ DE, p. 15.

tradição do esclarecimento relacionada ao iluminismo do séc. XVIII, deve-se acrescentar que a própria Alemanha desenvolveu uma forma própria de recepção dessa tradição, da qual algo do mandarinato resulta. Afinal de contas, ressaltadas as questões relacionadas ao caráter classista e aristocrático, o modelo educacional pautado por elementos como a *Bildung* e a *Wissenschaft* indica um modo específico de formação de valores modernos e iluministas como autonomia e saber que se condensam na base da formação de um indivíduo capaz de crítica e de uma sociedade com espírito antiautoritário. Em outras palavras: a se aceitar diferenças consideráveis entre as tradições europeia em geral na base do positivismo e alemã, não há motivos prévios que permitam afirmar a primeira como progressista e a segunda como conservadora; em acréscimo, o capítulo anterior permite afirmar com certa segurança que os afetos constituintes do conservadorismo na base dos regimes totalitários – especialmente o reacionarismo e o ressentimento – podem e devem ser lastreados em um conjunto mais amplo de vetores sócio-políticos.

A leitura de Hullot-Kentor, em alguma medida, vai na contramão das propostas anteriores. Segundo ele, a leitura de Habermas carece de sustentação⁴²⁴. Em sua linha argumentativa, procura demonstrar as fragilidades da tese habermasiana ao chamar a atenção para a pequena presença de linhas comparáveis entre o ensaio da DE e o restante do trabalho de Horkheimer, tanto anterior quanto posterior⁴²⁵; “em contraste, a elasticidade do pensamento, a ingenuidade retórica e a trincheira aforística do ensaio caracterizam todos os escritos de Adorno – desde seu primeiro livro sobre *Kierkegaard* até as últimas linhas da *Teoria Estética*”⁴²⁶. Sua hipótese interpretativa ainda avança ao chamar a atenção para o objetivo de Habermas em salvar a obra da “dialética do progresso como regressão” que é por ela analisada⁴²⁷; e que tal objetivo teria como um de seus fiadores a responsabilização de Adorno pela monstruosidade e pelo ataque nietzscheano à razão que caracterizam a DE⁴²⁸, ao mesmo tempo que procura retirar do legado intelectual de Horkheimer, considerado como um “homem de razão”⁴²⁹, a mancha de ter participado de tal projeto quando, ao contrário, suas concepções de esclarecimento e da modernidade em muito diferiam daquelas estabelecidas pela DE. Portanto, ao querer livrar Horkheimer da autoria especificamente dos trechos mais obscuros e colocar sob sua

⁴²⁴ HULLOT-KENTOR, 2006, p. 25.

⁴²⁵ 2006, p. 26.

⁴²⁶ 2006, p. 26.

⁴²⁷ 2006, p. 27.

⁴²⁸ 2006, p. 28.

⁴²⁹ HULLOT-KENTOR, 2006, p. 28.

responsabilidade os trechos voltados a um conceito positivo de esclarecimento⁴³⁰, Habermas teria procurado salvaguardar o legado da modernidade de sua última condenação aporética e autodestrutiva alcançada na DE.

Ante tais leituras, poderíamos avançar algumas observações. Em primeiro lugar, se a distinção teórico-biográfica entre Adorno e Horkheimer é consensual, aparecendo nos três intérpretes indicados acima bem como na biografia dos autores⁴³¹, ainda que haja uma tendência em afirmar o caráter aporético do modelo crítico da DE⁴³², seus desdobramentos, para efeitos de consideração da autoria da obra, estão longe de sê-lo. Vale, para tanto, uma consideração dos protocolos de discussão da DE; Hullot-Kentor dá destaque a algumas passagens:

[Horkheimer:] Nossas diferenças linguísticas poderiam ser resumidas da seguinte forma: em seu trabalho o consagrado aparece em muitas passagens, em minha o que aparece é o acolhedor [*das Gemuetliche*], a simplificação. Se tivéssemos isto em mente, faríamos melhor.⁴³³

[Adorno:] Opor-me-ia à sua escrita que tem um elemento que conspira com o *status quo*. Sua escrita é sobre a experiência que você quer comunicar, minha escrita é sobre o que eu sou capaz de comunicar.⁴³⁴

Horkheimer: ... Você nunca diz qualquer coisa sobre o objeto positivo da teologia negativa, mas não deixa dúvidas de que tal teologia exista. ...

Adorno: ... Eu não tenho doutrina secreta. Eu acredito, contudo, que tenho um olho para captar das coisas o reflexo de uma fonte de luz que não poderia ser o objeto de intenções e pensamentos.⁴³⁵

As passagens acima não deixam dúvidas a respeito do viés crítico pressuposto a cada um: elas referendam a leitura prévia, especialmente de Habermas e Abromeit, de que se há um abandono

⁴³⁰ HULLOT-KENTOR, 2006, p. 31.

⁴³¹ Vale uma menção às conferências adornianas em 30: Horkheimer teria se mostrado irritado com as referências de Adorno à sociologia em AF, entre as quais aquela de que seriam os sociólogos “gatunos” a tomar de assalto grandes edifícios filosóficos. Ademais, pesa também uma diferenciação importante entre o modelo de um materialismo interdisciplinar capitaneado por uma filosofia social pensada por Horkheimer e a filosofia interpretativa pensada por Adorno, influenciado, especialmente, pelas teorias de Lukács e Benjamin. (MÜLLER-DOOHM, 2009, p.136-140).

⁴³² Para além da indicação pelos próprios autores de uma *petitio principii* logo no “Prefácio” da obra (DE, p. 13), há que se considerar a presença de indicações na literatura secundária a respeito desse caráter aporético. Além das indicações acima de Habermas e Abromeit, vale também conferir: Silva (2005, p. 336) afirma que a “a obra de Adorno posterior à *Dialética do Esclarecimento* tem como baliza fundamental a resolução das aporias encontradas. (...). Frente à crítica da razão instrumental, Adorno vê-se forçado a procurar um ‘antídoto’ em algum ponto imune ao feitiço opressor da razão”; Nobre e Marin (2012, p. 114) assinalam que “do ponto de vista desse escrito” – *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*, de Horkheimer, 1937 – “parece realmente que não há como defender o modelo de crítica da *Dialética do Esclarecimento*”, ainda que os autores discordem dos parâmetros habermasianos para a consideração crítica da DE e postulem, ao contrário, o potencial aberto por uma nova concepção antropológica desenvolvida na obra em questão.

⁴³³ 2006, p. 26.

⁴³⁴ 2006, p. 27.

⁴³⁵ 2006, p. 29.

da confiança nas forças racionais modernas e das ciências para ainda fornecer algum critério crítico para uma teoria social, ele é menos debitário em relação a Horkheimer que a Adorno. Por sua vez, a posição mais crítica, especialmente de desconfiança com relação à cumplicidade entre linguagem acadêmica e impotência crítica em relação ao *status quo* se encontraria em Adorno, convergindo com seu diagnóstico de 30 de que, se existe uma discussão sobre a atualidade da filosofia, esta se encontraria igualmente comprometida com uma crítica da linguagem filosófica ou, em outras palavras, com a tarefa de elaboração de uma linguagem à altura da crítica do existente, o que demanda uma discussão atenta dos seus respectivos limites, seja com relação ao que pretende criticar, seja face à necessidade de comunicar essa mesma crítica. Ademais, deve-se considerar o esforço filosófico de alcançar aquilo que seria limitado pela linguagem, nomeado em 30 como verdade inintencional, e que aparecerá, já na DE, como não-idêntico, ainda que receba maior atenção em sua obra tardia. Em se considerando, ainda, o problema de Auschwitz, o debate sobre o mérito da linguagem e as possibilidades de representação, crítica e comunicação se tornam, conforme indicamos anteriormente, ainda mais tensos e a necessidade de uma linguagem à altura de seu objeto mais urgente.

Uma segunda observação, ainda sobre o mérito das divergências críticas, aparece na discussão sobre a ciência moderna: enquanto Horkheimer a analisa via crítica ideológica do modo de vida especificamente burguês⁴³⁶, Adorno estrutura sua crítica via consideração das tendências à totalidade, já assinaladas no âmbito de seu diagnóstico de 30. Seu apelo aqui reside no debate em torno ao não-idêntico soterrado pela aparência histórica tornada total, assimilado nesse momento como totalidade burguesa ou, na expressão típica desse momento, como mundo administrado.

Uma análise mais detida sobre os protocolos de discussão de 1946 se encontra na pesquisa de Deivisson Silva⁴³⁷: se encontra aí um mapeamento que oferece uma abordagem importante para que se considere os debates sobre a autoria da obra, seu sentido e seus desdobramentos em termos da produção de ambos os autores. Muito embora consideremos que o papel de Adorno no capítulo introdutório seja maior que aquilo que parte da literatura secundária postula⁴³⁸, o sentido da discordância, os pontos que acabam por ser ressaltados nos citados protocolos

⁴³⁶ DUARTE, 2003, p. 39.

⁴³⁷ 2015, p. 76-91.

⁴³⁸ Nossa argumentação, nesse sentido, pressupõe as considerações de Hullot-Kentor a respeito do caráter estilístico, mas vai além: como deveremos demonstrar ao longo de nossa proposta de uma interpretação transversal do texto introdutório, os traços de uma filosofia interpretativa via pensamento histórico-natural se manifestam muito claramente, seja na relação entre mito e esclarecimento, na genealogia do sujeito e da razão ou ainda nas considerações a respeito da hipóstase do conceito e da rememoração da natureza no sujeito.

atestam, em alguma medida, o entendimento proposto pelos três intérpretes citados anteriormente: o horizonte de formação de Adorno e Horkheimer, embora coparticipantes da produção do pensamento que vem à lume na DE, é determinante, ainda assim, para as expectativas, por exemplo, sobre o que venha a ser um conceito positivo de esclarecimento.

Uma primeira abordagem reside na afirmação de que um dos eixos centrais da disputa residiria numa diferença metodológica entre os autores, no que reverberam diferenças encontradas na própria recepção de Horkheimer ante os textos de Adorno analisados na unidade anterior: “a formulação de uma filosofia que seja tanto crítica à razão, ao conhecimento, quanto à sociedade, à realidade”⁴³⁹. Há, portanto, duas posições diversas quanto ao ponto de partida das análises: por um lado, Horkheimer pretende começar a discussão por questões de ordem política, avançar até a crítica da economia política e alcançar as questões filosóficas⁴⁴⁰; por outro, Adorno se contrapõe, pretendendo, antes, lidar com uma “análise das categorias centrais da lógica e também da teoria do conhecimento (...) e que, assim, proceda-se às questões sociais e históricas”⁴⁴¹. Assim ele se posiciona:

A partir do sentido imanente das próprias categorias deve-se compreender sua substância histórica e social e determinar seu estado atual; e uma tal análise conduzirá então ao juízo sobre os momentos correto e falso das próprias referidas categorias. A reivindicação de Horkheimer, de indicar o que seria o pensamento correto, deve ser alcançada através da análise de certas categorias centrais do próprio pensamento.⁴⁴²

Salta aos olhos em tal passagem as características do modelo teórico encontrado em 30: o problema da atualidade da filosofia se depreende de uma espécie de correlação entre o diagnóstico histórico da sociedade e da filosofia, mas um que se faça desde a análise imanente das próprias condições da filosofia, seja em suas dimensões mais propriamente filosóficas seja em seu papel epistêmico no universo da academia e das ciências. Nesse sentido, ressaltando aspectos da influência lukcsasiana de 30, a investigação do sentido imanente das próprias categorias permite uma crítica das condições histórico-sociais sem que, com isso, se remeta ao existente como limitador da própria atividade crítica. Em outras palavras: a posituação do problema desde o horizonte histórico-social tal como este se nos manifesta implica uma limitação prévia daquilo que é possível com a filosofia; uma crítica imanente da própria filosofia, tal como esta se impõe a Adorno desde 30, reconfigura a atividade do pensamento ao mesmo tempo que permite romper com o estado de coisas existente e elaborar efetivamente

⁴³⁹ SILVA, 2015, p. 79.

⁴⁴⁰ SILVA, 2015, p. 79.

⁴⁴¹ SILVA, 2015, p. 80.

⁴⁴² ADORNO *apud* SILVA, 2015, p. 81.

uma pretensão de se alcançar uma verdade inintencional, o que retoma o diálogo citado acima através de Hullo-Kentor: “[Adorno]: sua escrita é sobre a experiência que você quer comunicar; minha escrita é sobre o que eu sou capaz de comunicar”⁴⁴³. A um só tempo, a formulação de Adorno fundamenta sua posição metodológica e reafirma a necessidade, para uma crítica imanente, de uma necessária crítica da linguagem filosófica mediante a qual sua crítica social se afirma.

Assim, como se deverá observar mais abaixo, o sentido de uma crítica imanente da filosofia configura pressuposto importante pois implica no que denominamos uma história natural da razão, posto que aponta para a história natural das formas filosóficas, das categorias do pensamento, à medida que pretende “demonstrar que a realidade histórico-social é que aparece como o sentido de tais categorias”⁴⁴⁴. Tal elemento compartilha as pretensões do programa adorniano de 30 e se aplica em seus respectivos objetivos de “salvar a razão de sua doença de sua absolutização abstrata”⁴⁴⁵, questão que reflete inúmeros aspectos no âmbito da DE, como a crítica à hipóstase do conceito, a rememoração da natureza no sujeito ou mesmo a demonstração da gênese histórica das formas filosóficas contraposta às suas pretensões de validade. A nosso ver, esse seria um caminho propriamente adorniano a respeito do desdobramento da obra, a saber, em respeito à pretensão de uma salvação do esclarecimento e, ao mesmo tempo, como elemento definidor das dificuldades de sua produção em conjunto a Horkheimer⁴⁴⁶.

Passando adiante, encontramos um campo ainda mais tenso e com tendências limitadas à convergência na literatura secundária quando se trata do debate a respeito do sentido da obra. Para explicitar essa questão, faremos uma dupla análise, considerando inicialmente a exposição por parte dos autores de seus objetivos tal como estes se apresentam em especial no “Prefácio”

⁴⁴³ ADORNO *apud* HULLOT-KENTOR, 2006, p. 27.

⁴⁴⁴ SILVA, 2015, p. 82.

⁴⁴⁵ ADORNO *apud* SILVA, 2015, p. 84.

⁴⁴⁶ Vale aqui a menção de Silva (2015, p. 85-86) à literatura secundária sobre o sentido de uma tal trabalho: “No que tange à realização da continuação da obra, em seu posfácio, Schmid Noerr entende que talvez a divergência quanto ao tema da relação adequada entre análise filosófica e política ‘deveria ser vista como uma das – certamente numerosas – razões pelas quais a planejada continuação da *Dialética do Esclarecimento* não se realizou’. Na mesma linha acerca da tentativa de continuar o projeto desenvolvido em 1944, Wiggershaus afirma que ‘as conversações que tiveram [Adorno e Horkheimer/DS], em outubro de 1946, para determinar como salvar o *Aufklärung* e como elaborar um conceito da verdadeira razão revelaram uma grande indecisão’. Por sua vez, Müller-Doohm acredita que, embora existisse de fato um programa comum de pesquisa de ‘salvar o esclarecimento’, Adorno fornecia uma ênfase muito diferente e, seria possível dizer, que Adorno ‘claramente tinha em mente um trabalho epistemológico, mas era um que ele não escreveria com Horkheimer. Ao invés, ele escreveu sozinho, mais ou menos precisamente vinte anos mais tarde’. James Schmidt defende uma posição um tanto mais radical acerca das divergências em 1946, pois, para o comentador, ‘para Horkheimer, pelo menos, trabalhar sobre a sequência proposta de *Dialética do Esclarecimento* pareceu conduzir a um beco sem saída’.

e, posteriormente, as abordagens em sua recepção pelos intérpretes. Ao final, consideraremos esse balanço com o intuito de afirmar nossa própria proposta de leitura.

No que diz respeito ao “Prefácio”, essa discussão implica em três etapas específicas como forma de extrair o sentido da obra a partir daquilo que é exposto por Adorno e Horkheimer: i. indicações explícitas e implícitas dos objetivos dos autores com a obra; ii. imagens da sociedade contemporânea, enfrentando tanto a ideia de uma obra de testemunho quanto como esforço de formalização de um diagnóstico de tempo; iii. pretensões procedimentais e emancipatórias calcadas nos pontos anteriores.

No que concerne aos objetivos, são explícitas duas passagens de maior importância:

O que nos propuséramos era, de fato, nada menos do que descobrir por que a humanidade, em vez de entrar em um estado verdadeiramente humano, está se afundando em uma nova espécie de barbárie.⁴⁴⁷

A aporia com que nos defrontamos em nosso trabalho revela-se assim como o primeiro objeto a investigar: a autodestruição do esclarecimento.⁴⁴⁸

Estas são passagens que se encontram entre as mais citadas e conhecidas da obra, tomadas, especialmente no caso da segunda, como marco definidor das pretensões dos autores ao escreverem o texto e como tarefa filosófica empreendida pela DE. Embora inicialmente distintas, podem ser entendidas como enunciados diferentes de um único e mesmo objetivo filosófico: a expectativa de um “estado verdadeiramente humano”, entendida como realização histórica, constitui uma promessa do esclarecimento enquanto tal, o que nos permite entender que a “autodestruição do esclarecimento” é, em outros termos, a constatação da recaída na barbárie; logo, a investigação dessa autodestruição é nada menos que a tentativa de descobrir por que a humanidade recai na barbárie frustrando aquelas que seriam as expectativas propriamente ditas do esclarecimento. Tal enunciado deve ser complementado pela formulação de uma outra pretensão, qual seja, a de um “conceito positivo de esclarecimento”⁴⁴⁹, pretensão emancipatória que, em conformidade a intérpretes como Habermas⁴⁵⁰ e Abromeit⁴⁵¹, não teria sido realizada pela DE e, portanto, teria configurado o caráter aporético e pessimista da obra. Por outro lado, cabe considerar que, face à crítica habermasiana em especial de ser a obra um ataque nietzscheano à razão⁴⁵², configura uma objeção o simples fato da pretensão de tal

⁴⁴⁷ DE, p. 11.

⁴⁴⁸ DE, p. 13.

⁴⁴⁹ DE, p. 15.

⁴⁵⁰ 2000, p. 153.

⁴⁵¹ 2017, p. 14.

⁴⁵² HABERMAS, 2000, p. 169-181.

conceito positivo enquanto ela se define pelo objetivo da recuperação da razão. E, nesse sentido, em conformidade ao que já se disse na primeira unidade, trata-se de uma crítica que, em nenhuma medida, pode ser pensada como querela irracionalista contra a razão, mas de uma compreensão genealógica que proceda à interpretação daquilo que fora apartado e recalcado para que o ego moderno se formasse enquanto tal e para que sua natureza se traduzisse em sua última imagem histórica, na *facies hippocratica* de Auschwitz.

Aqui ainda vale considerar um problema histórico com relação às leituras precedentes que tendem à denominação da DE como obra aporética e pessimista: não se mostram capazes de considerar, dentre outras coisas, as tensões oriundas da modernidade e da recepção no interior das culturas do programa do esclarecimento. Como assinalamos no primeiro capítulo, o esclarecimento pode e deve ser entendido numa disjunção entre espírito e legado. Inclusive naquilo mesmo que é considerado por Abromeit como suas características, quais sejam, historicista, crítico e antiautoritário. Deve-se observar que não existe resistência ou condenação no âmbito da cultura germânica em relação a tais aspectos, mas sim à tendência utilitarista⁴⁵³: o caráter positivista de seus produtos e sua ciência alcança a transforma as culturas europeias em geral, o que nos remete às tensões entre ciências naturais e ciências do espírito. Também é preciso considerar as alegações do mesmo Abromeit a respeito do papel desempenhado pela emergência de determinadas formas filosóficas então denominadas antirracionalistas – especialmente fenomenologia e vitalismo – na pavimentação intelectual e social para um projeto político conservador revolucionário⁴⁵⁴:

Fenomenologia e vitalismo contribuíram significativamente para uma generalizada revolta contra a ciência, o positivismo e a racionalidade mais geral, que começou ao fim do século XIX e que alcançou seu auge na Alemanha de Weimar. (...) Apesar de sua profunda apreciação pela fenomenologia e pelo vitalismo, Horkheimer havia começado a argumentar ao fim dos anos 20 que estas críticas filosóficas do positivismo se desenvolveriam numa rejeição da razão como tal, que lançaria diretamente nas mãos de correntes políticas cada vez mais poderosas em Weimar.⁴⁵⁵

O que queremos dizer é que se, por um lado, é possível concordar com as alegações críticas colhidas a respeito do potencial de se tornarem críticas conservadoras, por outro, não se pode ignorar o mérito estabelecido, ao menos nos casos dos grupos mais ponderados, a respeito da mudança cultural e da preservação dos elementos críticos instaurados, dentre outras coisas, pelo próprio espírito iluminista. Em outras palavras: a tentativa de salvaguardar o positivismo entregaria o legado do esclarecimento para o modelo mais utilitarista, com potencial de

⁴⁵³ RINGER, 2000, p. 94.

⁴⁵⁴ 2017, p. 17.

⁴⁵⁵ ABROMEIT, 2019, p. 40.

exploração econômica e redução do potencial crítico ao menos nos termos daquela experiência incômoda encontra, especialmente no caso de Adorno, nos EUA.

Retomando as citações acima, é preciso considerar a configuração de conceitos aqui em jogo: humanidade e razão, história e natureza, mito e esclarecimento. Ela já comparece nesse jogo de relações cruzadas entre “humanidade verdadeira”, “recaída na barbárie”, “autodestruição do esclarecimento”, “conceito positivo de esclarecimento”, nas quais reverbera uma discussão tipicamente moderna a respeito do progresso histórico em termos de processo civilizatório. Para tanto, é necessário um pequeno desvio explicativo, importante para localizar as concepções históricas da razão e do ego tal como aparecem no capítulo introdutório da obra. O argumento de que “a humanidade” deveria “entrar em um estado verdadeiramente humano” mantém uma relação dialética com aquela formulação de Hobsbawn acerca do espanto maior causado pela queda no liberalismo: por um lado, enquanto formulação típica do mundo moderno do esclarecimento, quer significar que essa transformação não é inerente à natureza humana enquanto tal, mas que pressupõe alguma espécie de devenida mediante a qual seu aperfeiçoamento poderia se efetivar. É preciso lembrar o caráter iluminista inequívoco, particularmente kantiano, que reside na concepção de progresso aplicado à humanidade:

Ela [a razão] não atua apenas de maneira instintiva, mas, ao contrário, necessita de tentativas, exercícios e ensinamentos para progredir, aos poucos, de um grau de inteligência (*Einsicht*) a outro. Para isso um homem precisa ter uma vida desmesuradamente longa a fim de aprender a fazer uso pleno de todas as suas disposições naturais [...], ela necessita de uma série talvez indefinida de gerações que transmitam umas às outras as suas luzes para finalmente conduzir, em nossa espécie, o germe da natureza àquele grau de desenvolvimento que é completamente adequado ao seu propósito.⁴⁵⁶

O que Kant propõe, basicamente, é que o progresso, mesmo histórico, corresponde ao esforço, contido na natureza em geral e na humana em particular, de realização de todas as suas potencialidades, algo alcançável apenas do ponto de vista da sucessão das gerações, sucessão histórica que corresponde à natureza da própria espécie. Se retomamos a leitura da DE, isso significa que a pretensão de uma humanidade que “se torne verdadeiramente humana” pressupõe esse projeto inscrito em sua condição natural que caracteriza seu progresso, no lastro iluminista, como progresso da razão. Ora, uma *dialética do esclarecimento* não põe em jogo outra coisa que o enfrentamento das expectativas iluministas no âmbito de sua frustração ante uma imagem histórica irrefutável, o que revela um outro lado dessa dialética: se é histórico o processo civilizatório que define a autodestruição do esclarecimento, então as respostas que lhe

⁴⁵⁶ KANT *apud* SIQUARA, 2016, p. 91.

devem ser dadas também o são, o que significa que, em termos de tarefa da filosofia, a autodestruição do esclarecimento, o interdito ao alcance da humanidade verdadeira manifesta-se na forma do indizível da barbárie de Auschwitz.

Considerada dessa perspectiva, qual seria a leitura possível de Auschwitz do ponto de vista histórico tal como supõe o progresso da razão iluminista? Se progredirmos indefinidamente cumprindo um plano da natureza externo à história⁴⁵⁷ no intuito de, realizando todas as potencialidades no plano geral da espécie, realizarmos o projeto de humanidade que nos cabe e, assim, nos tornemos a cada vez mais humanos, então as recaídas na barbárie podem vir a significar esses obstáculos a partir dos quais a razão é instada a agir, respondendo à altura e, nesse sentido, conduzir à superação de seus limites historicamente manifestos, ainda que pertencentes à própria razão em sua natureza⁴⁵⁸. A questão da DE não reside tanto na discordância em relação a tal concepção de história, mas da demonstração de uma sombra que paira sobre tal projeto e das patologias decorrentes de sua manifestação histórica, donde deriva nossa própria hipótese interpretativa: comparece na DE um diagnóstico de tempo que é reelaborado a partir da experiência da barbárie histórica que é Auschwitz – há que se dizer, uma experiência em seus múltiplos matizes, na variância de suas vivências, na multiplicidade das dificuldades de sua narrativa: imigrantes (judeus ou não), refugiados, intelectuais exilados, pessoas perseguidas nos próprios países, presas em campos de concentração, soldados no front, etc.; a clivagem da experiência contemporânea sob a alcunha de Auschwitz é acompanhada por uma dificuldade não apenas narrativa, mas também referencial, posto que ela revela justamente esse colapso cujas causas não são sequer elaboradas – acompanhada da tarefa filosófica complexa da interpretação, elaboração e proposição de pretensões emancipatórias. E, para tanto, é necessário reconhecer o que está posto anteriormente: Auschwitz não é uma barbárie como outra qualquer, afinal de contas, nenhuma, de fato, é. E isso significa, ao mesmo tempo, reconhecer algo na proposição de uma razão histórica por Kant: se cabe à razão superar seus próprios limites, Auschwitz se manifesta de maneira crassa como tal limitação ao demonstrar a inabilidade da razão na forma como existe de servir a tais propósitos. Ou seja: o diagnóstico de tempo que comparece é reelaborado a partir de Auschwitz como forma de responder racional e filosoficamente, o que pressupõe tanto um esforço de crítica histórico-filosófica da filosofia e da razão, e uma que não abandona filosofia e razão⁴⁵⁹.

⁴⁵⁷ SIQUARA, 2016, p. 82.

⁴⁵⁸ SIQUARA, 2016, p. 91.

⁴⁵⁹ DE, p. 10.

Essa última elaboração constitui inflexão importante para o trabalho: Auschwitz aparece, portanto, nos termos da primeira unidade, como imagem histórica, *facies hippocratica* e, ao mesmo tempo, enigma. Como dito acima, configura um tipo de experiência histórica deveras complexa renomeada na forma da autodestruição do esclarecimento. A importância dessa última expressão ao refutar, por exemplo, interpretações semelhantes à de Habermas na condenação da DE enquanto crítica irracionalista da modernidade deriva, em grande medida, dos capítulos de caráter historiográficos (1 e 4) que, no final das contas, sustentam tais observações: não se pode afirmar, seguramente, que haja uma proeminência do irracionalismo, mas um esgotamento e conseqüente colapso das promessas da modernidade, algo que se pode visualizar não apenas na alegação de Hobsbawm a respeito da queda do liberalismo e de suas conquistas em geral, como também nas anteriores considerações de Ringer e Lepenies a respeito, respectivamente, do mandarinato e da tradição poética e mesmo no caso das questões a respeito da tradição histórica face ao problema do historicismo. Com efeito, em todos eles se manifesta não uma desconfiança, mas um verdadeiro estranhamento face aos caminhos inesperados que a razão, sem cessar em seu progresso desde a modernidade, irrompe na barbárie, manifesta em sua maior força, sim, na Segunda Guerra Mundial, nos regimes totalitários e nos campos de concentração, mas que, também, se manifesta de variadas formas na cultura – indústria cultural – no positivismo e seus desdobramentos, nas formas de ressentimento e reacionarismo que definem o perfil da cultura desse tempo.

Reside aí uma tarefa teórico-conceitual, algo que, conforme já indicamos, configura um terreno de grandes controvérsias; também aquele relacionado ao conjunto de problemas já assinalados com respeito à linguagem e seu estatuto na condição de reificação geral, ou seja, é preciso compreender o quanto as formas linguísticas presentes são corresponsáveis pela estruturação social, pela estruturação de seus problemas e, enfim, pela recaída efetiva na barbárie histórica. E esse diagnóstico, por ser histórico, precisa ser capaz de produzir um equacionamento tal que não iluda quanto a esse entrelaçamento entre experiência histórica e as narrativas à disposição.

Por isso mesmo entendemos a DE, com e apesar das variadas definições, determinada em seu sentido exatamente nessa tarefa: a investigação da autodestruição do esclarecimento não tem outro objetivo a não ser o *esclarecimento* acerca da experiência histórica da barbárie, ao mesmo tempo, como histórico-filosófica no interior do sentido que o diagnóstico de tempo possui em sua filosofia, ou seja, enquanto filósofos (mas também sociólogos; intelectuais formados na arena das ciências do espírito, mas também com aquela herança hegeliana de que a “filosofia é a sua época elevada ao conceito”), não existe outra tarefa que não seja justamente essa, a saber,

traduzir a experiência de Auschwitz em termos linguístico-filosóficos ao mesmo tempo que realizam o esforço de elaborar uma forma linguístico-filosófica que esteja à altura da interpretação da barbárie e, enfim, contribuir para algum tipo de processo emancipatório em relação à mesma.

Com relação às imagens da sociedade contemporânea, cabe aqui considerar algumas dessas imagens que flertam com dois aspectos, quais sejam, a caracterização da obra como testemunho de época e como formalização de um diagnóstico de tempo.

Com efeito, saltam aos olhos certas passagens contidas no “Prefácio” que revelam traços biográficos ao modo, por exemplo, de MM, e, ao mesmo tempo, que lidam com a elaboração de um diagnóstico de tempo que perpassa o debate sobre as linhas fortes da existência contemporânea propriamente dita. Um exemplo disso são aquelas passagens que se referem explicitamente à ciência e ao seu funcionamento. Nesses casos, tanto se pode observar algo a respeito das condições de investigação dos intelectuais, algo que revela uma mudança nas críticas de outrora à prática científica – “subestimamos as dificuldades da exposição por que tínhamos uma excessiva confiança na consciência do momento presente”⁴⁶⁰ – quanto acerca do materialismo interdisciplinar de 30⁴⁶¹ que se referia à relação que a filosofia mantinha com outras ciências, algo que servia como solo a partir do qual tal “confiança” se estabelecia. Conforme assinala Habermas⁴⁶²,

Os teóricos críticos conservaram nos anos 30 uma parte da confiança, própria à filosofia da história, no potencial racional da cultura burguesa, que deveria ser liberado sob a pressão das forças produtivas desenvolvidas; sobre isso fundara-se também aquele programa de pesquisa interdisciplinar condensado nos volumes da *Zeitschrift für Sozialforschung* (1932-41). Helmut Dubiel expôs, na sua análise da evolução da primeira teoria crítica, por que esse capital de confiança estava a tal ponto consumido no começo dos anos 40, que Horkheimer e Adorno consideraram a crítica marxista da ideologia como esgotada e deixaram de acreditar que a promessa de uma teoria crítica da sociedade pudesse ser cumprida com os meios das ciências sociais. Em vez disso, exercem uma radicalização e uma auto-suplantação da crítica da ideologia para esclarecer o esclarecimento sobre si mesmo.

O abandono da confiança no potencial racional da cultura burguesa – então ancorada no desenvolvimento de disciplinas tradicionais como sociologia, psicologia e teoria do conhecimento – permanece vinculado e justificado pelo quadro dessas mesmas ciências tal como encontrado nos EUA: uma vez mais, não se trata do mesmo perfil de estabelecimento do

⁴⁶⁰ DE, p. 11.

⁴⁶¹ MÜLLER-DOOHM, 2009, p. 138.

⁴⁶² 2000, p. 168.

positivismo europeu, mas de um conhecimento cuja finalidade é a completa dominação⁴⁶³. Tal reconfiguração de vetores cujo quadro se manifesta de maneira mais pungente em território norte-americano, se depara com o caráter problemático não apenas da construção da ciência, mas também de seu sentido⁴⁶⁴, algo já assinalado pelas críticas adornianas às finalidades do projeto de Princeton. Ao mesmo tempo, esse abandono serve a Habermas como apoio para sua condenação da DE por contradição performativa em função do abalo produzido aos fundamentos da crítica da ideologia⁴⁶⁵; de qualquer forma, enquanto diagnóstico, não é possível simplesmente ignorar a cumplicidade da relação entre ciência e mercado cultural, por exemplo, como identificado no projeto de Princeton.

O pensamento crítico também ocupa papel importante nesse quadro de caracterização da sociedade contemporânea no que concerne à impotência do modelo positivista em relação a tal finalidade: no “colapso atual da civilização burguesa”, os autores chamam a atenção para as transformações históricas e culturais que teriam sido responsáveis pela neutralização das “tendências opostas à ciência oficial” as tornando “presas do processo global de produção”⁴⁶⁶, o que alude justamente à forma pela qual as convenções linguísticas servem ao propósito de controle, reduzindo a capacidade teórica da crítica. “Tornar inteiramente supérfluas suas funções parece ser, apesar de todas as reformas benéficas, a ambição do sistema educacional”⁴⁶⁷. Como se vê, essa neutralização do pensamento de oposição reforça a necessidade de um acerto de contas com o material categorial e linguístico da filosofia, de forma a atentar para sua incapacidade em oferecer a resistência necessária à mera afirmação do existente e à continuidade da exploração cultural aí presente. Tal crítica encontra no “pensamento cegamente pragmatizado” uma das causas da perda seja de seu “caráter superador”, seja de sua “relação com a verdade”⁴⁶⁸. Retoma-se aqui a discussão precedente: não está em jogo apenas a reação vitalista às forças do positivismo europeu como se daí derivasse um questionamento da razão como um todo; também é necessário indicar que os destinos traçados a partir do positivismo revelam-se questionáveis, especialmente em termos daquilo que se perde com seu avanço, como por exemplo, as potencialidades de resistência e

⁴⁶³ DE, p. 18.

⁴⁶⁴ DE, p. 11.

⁴⁶⁵ 2000, p. 169.

⁴⁶⁶ De, p. 12.

⁴⁶⁷ DE, p. 12.

⁴⁶⁸ DE, p. 13.

de crítica e as pretensões emancipatórias inscritas na própria razão em oposição à racionalidade positivista, resignada ante o existente.

Duas últimas passagens são importantes para caracterizar a sociedade contemporânea:

O medo que o bom filho da civilização moderna tem de afastar-se dos fatos – fatos esses que, no entanto, já estão pré-moldados como clichês na própria percepção pelas usanças dominantes na ciência, nos negócios e na política – é exatamente o mesmo medo do desvio social. Essas usanças também definem o conceito de clareza na linguagem e no pensamento a que a arte, a literatura e a filosofia devem se conformar hoje. Ao tachar de complicação obscura e, de preferência, de alienígena o pensamento que se aplica negativamente aos fatos, bem como às formas de pensar dominantes, e ao colocar assim um tabu sobre ele, esse conceito mantém o espírito sob o domínio da mais profunda cegueira.⁴⁶⁹

Nas condições atuais, os próprios bens da fortuna convertem-se em elementos do infortúnio. Enquanto no período passado a massa desses bens, na falta de um sujeito social, resultava na chamada superprodução, em meio às crises da economia interna, hoje ela produz, com a entronização dos grupos que detém o poder no lugar desse sujeito social, a ameaça internacional do fascismo: o progresso converte-se em regressão. O fato de que o espaço higiênico da fábrica e tudo o que acompanha isso, o Volkswagen e o Palácio dos Esportes, levem a uma liquidação estúpida da metafísica, ainda seria indiferente, mas que eles próprios se tornem, no interior do todo social, a metafísica, a cortina ideológica atrás da qual se concentra a desgraça real não é indiferente. Eis aí o ponto de partida de nossos fragmentos.⁴⁷⁰

Comparece nessas citações aquela correlação entre cientificismo positivista e ideologia oficial da sociedade burguesa que se encontraria nos textos pretéritos de Horkheimer⁴⁷¹, bem como a aproximação já realizada na unidade anterior ao materialismo de Lukács, no qual se visualiza essa relação entre teoria do conhecimento e teoria social. Com efeito, a aceitação tácita das fichas positivistas envolvem tanto uma neutralização das características tradicionais da cultura acadêmica – do conhecimento científico, em que ele passa pelo “esquecimento como um lastro inútil”⁴⁷², perdendo sua espessura histórica e, com isso, realizando o último passo em sua história que é exatamente uma derrocada final da forma metafísica – quanto uma emergência final do positivismo na forma de uma usurpação desse lugar. A regressão em que se transforma o progresso nessa hora histórica coincide com essa usurpação, seja pelo positivismo na ciência, seja por elementos econômicos na configuração da sociedade burguesa, constituindo a fundamentação propriamente dita da totalidade que, ao invés de desaparecer, se transforma, no quadro teórico da DE, atendendo agora pela ideia de mundo administrado. Se a obra põe em questão a razão, não é tanto em função de combatê-la em nome de alguma forma de irracionalismo, mas de demonstrar essa carência do esclarecimento quanto ao elemento de sua

⁴⁶⁹ DE, p. 13.

⁴⁷⁰ DE, p. 12-13.

⁴⁷¹ DUARTE, 2003, p. 39.

⁴⁷² DE, p. 11.

autorreflexão, i.e., de sua incapacidade de oferecer uma crítica tanto de si mesmo quanto em relação ao *status quo* desse mundo administrado.

O último aspecto dessa análise do “Prefácio” da DE concerne às passagens que manifestam de maneira mais clara as pretensões emancipatórias da obra aliadas ao caráter procedimental do materialismo dos autores e, em alguma medida, o modo como tal procedimento revela uma relação importante com os textos adornianos precedentes. É importante lembrar que tais aspectos não são simplesmente separados dos anteriores, mas revelam uma íntima e dialética relação, ou seja, é necessário pensar os objetivos em conjunto aos quadros da sociedade contemporânea como forma de se pensar, ao mesmo tempo, como lidar com eles em termos emancipatórios.

Com efeito, a primeira passagem demonstra isso: a expressa indicação de uma recusa de lealdade às convenções linguísticas⁴⁷³ é fundamental num momento em que o comportamento da ciência se apresenta incapaz de oferecer quaisquer resistências críticas ao existente, promovendo, ao contrário, não apenas resignação, mas convivência com as condições socioculturais. Ademais, é preciso atentar para o caráter de reificação da linguagem ou, nos termos de IHN, do quanto ela se torna uma segunda natureza: enquanto material categorial, preside uma relação de coisificação do mundo e impede formas alternativas de compreensão do mesmo, donde deriva sua impotência em fornecer mais que uma capacidade de análise daquilo que existe, quando o que se espera, filosoficamente, seja sua tarefa crítica e abertura do mundo a outras possibilidades. Logo, é necessária uma crítica da linguagem não apenas do ponto de vista dessa abertura, como também da sua atuação na forma da construção de um mundo no qual Auschwitz tornou-se possível. Do ponto de vista do desenvolvimento da obra, algo ao qual nos reportaremos posteriormente, se trata de compreender a dimensão naturalizante do próprio esclarecimento em função dos elementos de hipóstase presentes na reificação de seus produtos, donde se segue o processo de regressão: cortes epistêmicos na matriz racional, formas de experiência pré-determinadas, categorias tornadas anistóricas.

Uma segunda passagem pode ser encontrada um pouco depois, ao assinalar a necessidade de que o esclarecimento acolha “dentro de si a reflexão sobre esse elemento regressivo”, uma forma que, posteriormente, aparecerá na rememoração da natureza no sujeito. Tal rememoração não faz *tábula rasa* da história, não a neutraliza, mas a acolhe naquilo que nela mesma aparece

⁴⁷³ DE, p. 12.

como natural enquanto residindo no elemento subjetivo. Isso se aplica efetivamente ao esclarecimento: pertence à sua (segunda) natureza esse elemento regressivo porquanto seja possível observá-lo em sua própria história, ou seja, é característico do esclarecimento, “ao tomar consciência de sua própria culpa”⁴⁷⁴, voltar-se contra si mesmo no intuito de se lhe restringir em práticas e produtos, extirpados violentamente de sua própria constituição. Conseqüentemente, os resultados de tais procedimentos sedimentam-se em sua superfície, tornando-se sua própria natureza e a partir dos quais outras formas de esclarecimento devem emergir. Por isso mesmo, “não se trata da conservação do passado, mas de resgatar a esperança passada. Hoje, porém, o passado se prolonga como destruição do passado”⁴⁷⁵. Formulação muito próxima às questões levantadas pela unidade anterior e, portanto, próxima a aspectos da filosofia e da biografia adornianas: não se trata de pensar naquilo que se cristalizou na formação cultural (segunda natureza), mas de pensar no esclarecimento enquanto dele derivam as condições mediante as quais a liberdade na sociedade é possível⁴⁷⁶, o que se manifesta em clara oposição às características culturais de conservação de produtos, valores e corpos doutrinários. Uma vez mais, não se trata de preservar privilégios de classe, mas exatamente daquilo que visa, a liberdade do espírito, como forma pela qual o próprio esclarecimento se notabilizou na modernidade. O foco se coloca, portanto, sobre um esclarecimento que incide sobre si mesmo, revelando sua autodestruição em sua maneira (histórica) de se transformar em mito (natureza), reificando-se exatamente em tal condição.

No que diz respeito à recepção da obra, ela é, como já dissemos, bastante vasta. A DE encontra aí uma série de considerações a respeito de seu sentido, desde uma obra de testemunho de época⁴⁷⁷, passando pelas características de uma genealogia da razão⁴⁷⁸ e do sujeito⁴⁷⁹ até como demonstração do processo gradativo do controle sobre a natureza⁴⁸⁰. Nessa condição genealógica, também é entendida como uma história da razão que rivaliza com outras da mesma época – a de Heidegger, por exemplo – ainda que, conforme indica Vaz, se configure como um processo descontínuo de construção da razão⁴⁸¹. Numa linha semelhante aparecem os já citados Habermas e Abromeit: o primeiro entende que, na DE, os autores teriam abraçado a crítica

⁴⁷⁴ DE, p. 12.

⁴⁷⁵ DE, p. 14.

⁴⁷⁶ DE, p. 13.

⁴⁷⁷ VAZ, 2004, p. 15.

⁴⁷⁸ BERNSTEIN, 2001, p. 76.

⁴⁷⁹ VAZ, 2004, p. 10; DUARTE, 1997, p. 45-63.

⁴⁸⁰ DUARTE, 2004, p. 8.

⁴⁸¹ VAZ, 2004, p. 11.

irracionalista nietzscheana⁴⁸², enquanto, para o segundo, a obra enfatiza “os aspectos repressivos e até mesmo ‘totalitários’ do Esclarecimento”, destacando a forma da racionalidade burguesa como conceito dominante de esclarecimento⁴⁸³.

Essa tendência da literatura secundária em analisar a DE tomando como ponto de partida a genealogia da razão ou a dominação da natureza tende a desconsiderar aquela imagem bastante comum que se tem sobre a filosofia de Adorno, qual seja, o imperativo categórico de que “Auschwitz não se repita”. Muito embora esses aspectos de seu pensamento não sejam necessariamente ignorados pelos intérpretes, o esquecimento dessa tarefa implica em perdas importantes na avaliação do mérito da DE propriamente. Aqui vale mencionar outras leituras: Delacampagne considera a obra do ponto de vista de uma história da razão, mas, diferente das anteriores, uma que vai de Platão a Auschwitz, que tanto pressupõe a impotência dos instrumentos de análise face à experiência corrente quanto advoga a necessidade de se interrogar a respeito dessa queda na barbárie num contexto tecnicamente favorável⁴⁸⁴; Alves Jr. analisa a obra do ponto de vista da tematização do antissemitismo, entendido na esteira histórica do esclarecimento e na realização de suas tendências mais funestas ao longo do processo civilizatório, entendido, por sua vez, pela constituição do senhorio irrestrito sobre a natureza⁴⁸⁵; Roberts afirma, num misto de testemunho de época e estatuto teórico-especulativo, que a DE é “dirigida, acima de tudo, contra a ‘barbárie’ da Alemanha nazista”⁴⁸⁶. Corrobora parte desse incômodo a alegação de Silva e De Caux:

Passados setenta anos da publicação editorial da *Dialética do esclarecimento*, parece incontroverso o fato de que as sete teses sobre o antissemitismo que compõem o seu quinto capítulo, em que pese seu caráter precursor, seu objeto atual tanto à época quanto hoje e sua impressionante capacidade, sinteticamente especulativa, de explicá-lo, permanecem sendo uma das partes do texto que menos atenção recebeu no acolhimento da obra. Apesar de sua argumentação estar estreitamente emaranhada nas teses mais gerais do livro, não apenas as ilustrando, mas também as desenvolvendo e complementando, a recepção como que dissociou o capítulo “Elementos do antissemitismo” da obra como um todo”.⁴⁸⁷

É no mínimo curioso que uma das questões de maior presença na obra de Adorno não seja sequer tematizada pela literatura secundária em geral, ressalvadas, como se observou, algumas exceções. Mesmo no caso de Hullot-Kentor, cuja análise das críticas de Habermas questiona em grande medida suas pretensões, a presença de Auschwitz não se manifesta com um mínimo

⁴⁸² HABERMAS, 2000, p. 169-181.

⁴⁸³ ABROMEIT, 2017, p. 14.

⁴⁸⁴ DELACAMPAGNE, 1997, p. 174-176.

⁴⁸⁵ ALVES Jr., 2003, p. 27.

⁴⁸⁶ ROBERTS, 2008, p. 86.

⁴⁸⁷ SILVA; DE CAUX, 2019, p. 255-256.

de centralidade para o entendimento da DE. Nos casos de Habermas e Abromeit, o ensejo de salvaguardar a modernidade pesa em contrário: a ênfase com que suas respectivas leituras enfrentam a ideia de uma autodestruição do esclarecimento termina por neutralizar a estatura do debate a respeito da barbárie, de modo a não se envolverem numa discussão a respeito da especificidade de Auschwitz, ignorando quase que por completo o papel do pensamento histórico-natural na constituição da dinâmica da proposição de uma dialética do esclarecimento. A esse respeito, inclusive, é necessário questionar a interpretação habermasiana sobre IHN como forma de crítica à DE em que pese, dentre outras coisas, sua avaliação das condições no interior das quais o nazi-fascismo emergiu e a confiança depositada na revolução teria desaparecido:

A teoria crítica se desenvolvera no círculo em torno de Horkheimer para dar conta, antes de tudo, das decepções políticas com a revolução que não veio no Ocidente, com a evolução stalinista na Rússia e com a vitória do fascismo na Alemanha; devia explicar o fracasso dos prognósticos marxistas, sem romper, no entanto, com as intenções marxistas. Esse contexto permite compreender como pôde consolidar-se, nos anos mais sombrios da Segunda Guerra Mundial, a justa impressão de que a última centelha da razão desaparecera dessa realidade, deixando desesperadamente para trás as ruínas de uma civilização em decomposição. A ideia de uma história natural, que o jovem Adorno tomara de Benjamin, parecia ter se realizado de um modo imprevisível. No instante de sua máxima aceleração, a história empalidecera, petrificada em natureza, transformada no calvário de uma esperança que se tornara irreconhecível.⁴⁸⁸

É lícito questionar aqui o entendimento habermasiano da história natural e o quanto ele se mostra determinante para a prática recorrente do autor em ignorar o alcance interpretativo e, conseqüentemente, emancipatório de formas filosóficas derivadas no pensamento adorniano⁴⁸⁹. Na citação acima, por exemplo, está implícita a interpretação da história natural apenas do ponto de vista do esquecimento necessário a uma naturalização do histórico, perdendo de vista o alcance do pensamento histórico-natural como forma de desmitificação daquilo que fora naturalizado. Esse aspecto é corroborado na alegação de Hullot-Kentor:

Desprezar um pensamento com base num “direito” insuficiente é uma hermenêutica deficiente, cuja mentalidade bem decorada trai suas limitações em seu simplificado entendimento de Nietzsche. Mas, de qualquer forma, a “crítica radical da razão” citada por Habermas não é de forma alguma a posição de Adorno. Ele nunca considerou a auto-destrutividade do esclarecimento uma necessidade. Ao contrário, esta

⁴⁸⁸ HABERMAS, 2000, p. 166-167.

⁴⁸⁹ “O conjunto de razões apresentadas por Habermas em favor de uma mudança de paradigma continua delimitando as posições que tentam fundamentar uma perspectiva crítica das ciências sociais. A rigorosa distinção entre os planos de facticidade e da validade social funciona como requisito indispensável para qualquer perspectiva teórica que pretenda superar os efeitos da coisificação cultural. Todavia, ao diagnosticar posições românticas (e estetizantes) em Adorno e desenvolver o paradigma da ação comunicativa, Habermas não critica apenas a vigência oculta da filosofia da história nas ciências sociais. Com esse movimento teórico ele também obstrui a reconsideração daquelas teses adornianas que não entram facilmente no esquema romântico-historicista que sua crítica atribui”. (CATANZARO; IPAR, 2012, p. 289).

necessidade é, no sentido mais forte, uma ilusão, o que não quer dizer que esta ilusão seja sem consequências. Como quebrar esta ilusão é o problema chave de toda a filosofia de Adorno.⁴⁹⁰

Ora, se a investigação da autodestruição do esclarecimento é, no final das contas, a investigação de uma ilusão, de uma aparência, isso nos lança precisamente no procedimento visto ao longo de IHN, qual seja, a demonstração do caráter histórico dessa autodestruição à medida que pode ser observada seja do ponto de vista de sua transitoriedade – em que pese os fatores determinantes por sua construção – quanto do ponto de vista de seu significado histórico – no que concerne às consequências de sua existência, dentre as quais reside justamente tudo aquilo que envolve a barbárie do século XX. Dessa forma, enquanto a obra é criticada a partir da pretensão de um conceito positivo de esclarecimento no que concerne ao seu capítulo introdutório, tal conceito deriva exatamente da crítica ao esclarecimento, o que não significa em lançar na lata de lixo da história toda a modernidade e suas construções – afinal de contas, “a liberdade na sociedade é inseparável do pensamento esclarecedor”⁴⁹¹ – mas uma investigação da autodestruição do esclarecimento em vista, justamente, de salvar o conteúdo emancipatório que lhe é inerente. Logo, não se trata de um dado irrelevante: o espanto ante a queda na barbárie, que, em linhas gerais, é a experiência que move fundamentalmente a elaboração da obra, já fora aqui considerado na literatura historiográfica, seja como queda do liberalismo, seja como colapso das formas de vida daí derivadas, seja ainda na configuração das articulações políticas a definirem o perfil dos modelos políticos nazifascistas. Se se trata de salvaguardar a modernidade em seu legado, não se pode fazê-lo ignorando as relações históricas que impõe um considerável grau de incertezas acerca da relação entre esse mesmo legado e as barbáries do século XX. Dessa maneira, o pensamento histórico-natural se define como chave interpretativa do diagnóstico de tempo em torno a Auschwitz condensado na forma da DE: uma história natural da razão sob a ideia de uma investigação genealógica de sua constituição descontínua ao longo do processo civilizatório; uma compreensão do lugar ocupado por Auschwitz, entendido via processo de autodestruição do esclarecimento e alcançado por meio de um generoso acerto de contas com a história da razão; a compreensão da autodestruição do esclarecimento como algo de *natural* à razão, cujo processo genealógico visa demonstrar essa característica de segunda natureza que, ao final, lhe permite ser compreendida do ponto de vista histórico. A presença desses traços indica o caráter de equivocidade das críticas precedentes, uma vez que, nelas, reside uma condenação à DE por meio de uma cristalização de suas

⁴⁹⁰ HULLOT-KENTOR, 2006, p. 28.

⁴⁹¹ DE, p. 13.

concepções, seja a do esclarecimento, seja de sua auto-destrutividade enquanto necessidade no que demonstra uma forma de ontologização da história inviável nos termos da IHN. Por isso mesmo, é necessário enfatizar essa quebra da ilusão da necessidade na leitura de alguns aspectos da DE que seguem nos próximos itens, pressuposto necessário para se pensar alguma forma emancipatória que não se iluda a si mesma.

5.2. História-natural da razão ocidental

Nosso propósito nessa segunda parte é a tematização e análise do capítulo inicial da DE, “O conceito de esclarecimento”. Pretendemos analisá-la sob seus próprios termos, o que significa explicitar o sentido do processo de autodestruição do esclarecimento a partir do que entendemos ser a história natural da razão ocidental. Cabe aqui, de qualquer forma, compreender sua especificidade face ao que fora apresentado em IHN. Na conferência de 32 o que encontramos é uma constelação formada por três pares de conceitos opostos: natureza/história, segunda natureza/alegoria, significação/transitoriedade. Eles constituem a específica maneira pela qual os fenômenos históricos são investigados e compreendidos sem cair seja na ontologização da história de Heidegger, pela qual o histórico é negado, seja na mera coleção de fatos históricos proposta no âmbito do positivismo historicista, que inviabiliza qualquer normatividade. Por sua vez, em respeito à ideia de diagnóstico de tempo e, conseqüentemente, ao que preconiza a própria ideia de história natural, é necessário que se estabeleça os conceitos que permitem analisar a especificidade da DE, o que, no caso de nossa hipótese, encontra-se em Auschwitz. A questão concerne, pois, em demonstrar que, muito embora a discussão seja outra, aquela constelação de IHN permanece, mas repensada a partir de outros fatores e em conformidade à incorporação de um conjunto diverso de conceitos, os quais já aparecem nas primeiras proposições do capítulo introdutório da DE:

No sentido mais amplo do progresso do pensamento, o esclarecimento tem perseguido sempre o objetivo de livrar os homens do medo e de investi-los na posição de senhores. Mas a terra totalmente esclarecida resplandece sob o signo de uma calamidade triunfal. O programa do esclarecimento era o desencantamento do mundo. Sua meta era dissolver os mitos e substituir a imaginação pelo saber.⁴⁹²

⁴⁹² DE, p. 17.

As quatro frases que inauguram o texto são lapidares. Nelas comparecem importantes formas conceituais que vieram a compor núcleos interpretativos decisivos para a recepção da obra. De forma preliminar, é necessário observar o quadro mais amplo configurado pelos pares de conceitos opostos que aqui comparecem: natureza/domínio da natureza, mito/esclarecimento, barbárie/civilização, imaginação/saber, medo/dominação. A realização do esclarecimento – a terra totalmente esclarecida – mostra-se em seu caráter contraditório ao ser confrontada com sua condição realizada – uma calamidade triunfal: o legado histórico da modernidade encontra-se marcado de forma indelével pela catástrofe do século XX cuja expressão maior é Auschwitz. E, ainda que assim permaneça, não se trata de lançá-la fora, mas compreender as sombras que acompanham sua realização. Esse é, fundamentalmente, o mérito dessa dialética do esclarecimento ao expor as sombras que acompanham o progresso civilizacional: a forma dessa associação, forma dialética, provoca incômodos por não se submeter a uma interpretação linear ou hierarquizante dos conceitos; se enuncia referendando aquela deliberada infidelidade a formas linguísticas dominantes mediante a qual se pretende crítica, revelando as contradições inerentes ao esclarecimento. Tais contradições poderiam ser elencadas da seguinte forma: o objetivo do esclarecimento, sendo livrar do medo e investir o domínio, resulta num amplo complexo de relações de poder que, paralelamente, reitera formas de dominação e produz indefinidamente novas condições de medo, revelando uma terra marcada pela calamidade triunfal; o desencantamento do mundo, entendido como programa do esclarecimento, ao visar a eliminação de formas de conhecimento, abre as portas para um também indefinido processo de condenação de toda e qualquer forma epistemológica, posto que será, ulteriormente, igualmente condenada de cumplicidade a elementos “não-científicos”; por fim, pretendendo-se dissolver os mitos e substituir a imaginação pelo saber na constituição de uma investigação/interpretação da realidade, toda acusação de excessos míticos acaba redundando na suspeita sobre sua própria prática, ou seja, de não ser suficientemente crítica a ponto de depurar a si mesma de elementos que sejam completamente racionais e neutros com relação a seus objetos.

Essa configuração conceitual que caracteriza o modo especificamente histórico-natural da proposição da dialética do esclarecimento exige, em conformidade ao dito especialmente ao final de IHN, algo mais: cabe à filosofia fugir “à noite da indiferença, em que todos os gatos são pardos”⁴⁹³, não lhe sendo permitido meramente identificar pura e simplesmente os conceitos. Com efeito, cabe à filosofia evitar a hybris da indiferenciação que uma leitura mais

⁴⁹³ IHN, p. 478.

imediate do texto pode fornecer ou aquela encontrada em algumas recepções que condenam a obra por pessimismo. Assim, suas tensões características – como mito/esclarecimento, regressão/progresso, barbárie/civilização, natureza/dominação – devem ser entendidas, não pela pura e simples identidade a ponto de indiferenciá-las, mas pela intenção deliberada de elaborar seus conteúdos não tematizados – o caráter mítico do esclarecimento ou o esclarecido do mito; o caráter regressivo do progresso e a especificidade dessa regressão; a barbárie presente no processo civilizatório nas formas de violência nele contidas enquanto uma forma não primitiva de barbárie; o conjunto de contradições na dominação da natureza que, em seu indefinido processo de realização, acaba por recalcar e se exercer sobre seus próprios resultados históricos.

Ao menos três aspectos se mostram decisivos na pretensão de demonstrar o conjunto dessas relações e elaborar essa dialética do esclarecimento: em primeiro lugar, a tese de que mito é esclarecimento e o esclarecimento se reverte em mitologia; segundo, o processo de formação do ego, com ênfase no debate em torno à dominação da natureza e a passagem pela Odisseia de Homero, explorando as aventuras ulissianas; terceiro, uma análise do estatuto de uma crítica à hipóstase do conceito e da rememoração da natureza no sujeito enquanto possibilidades crítico-emancipatórias face ao predomínio de uma imagem aporética que pesa sobre a obra.

5.2.1. Oposição entre mito e esclarecimento como pensamento histórico-natural

A intrincada exposição argumentativa que compõe a DE articula, a todo momento, os variados percursos aí contidos. Optamos por iniciar com aquele que, de certa forma, circunscreve todos os outros e, tal como indicam os autores, constitui o cerne do capítulo introdutório, a saber, a dialética entre mito e esclarecimento.

Essa dialética pode ser lida na esteira da constelação de IHN⁴⁹⁴. Ali Adorno afirmara que o conceito de natureza poderia ser traduzido pelo conceito de mítico; por sua vez, esse referia-se ao que existe desde sempre, predestinado e substancial; ao passo que a história implicaria o espaço do comportamento humano com especial referência ao aparecimento do qualitativamente novo e de sua ruptura com a lógica da identidade. Embora não haja uma

⁴⁹⁴ Os pontos recuperados aqui constam, em sua totalidade, referenciados no capítulo “3” desse trabalho.

aproximação inicial de forma analítica dos conceitos, podemos dizer que mito e esclarecimento se apresentam de maneira idêntica, ocupando os lugares respectivamente de natureza e história: o mito é entendido pelas qualidades da permanência, repetição, configurando o espaço propriamente estático; o esclarecimento é qualificado pela ruptura provocada pelo elemento humano, responsável, em última instância, pelo aparecimento do novo e configurando o polo dinâmico. Portanto, se supõe que mito/natureza seja pensado como algo de estático que se opõe e que resiste ao humano, qualificador de esclarecimento/história, responsável por romper o ciclo da repetição/destino e desencantar/dominar o mito/natureza, no que assevera suas pretensões emancipatórias.

Alguns esclarecimentos conceituais são necessários aqui. Muito embora haja uma relação de significação entre mito e natureza, deve-se atentar para a linguagem utilizada como forma de diferenciação: o mito é desencantado, enquanto a natureza é dominada. O potencial elucidativo daqui deriva do fato de que os procedimentos possuem objetos distintos: por um lado, o mito não é entendido como a natureza, não é algo que deve ser conhecido, mas o resultado de uma forma epistêmica específica; a natureza é o alvo desse conhecimento, o que significa, portanto, que se “saber é poder”⁴⁹⁵ conforme a referência a Bacon logo ao início do capítulo, então deve-se entender que o mito é, também, uma forma de dominação da natureza. Qual a consequência dessa inflexão? Dois aspectos mais impactantes: em primeiro lugar, natureza e mito compartilham algo – enquanto polo estático de suas respectivas relações e enquanto oposição a esclarecimento/história; em segundo, que se diferem em termos de posição epistêmica – respectivamente, como objetivo das estratégias de conhecimento e como resultado destas. Isso significa, por fim, que sendo o mito uma forma de dominação precária/primitiva, outro esforço de dominação nela identificará aspectos insuficientemente racionais, elegíveis, portanto, como índice de um encantamento que deve ser, finalmente, alijado a fim de alcançar uma forma mais plena de dominação da natureza.

Daqui se justifica ainda uma retomada do programa de 30 do ponto de vista da última parte de IHN: conforme vimos, Adorno chama a atenção para a dialética entre natureza e história, sendo importante tanto a afirmação do caráter histórico dos mitos – passando a serem vistos não apenas como algo de estático, mas comportando dentro de si o momento da dinâmica histórica⁴⁹⁶ – quanto a afirmação do caráter natural da história – em que pese toda a discussão

⁴⁹⁵ DE, p. 17-18.

⁴⁹⁶ IHN, p. 479.

sobre o sentido da segunda natureza. Essa dialética retorna claramente na discussão do mito na DE, especialmente nos primeiros parágrafos do capítulo introdutório: ele é pensado como resultante de deficiências ou mesmo de uma razão ainda não plenamente formada⁴⁹⁷; como espaço de explicações animistas da natureza, desenvolvido via linguagem parcial, formas idolátricas e sedimentos intuicionistas⁴⁹⁸; e como antropomorfismo, mediante o qual se exerce como projeção subjetiva sobre a natureza⁴⁹⁹. Para que se complete o movimento dessa dialética, é necessário atentar também para as características do esclarecimento aí observadas: será entendido como estrutura que combate o mito, como processo disciplinador que resulta no pensamento cientificista como um de seus resultados mais característicos, configurando a técnica como essência de seu saber, em que pese sua capacidade mais sofisticada de promover a dominação da natureza e dos homens ensejada⁵⁰⁰; como desencantamento do mundo enquanto forma apropriada de destruição dos mitos⁵⁰¹; como pensamento da unidade, do sistema, a partir “do qual se pode deduzir toda e cada coisa”, como “escola da unificação” e “esquema de calculabilidade do mundo”⁵⁰².

Esse estabelecimento das oposições entre os conceitos é contraposto pelo distanciamento semântico do mito em relação à natureza, de modo que se aproxima de um núcleo histórico: “os mitos que caem vítimas do esclarecimento já eram o produto do próprio esclarecimento”⁵⁰³. Seu caráter histórico não deriva da ruptura com o ciclo de repetição natural do esclarecimento, mas como derivado de um processo de ruptura anterior, ou seja, na forma de uma segunda natureza. Ele se configura, portanto, pelo processo de enrijecimento histórico da ordem das coisas que conduz ao esquecimento de si e, conseqüentemente, pelo caráter natural da aparência histórica daí derivada. Isso nada mais é que esclarecimento, posto que “o mito queria relatar, denominar, dizer a origem, mas também expor, fixar, explicar”⁵⁰⁴, o que quer dizer que, no lastro de IHN e contra as concepções estanques, estáticas de mito e esclarecimento, está em jogo o tipo de experiência que fundamenta aquela ordem das coisas que se expressa na linguagem mítica; ao final, trata-se de demonstrar o caráter de transitoriedade do mito, em que pese uma compreensão de formas culturais, sociais, de razão, de linguagem e de sujeito cujo amálgama conduz à forja do mito enquanto sua expressão legítima. Por isso mesmo, nenhuma

⁴⁹⁷ DE, p. 18.

⁴⁹⁸ DE, p. 18-19.

⁴⁹⁹ DE, p. 19-20.

⁵⁰⁰ DE, p. 18.

⁵⁰¹ DE, p. 18.

⁵⁰² DE, p. 20.

⁵⁰³ DE, p. 20.

⁵⁰⁴ DE, p. 20.

acepção de mito seria permanente; cada uma exige, para sua compreensão, aquela dialética entre natureza e história tal como concebida em IHN: o mito implica a produção de alguma forma de segunda natureza que se estratifica, se sedimenta e fornece as balizas para a ação e relação humana face à natureza e no interior das relações intersubjetivas. Dessa forma, um outro entendimento do esclarecimento também é possível: enquanto forma histórico-emancipatória, visa livrar os homens não apenas do medo, mas também do aprisionamento em naturalizações determinadas cuja validade histórica se perdeu. Essa perda de validade histórica deriva, em alguma medida, de que, sendo as aparências históricas fundadas em formas questionáveis, deficientes de razão, isso justificaria um processo de desencantamento/dominação como forma de expurgar os elementos tipicamente míticos, o que significa não apenas depurá-los da natureza pretendida enquanto objeto, mas, especialmente, da natureza interna, subjetiva, como forma de disciplinamento subjetivo para uma dominação ainda mais eficiente da realidade. Esse é um elemento do qual falaremos no próximo tópico.

Ainda sobre a forma dessa dialética cabe uma outra inflexão sobre o esclarecimento: tal como Adorno assinalara em IHN, a história é pensada de forma descontínua, seja pela existência de realidades e fatos díspares, seja pelas disparidades estruturais⁵⁰⁵. Cabe considerar, a respeito do esclarecimento, a forma como se relaciona aos mitos, um desencantamento que é, ele mesmo, contínuo e descontínuo: seja porque avança continuamente em seu objetivo de “destruição do animismo”, de combate ao antropomorfismo como algo sempre presente porquanto se identifique nas formas existentes a presença de elementos não racionalmente justificados, seja porque sua sustentação é sempre constituída de formas naturalizadas que, não obtendo a devida atenção, acabam por se elaborar em atenção aos aspectos previamente constituídos, de modo que a crítica anterior aos mitos se encontra sempre sedimentada, atuando como sombra sempre que o esclarecimento busca apenas iluminação. Assim, onde o esclarecimento busca uma melhor e mais privilegiada posição para lidar com a natureza, para dominá-la mais completamente, essa natureza lhe escapa, não por seus próprios méritos, mas por se encontrar excessivamente soterrada pelos sedimentos histórico-civilizacionais responsáveis pela elaboração de inúmeras formas interpretativas. Ao final, jaz uma natureza transformada em pura objetividade⁵⁰⁶, violentada e desnuda, “desqualificada”, tornada “matéria caótica para uma simples classificação” ante o “eu todo-poderoso”⁵⁰⁷.

⁵⁰⁵ IHN, p. 478.

⁵⁰⁶ DE, p. 21.

⁵⁰⁷ DE, p. 22.

Vale aqui uma menção à leitura de Abromeit a respeito dessa dialética. Em sua interpretação sobre o texto, alega que os autores trabalhariam enfaticamente com um conceito dominante de esclarecimento como uma noção desistoricizada de razão instrumental e dominação da natureza⁵⁰⁸ e um tipo que estaria “predestinado a autodestruir-se desde o início”⁵⁰⁹; em acréscimo, indica que a argumentação dos autores parece considerar que “as dinâmicas de todas as ‘épocas desmitologizadas’” seriam “essencialmente as mesmas”⁵¹⁰, concluindo pelas tendências trans-históricas da obra.

Uma formulação de IHN ajuda a entender e questionar esse tipo de alegação: “o que causa estranheza é o ponto de partida do questionamento, o caráter natural da história”⁵¹¹. Ora, o que Abromeit propõe é que haveria um lastro ontológico na filosofia da história que caracteriza a DE, algo que, diga-se de passagem, os autores são francamente contrários. Em primeiro lugar, a razão instrumental não é, certamente, algo de trans-histórico; só se poderia afirmá-la como natural em conformidade àquilo que anteriormente assim se expressava, como uma natureza da aparência. Longe de resolver a questão, obviamente, pois essa segunda natureza produz consequências, como a delimitação do terreno da experiência histórica, como as convenções mediante as quais o mundo em questão é estruturado, como a linguagem que lhe permite elaborar o mundo, etc. A razão instrumental é nitidamente construída ao longo das aventuras históricas do processo civilizacional em que pese a tendência ao recalçamento de seus aspectos constituintes bem como da própria subjetividade – enquanto forma de dominação interna. Nesse sentido, é preciso que se observe as diferenças implicadas nos variados momentos desse percurso, o modo como os esforços contidos em cada momento resultam em novas sedimentações que se naturalizam e como, no final das contas, essa aparência histórica de sujeito e razão é responsável por delimitar as condições da experiência e da linguagem. Por isso mesmo, consideramos que tal interpretação peca ao ignorar ou prescindir do potencial interpretativo de IHN em relação à leitura da DE, o que nos permite questionar, dentre outras coisas, a “predestinação do esclarecimento à autodestruição”, para o qual o próprio esclarecimento pode ser entendido como uma via emancipatória: trata-se de um materialismo que pressupõe a descontinuidade histórica calcada exatamente nesses regimes de sedimentação do terreno histórico, estabelecendo formas e estruturas diferenciadas entre si e não necessariamente formas que tendam à autodestruição. Nesse sentido, se é possível afirmar a

⁵⁰⁸ 2017, p. 18.

⁵⁰⁹ 2017, p. 22-23.

⁵¹⁰ 2017, p. 27.

⁵¹¹ IHN, p. 477.

presença de padrões de dominação ao longo das variadas formas/aventuras civilizatórias, é bem verdade que se trata também de assinalar que as condições divergem entre si acerca das formas mais ou menos presentes, a respeito, enfim, do que exatamente se sedimentou ao longo do processo.

5.2.2. *Uma odisseia do ego*

Se a dialética entre mito e esclarecimento constitui o percurso mais conhecido e responsável pelo próprio título da obra, não se pode ignorar outro percurso importante e definidor de interpretações sobre seu modelo crítico: trata-se daquele que se refere à formação do eu, saliente seja no capítulo introdutório, seja nas análises sobre as aventuras de Ulisses. No que concerne à sua exposição, vale uma retomada do problema da dominação da natureza através da referência a Duarte, cuja leitura privilegia esta concepção como elemento nuclear da DE, a respeito das contradições implícitas no processo histórico do esclarecimento:

Na consideração do conceito de domínio da natureza na Filosofia da História de Adorno, destaca-se a concepção, em coautoria com Max Horkheimer, de uma “dialética do esclarecimento”, segundo a qual o esforço humano para controlar seu ambiente natural volta-se contra o próprio humano, à medida que surge, como consequência daquele, uma realidade inteiramente despida de caracteres da natureza originária, mas que se apresenta enquanto naturalidade alienada.⁵¹²

Salta aos olhos seu caráter histórico-natural: pressupõe-se uma contraposição entre aquilo que é humano e aquilo que é natural tal como já nos referimos a IHN. Na citação acima, pois, o esforço humano, histórico, visa o controle sobre o ambiente natural no qual ele se inscreve e em relação ao qual se encontra entrelaçado para, escapando, inicialmente, aos seus poderes, ser capaz de reverter a situação numa condição de domínio sobre o elemento natural. De forma semelhante, é o que afirma Habermas, ao considerar o modo de pensar mítico do ponto de vista do “comportamento ambíguo dos sujeitos em relação aos poderes originários”, “do ponto de vista da *emancipação*, central para a formação da identidade”, concebendo-se o esclarecimento como “tentativa fracassada de es-capulir (...) dos poderes do destino”⁵¹³. Acompanhando o que dissemos anteriormente, a interpretação toma a primeira e mais evidente distinção entre mito e esclarecimento, qual seja, o entendimento do mito como natureza encantada e o esclarecimento

⁵¹² DUARTE, 1993, p. 57.

⁵¹³ HABERMAS, 2000, p. 163.

como desencantamento que fornece uma forma de dominação mais intensa da natureza com a nuance, mais sutil que a distinção anterior, de que essa forma de esclarecimento não resulta triunfante pois, tal como Édipo que busca fugir aos seus destinos, resulta ainda mais amarrado a ele. De qualquer forma, a contradição explícita ao final é de que, em sua procura por estabelecer tal domínio não apenas a natureza não se submete tacitamente, como o resultado disso é uma calamidade triunfal em que pese a condição final do esclarecimento, qual seja, aquela da violência histórica praticada contra a natureza interna e externa, posto que opera enquanto violência contra formas de pensar e agir tipicamente humanos, afinal, “só o pensamento que se faz violência a si mesmo é suficientemente duro para destruir os mitos”⁵¹⁴.

A imagem que melhor caracteriza a formação do ego é aquela que se desenha a partir das aventuras de Ulisses, como analisado no “Excurso I: Ulisses ou Mito e Esclarecimento”: cada potência mítica se apresenta como potência natural, presa ciclicamente à repetição da lei natural à qual se submete⁵¹⁵; por sua vez, a astúcia da razão, como forma de romper com o contrato natural que também pesa sobre ele: como ser natural, está fadado à submissão aos poderes de sedução de Circe⁵¹⁶, ao canto das sereias⁵¹⁷, à fome devoradora de Polifemo⁵¹⁸ ou à força destrutiva de Cila e Caribde⁵¹⁹; mas encontra no poder específico de seu gênero, a astúcia da razão, uma forma que ao mesmo tempo rompe tal contrato e inaugura a história, posto que é aí que o elemento histórico se exhibe – lugar do aparecimento do qualitativamente novo em função da ação humana. Vale dizer, no entanto, que se trata de um novo marcado de forma indelével pelo arcaico: “o recurso do eu para sair vencedor das aventuras: perder-se para se conservar, é a astúcia”⁵²⁰. A característica histórico-natural é justamente essa: não se trata de uma estratégia pontualmente executada; cada uma das aventuras se sedimenta na forma de uma cicatriz na epiderme do ego; portanto, em cada nova aventura comparecem as anteriores, não por algo como uma suprassunção dialética ao modo hegeliano, mas como constituição subjetiva mediante a qual as novas aventuras são enfrentadas, preformando as condições das experiências posteriores.

Ademais, é preciso considerar as características acerca da posição de Ulisses: por um lado, como protótipo do indivíduo burguês; por outro, é entendido que ele não o é, ou seja, de que

⁵¹⁴ DE, p. 18.

⁵¹⁵ DE, p. 56-57.

⁵¹⁶ DE, p. 64-68.

⁵¹⁷ DE, p. 38-41.

⁵¹⁸ DE, p. 60-62.

⁵¹⁹ DE, p. 56-57.

⁵²⁰ DE, p. 50.

suas ações com relação às potências da natureza vislumbram um tipo de comportamento que faz emergir o novo como forma de se emancipar, mas que, ao mesmo tempo, introjeta o sacrifício na forma da renúncia⁵²¹. Se perde para se ganhar: uma dose de recalçamento, por um lado, sempre necessária como violência praticada contra si mesmo, como forma de disciplinamento, que, no final das contas, tende para a formação de um ego cada vez mais coeso e, ao mesmo tempo, menor, posto que cada vez mais carente das propriedades que forçosamente fez perder em vista da autoconservação:

O eu que, após o extermínio metódico de todos os vestígios naturais como algo de mitológico, não queria mais ser nem corpo, nem sangue, nem alma e nem mesmo um eu natural, constituiu, sublimado num sujeito transcendental ou lógico, o ponto de referência da razão, a instância legisladora da ação. (...) O eu integralmente capturado pela civilização se reduz a um elemento dessa inumanidade, à qual a civilização desde o início procurou escapar. (...) Nos momentos decisivos da civilização ocidental, da transição para a religião olímpica ao renascimento, à reforma e ao ateísmo burguês, todas as vezes que novos povos e camadas sociais recalçavam o mito, de maneira mais decidida, o medo da natureza não compreendida e ameaçadora – consequência de sua própria materialização e objetualização – era degradado em superstição animista, e a dominação da natureza interna e externa tornava-se o fim absoluto da vida.⁵²²

Salta aos olhos a relação entre subjetivação e reificação⁵²³: o processo civilizatório, pensado sob dois objetivos básicos, quais sejam, a obtenção dos meios de subsistência e o estabelecimento de uma organização social no intuito de prolonga-la⁵²⁴, acabam por definir, por um lado, que a realização dos mesmos passa pela dominação da natureza, em que pese o desnudamento desta e seu conseqüentemente processo de reconstituição por via dos aspectos propriamente subjetivos; por outro lado, uma vez que os mitos, enquanto formas primitivas de compreensão da natureza, passem a ser vistos como tal, o sujeito é levado a reconhecer em si mesmo aspectos em que se fundamentariam justamente os mitos, o que conduz ao seu recalçamento. Logo, também ao sujeito cabe seu desnudamento e sua conseqüente dominação.

Dessa forma, o processo civilizatório encontra nas aventuras de Ulisses seu protótipo: por meio delas, a barbárie, pensada cronologicamente em sua versão mais primitiva, deixa de ser lida como algo de moral e politicamente ruim para ser pensada como carência civilizatória e racional, tão somente. Por sua vez, a barbárie de nosso tempo, praticada cotidianamente, transveste-se de mecanismo emancipatório mediante o qual a própria estrutura civilizatória é garantida, seja por sua incorporação nas práticas burocráticas de uma estrutura sobre a qual não se tem poder, mas apenas a ciência de que, com ela, o instituto da autoconservação é

⁵²¹ DE, p. 55.

⁵²² DE, p. 36-38.

⁵²³ DUARTE, 1997, p. 52.

⁵²⁴ DUARTE, 1997, p. 51.

efetivamente garantido, seja por sua realização enquanto salvaguarda diante de algum “mal” eleito como forma a ser combatida legitimando, assim, as formas da barbárie cuja recaída é, então, denunciada. Que se observe, nesse caso, a ideia de uma sociedade politicamente organizada sob o vértice de um Estado cujo monopólio do poder de violência é entendido como salvaguarda da existência coletiva, incluída aí a pretensa vivência de uma liberdade que, ao longo da emergência e desenvolvimento da burocracia moderna, deixa a esfera negativa (pensada a partir de um modelo liberal-garantista) passando a ser compreendida e determinada em escalas cada vez menores da vida coletiva⁵²⁵; esse nível de dominação empreendido no desenvolvimento histórico do Estado de Direito Moderno resulta na formulação, no âmbito da DE, da ideia de mundo administrado e, no âmbito da MM, na investigação dessa escala de dominação no universo das experiências prosaicas em suas menores escalas. A história residiria nas aventuras ulissianas cuja característica central seria a astúcia da razão enquanto mecanismo emancipatório, mas que se realiza mediante o desencantamento de cada potência natural – que se diga: cada mito, cada aparência histórica, cada imagem enrijecida da razão que, entre si mesmas, se distanciam, são descontínuas –, o que permitiria delinear seu caminho em vista da emancipação possível: um esforço racional por meio do qual a natureza é negada em sua condição bárbara, uma negação da submissão subjetiva à natureza para um estágio qualitativamente mais civilizacional de submissão da natureza a si, em que pese uma negação das forças cegas da natureza em vista da iluminação promovida pelas luzes da razão. No entanto, o esclarecimento é visto aqui sob a suspeita da dialética: o desenrolar desse esforço civilizatório não se faz sem trazer consigo algo da barbárie anterior; não se trata simplesmente de ler a civilização como barbárie, mas que, tal como se dizia em IHN a respeito da dialética entre novo e arcaico e na concepção de que a “história é ‘mais mítica onde ela é mais histórica’”⁵²⁶, de compreender o caráter bárbaro do esforço civilizacional, o que nos permite apontar para as formas de violência praticadas para alcançar seus objetivos, sejam as deliberadas, sejam aquelas implícitas e sedimentadas como formas naturalizadas pela história:

⁵²⁵ Tal acepção da vida política no âmbito do Estado de Direito Moderno e suas derivações pode ser compreendida a partir das interpretações weberianas sobre o assunto, dentre as quais a conhecida ideia de uma “jaula de ferro” que caracterizaria o super-poder do Estado Burocrático mas também a concepção de vida política como luta pela direção do Estado que põe em jogo a lógica da violência organizada. A esse respeito, vale conferir a recente publicação de André Singer, Cícero Araújo e Leonardo Belinelli que acompanha a correlação entre Estado e Democracia na história do pensamento político, lidando com as tensões entre, ao menos, duas acepções de política, quais sejam, a ideia de uma “prática coletiva da liberdade” que remonta a Hannah Arendt e a já citada ideia weberiana de “luta pela direção do Estado” que põe “em jogo a violência organizada” (SINGER; ARAÚJO; BELINELLI, 2021, p. 13-14).

⁵²⁶ IHN, p. 480.

“Mas onde há o perigo, cresce também o que salva”: o saber em que consiste sua identidade e que lhe possibilita sobreviver tira sua substância da experiência de tudo aquilo que é múltiplo, que desvia, que dissolve, e o sobrevivente sábio é ao mesmo tempo aquele que se expõe mais audaciosamente à ameaça de morte, na qual se torna duro e forte para a vida. Eis aí o segredo do processo entre a epopeia e o mito: o eu não constitui o oposto rígido da aventura, mas só vem a se formar em sua rigidez através dessa oposição, unidade que é tão somente na multiplicidade de tudo aquilo que é negado por essa unidade. Como os heróis de todos os romances posteriores, Ulisses por assim dizer se perde a fim de se ganhar⁵²⁷.

Toda a formação do ego respeita a condição do sacrifício, da renúncia e da submissão, pois essas formas constituem o processo de naturalização do sujeito e da natureza em suas respectivas adequações a formas de pensar rígidas: “o herói não sai ileso: ao contrário, se há astúcia naquilo que realiza, não realiza, ao mesmo tempo, sem uma dose de sacrifício; para conservar a vida ele se anula enquanto liberdade de suas ações, e ele se reduz a cada experiência”⁵²⁸. A identidade subjetiva configura-se como um amálgama entre esses esforços de superação das potências naturais, seu consequente desnudamento que nada mais é que retirar-lhe os aspectos subjetivos ali depositados através da própria história, ao mesmo tempo que evoca a neutralização das dimensões subjetivas responsáveis por sua elaboração: a pretensão desde já positivista de “extirpar do conhecimento aqueles elementos antropológicos que comprometem sua precisão e objetividade”, o que “significa uma drástica redução nas possibilidades cognitivas humanas”⁵²⁹. No que concerne à natureza que se pretende desencantar/dominar, as consequências não se deixam disfarçar:

(...) retornando à noção de história de Benjamin, segundo a qual ela se constrói como acúmulo de ruínas e escombros, é possível enxergar nas potências personalizadas da natureza o mesmo fim: o que teria acontecido com as sereias depois da passagem de Ulisses? Com Polifemo? Cila e Caribde? Circe? A natureza neles, à medida que a vitória de Ulisses representa a derrota, e uma derrota violenta, se torna ruína, se torna esquecimento. “A epopeia cala-se acerca do que acontece às cantoras depois que o navio desapareceu”. A epopeia, assim como a história oficial, só fornece dignidade ao protagonista, ao vencedor; quanto às forças da natureza, aos personagens míticos, esses não mais possuem presente, passado ou futuro.⁵³⁰

É característico do procedimento histórico-natural tal demonstração: a natureza que resta dominada no processo civilizacional, disciplinada, racionalizada, resta despida, expressa-se num silêncio ensurdecido, cujo acesso só é garantido através das mediações humanas construídas no processo. Em outras palavras: sua existência só se faz presente enquanto registro da história oficial, enquanto constituição subjetiva.

⁵²⁷ DE, p. 50.

⁵²⁸ REIS, 2017, p. 77.

⁵²⁹ DUARTE, 2003, p. 42.

⁵³⁰ REIS, 2017, p. 78.

5.2.3. Hipóstase do conceito e rememoração da natureza no sujeito: da crítica às tarefas da filosofia

O propósito do último item do que temos chamado de história natural da razão é compreender dois movimentos teóricos no interior das estratégias de resposta à efetiva queda na barbárie. Para tanto, realizamos um corte transversal que, seja aqui, seja na próxima e última etapa do capítulo, pretendem tematizar com maior atenção as tensões entre linguagem, experiência e história ao modo como são aí encontradas. Os dois movimentos teóricos são a crítica à hipóstase e a rememoração da natureza no sujeito.

Como em outros momentos, a via de interpretação recupera o marco da filosofia interpretativa enquanto pensamento histórico-natural, permitindo-se abordar as facetas histórica e natural do processo de desmitologização e de seus desdobramentos, compreendido, enfim, como triunfo das forças conscientes da razão sobre as cegas e inconscientes forças da natureza e, paradoxalmente, resultando na imagem da “terra totalmente esclarecida” como “calamidade triunfal”.

O primeiro elemento atravessa, de modo subterrâneo, todo o primeiro capítulo da DE. Trata-se, nele, de demonstrar que, ao longo de um processo de depauperamento e restrição do sujeito cognoscente, empobreceram-se também suas condições de conhecer e experimentar a realidade; um mundo estranho e desconhecido que cai sob o juízo do sujeito esclarecido, que tende, em seu ser absoluto e consciente, a submeter a matéria inconsciente, caótica e dispersa ao seu próprio juízo, aos seus conceitos, esquecendo-se, ao mesmo tempo, o quanto seu procedimento e seus conceitos são históricos, conduzindo à hipóstase do mundo construído pelo mesmo sujeito. Salta aos olhos na estrutura do argumento o pensamento histórico-natural: não se trata de um sujeito imediato, mas mediado historicamente seja pelas experiências precedentes que incidem tanto sobre a natureza externa quanto sobre a interna, de modo que ambas, dominadas, alteram as experiências posteriores. A natureza, tal como assinala Adorno em IHN, é exatamente o mito de que ambas seriam justamente isso, natureza, e não formas petrificadas, seja no sujeito, seja no objeto. Como se disse anteriormente, o compromisso teórico é com essa leitura do ser natural como ser histórico, mas tal leitura não se pode construir sob o horizonte da linguagem usual. Em outras palavras, é necessário que se cumpra a recusa de lealdade às

convenções linguísticas, hegemônicas, o que implica, no enfrentamento da hipóstase, nessa crítica à ideologia derivada: pensar a distância entre conceito e coisa como protótipo de um pensamento que esclarece as condições de naturalização e se abre ao aparecimento de um outro.

Muito embora a questão a respeito do trabalho do conceito tenha se tornado tema característico da obra tardia de Adorno, particularmente no capítulo introdutório da *Dialética Negativa*, a discussão é de grande importância para IHN, como já indicamos, como também para a DE. Em relação à IHN, os conceitos, à maneira tradicional com a qual são trabalhados, podem ser pensados como uma espécie de segunda natureza: utilizados como algo prefigurado, a hipóstase não se aplica apenas aos próprios conceitos como também às suas relações com os objetos, conforme se indicou em TLF. Por um lado, eles são responsáveis por produzir aparências históricas, estáticas em relação ao devir, em relação à transitoriedade do terreno histórico. Por outro lado, os conceitos são produtos do próprio devir histórico e da necessidade humana de constituir imagens de mundo, aparências pelas quais seja possível instituir convenções que tornam a sociedade possível, modos objetivos de compreensão de tudo o que diz respeito ao horizonte de experiência dos indivíduos⁵³¹. Nessas condições, portanto, os conceitos não apenas abrem um horizonte de experiência: eles o delimitam à medida que definem *a priori* o que está à disposição da experiência individual, determinam os objetos em estruturas fixas. É o que determina certo caráter pendular da atividade racional, a saber, entre o devir histórico da experiência e sua respectiva constituição estática na forma conceitual, o que revela uma tensão importante entre gênese e validade. O papel da gênese é de grande importância para Adorno⁵³²,

⁵³¹ Essa questão será mais efetivamente discutida pelo Adorno da *Dialética Negativa*, que, em linhas gerais, retoma o problema das relações entre totalidade e aparência histórica sob a ideia de uma ilusão socialmente necessária, conforme assinala Nobre (1998, p. 174): “A ‘totalidade das posições de identidade’ remete claramente à ‘ilusão necessária de identidade’: trata-se da pretensão do pensar de ‘prevalecer sobre seu outro’, de produzir a unidade com seu outro segundo o modelo da ‘identidade da identidade e da não-identidade’. Mas Adorno diz que essa pretensão é reduzida a pó na ‘crítica imanente’, de modo que só podemos entender por isso: o confronto da pretensão de identidade com a impossibilidade de que ela possa se efetivar por completo. Não se trata de negar que esse imperialismo do pensar não seja efetivo, já que ele se mescla à própria lógica da dominação social. Trata-se antes de lembrar que ‘se a dialética se fechasse em si mesma de maneira total, então ela seria já aquela totalidade que remonta ao princípio de identidade’”. Vale conferir, a esse respeito, a própria *Dialética Negativa* (ADORNO, 2009, p. 13-15).

⁵³² “Quando a lógica é entendida como uma atividade social, Adorno argumenta, a natureza específica da validade que concerne à lógica torna-se clara e ao mesmo tempo torna-se possível explicar (traçando suas origens num esquecimento da história) a fonte do equívoco da validade no absolutismo lógico. Husserl está certo que a validade não é redutível a processos psicológicos; contudo, sua prioridade sobre o individual é tomada de empréstimo da força normativa da prática social. É esta força normativa que Husserl transfigura dentro de uma inexplicável validade ‘nela mesma’. A intenção de Adorno aqui não é construir um sociologismo que meramente substituiria o psicologismo por outra reduzida narrativa da validade lógica. O que realmente está em jogo aqui é que Adorno quer questionar a separação absoluta entre validade e gênese, tornando claro que a própria separação tem uma gênese histórico-social e, portanto, não pode constituir um argumento sobre a essência atemporal da lógica”. (FOSTER, 2007, p. 99).

havendo, inclusive, referência explícita por parte dele e Horkheimer à obra *Formas elementares da vida religiosa* de Durkheim, obra na qual o problema da atividade conceitual é pensada, no enfrentamento do marco kantiano, do ponto de vista de sua gênese:

As representações sensíveis encontram-se num fluxo perpétuo; sucedem-se umas às outras como as ondas de um rio e, mesmo enquanto duram, não permanecem imutáveis. Cada uma é função do instante preciso em que ocorre. Jamais estamos seguros de reencontrar uma percepção tal como a experimentamos uma primeira vez, pois, se a coisa percebida não mudou, nós é que não somos mais os mesmos. O conceito, ao contrário, está como que fora do tempo e do devir; está subtraído a toda essa agitação; diríamos que está situado numa região diferente do espírito, mais serena e mais calma. Não se move por si mesmo, por uma evolução interna e espontânea; ao contrário, resiste à mudança. É uma maneira de pensar que, a cada momento do tempo, é fixa e cristalizada. Na medida em que ele é o que deve ser, é imutável. Se muda, não é que esteja em sua natureza mudar, é que descobrimos nele alguma imperfeição, é que ele tem necessidade de ser retificado. O sistema de conceitos com o qual pensamos na vida corrente é aquele que o vocabulário de nossa língua é fixa, modifica-se lentamente e, por isso, o mesmo acontece com a organização conceitual que ela exprime. O cientista se encontra na mesma situação em face da terminologia especial empregada pela ciência a que se dedica e, conseqüentemente, em face do sistema especial de conceitos ao qual essa terminologia corresponde. Claro que ele pode inovar, mas suas inovações são sempre uma espécie de violência praticada contra maneiras de pensar instituídas.⁵³³

Dois elementos importantes nessa passagem: em primeiro lugar, aquilo que se pode chamar de uma natureza do conceito, de sua atividade, diz respeito ao seu resultado, a saber, a determinação estática da natureza do objeto ao qual se dirige; em seu ser natural, ele não se modifica e, se o faz, deve-se a uma imperfeição acidental; justamente por isso, a mudança, enquanto “inovação”, só se faz a partir de uma “violência praticada contra maneiras de pensar instituídas”, o que remonta justamente à forma da produção conceitual, ou seja, como uma violação da condição *natural* da natureza, a saber, seu ocultamento que é *desocultado*. Essa forma de tratamento dos conceitos pode ser considerada uma constante por todo o capítulo de “O conceito de esclarecimento”: a dominação da natureza – seja interna, seja externa – corresponde a práticas de violência que, embora silenciosas, objetivando formas mais rigorosas de conhecimento, resultam em recalcamientos diversos – novamente, seja em relação àquilo que na natureza não se submete a modos racionais de pensamento e linguagem, seja em relação àquilo que no sujeito é entendido como prejudicial à produção de um conhecimento nesses termos; ademais, compreendida tal matriz de violência no projeto de racionalidade civilizatória, ela se mostra justamente naquilo contra o qual a civilização se levanta em sua realização, a saber, a prática recorrente da barbárie em sua construção, a mistificação de seus procedimentos, a ilusão criada a respeito do nível de esclarecimento quando, ao contrário, preserva um

⁵³³ DURKHEIM, 1996, p. 480-481.

significativo conjunto de aspectos recalcados e soterrados pela marcha histórica da razão⁵³⁴. É aqui que se pode ler o esclarecimento pelo seu contrário, como mito; é aqui que a natureza, essa última imagem petrificada gerada pela história, essa *facies hippocratica*, se revela como construção histórica, debitária do próprio movimento do esclarecimento. Da desmitificação do esclarecimento enquanto mito, da natureza enquanto história depende a abertura para um outro possível na experiência em litígio explícito com a hipóstase.

A demonstração dessa leitura a partir da DE é facilmente realizável, posto que seu capítulo introdutório é bastante rico em referências à hipóstase do conceito. Em grande medida, tal hipóstase é resultado do pensamento ordenador, pensamento que pretende subtrair o sujeito cognoscente a sua situação frente a um mundo desconhecido e ameaçador, servindo, assim, aos propósitos da autoconservação. Contudo, há algo natural nesse posicionamento, já que, através dessa atividade, o sujeito compreende o mundo e seu próprio lugar nele, através de sua significação. Contudo, a hipóstase do conceito ocorre justamente quando se toma por *natural* o mundo identificado pelos conceitos, um mundo posto pela posição do sujeito em antagonismo ao cenário teoricamente natural, aquele ameaçador e sem sentido. Assim, o pensamento, de ordenador, serve aos propósitos de administração do mundo, não mais tentando ordenar o mundo que se faz através das experiências, mas naquilo que fora posto pelo sujeito; dessa maneira sua ordenação confere ao mundo uma nova natureza, uma que se submeta aos seus conceitos a fim de servir ao ideal da comunicabilidade e da administração, tal como em TLF, um ideal que *coisifica* as coisas. O resultado é a identificação dos elementos que compõem o mundo através de sua rígida adequação às teorias vigentes, o que faz elevar às dimensões ética e política:

A universalidade dos pensamentos como a desenvolve a lógica discursiva, a dominação na esfera do conceito, eleva-se fundamentada na dominação do real. (...) O eu, que aprendeu a ordem e a subordinação com a sujeição do mundo, não demorou a identificar a verdade em geral com o pensamento ordenador, e essa verdade não pode subsistir sem as rígidas diferenciações daquele pensamento ordenador.⁵³⁵

Comparecem aqui elementos forjados no diagnóstico de 30: uma correspondência entre a forma do pensamento e a forma social – dominação conceitual e dominação real –, tal como se pensara, em parte por influência de Lukács, a relação entre teoria do conhecimento e teoria social; a hipóstase mais clara de ambos na forma da verdade. Partindo dos resultados do progresso unilateral da razão – novamente, pensada a partir dos cortes epistêmicos aos quais

⁵³⁴ Salta aos olhos aqui a influência do último Benjamin, das *Teses sobre a filosofia da história*.

⁵³⁵ DE, p. 25.

ela mesma se submete –, depara-se com uma natureza alienada que pouco ou nada traz de si, sendo tomada como segunda natureza. Perverso nisso é o pensamento que, tão ligado encontra-se aos fatos e a sua conseqüente afirmação, não é capaz de ir além deles, não é capaz de reconhecer que o que lhe aparece não é senão essa *facies hippocratica* segundo o dito benjaminiano. Ao mesmo tempo, aí se encontra o passo em direção à reconciliação: ao se mostrar em sua falsidade, em sua inverdade enquanto natureza alienada, ela aponta para aquilo que ela não é, a saber, seu significado enquanto transitoriedade. Esse passo rumo à reconciliação deve ser dado através da compreensão do conceito em sua utilização na filosofia.

Pensando, os homens distanciam-se da natureza a fim de torna-la presente de modo a ser dominada. Semelhante à coisa, à ferramenta material – que pegamos e conservamos em diferentes situações como a mesma, destacando assim o mundo como caótico, multifário, disparatado do conhecido, uno, idêntico – o conceito é a ferramenta ideal que se encaixa nas coisas pelo lado por onde se pode pegá-las. Pois o pensamento se torna ilusório sempre que tenta renegar sua função separadora, de distanciamento e objetivação. Toda união mística permanece um logro, o vestígio impotentemente introvertido da revolução malbaratada. Mas enquanto o esclarecimento prova que estava com a razão contra toda hipostasiação da utopia e proclama impassível a dominação sob a forma da desunião, a ruptura entre o sujeito e o objeto que ele proíbe recobrir, torna-se, ela própria, o índice da inverdade dessa ruptura e o índice da verdade. A condenação da superstição significa sempre, ao mesmo tempo, o progresso da dominação e o seu desnudamento. O esclarecimento é mais que esclarecimento: natureza que se torna perceptível em sua alienação.⁵³⁶

Com efeito, o conceito se mostra, como ferramenta do esclarecimento, não como a própria coisa, mostração que revela a falsidade do todo administrado, dado que resultado da objetificação do mundo via esclarecimento e sua conseqüente hipóstase na forma da ideologia. Justamente nessa hipóstase da imagem de mundo e na decorrente tomada de consciência no pensamento, retoma-se o esclarecimento em seu projeto e seu antídoto: afinal, “não se trata da conservação do passado, mas de resgatar a esperança passada. Hoje, porém, o passado se prolonga como destruição do passado”⁵³⁷. Em outras palavras, a reconciliação só não é possível em função da conservação e do prolongamento do passado na forma da segunda natureza da hipóstase que, no seu intuito de avançar em progresso, repete-se continuamente, à medida que o passado já não existe, senão nas ruínas que dele restam; porém, se a reconciliação é realmente possível, sua realização depende justamente de que o pensamento seja capaz de se reconhecer no próprio conceito, na sua atividade:

Pois ele [o conceito] é não somente, enquanto ciência, um instrumento que serve para distanciar os homens da natureza, mas é também, enquanto tomada de consciência do

⁵³⁶ DE, p. 43-44.

⁵³⁷ DE, p. 14.

próprio pensamento que, sob a forma da ciência, permanece preso à evolução cega da economia, um instrumento que permite medir a distância perpetuadora da injustiça.⁵³⁸

É nesse sentido que a hipóstase do conceito se mostra em sua naturalização e o conceito, historicamente apreendido, em sua *natural* traição ao objeto. É necessário, porém, considerar a ideia que aparece especialmente ao fim d’“O conceito de esclarecimento” para compreender a *natureza* da injustiça do conceito no que diz respeito a essa relação entre sujeito e natureza.

O ponto central da rememoração da natureza do sujeito está na demonstração do processo de depauperamento do sujeito cognoscente ao longo de todo o processo de desmitologização, o qual coincide com um correspondente processo de esquecimento e repressão do caráter natural do humano. Com efeito, a hipóstase da imagem de mundo resultante do programa do esclarecimento gerou como consequência a hipóstase da figura do sujeito aí presente, fechado em sua dimensão histórica, consciente e racional, figura essa somente tornada possível através do fechamento e da repressão de sua dimensão natural, inconsciente e animal. Nesse sentido, trata-se de criticar a separação naturalizada entre homens e animais pela dimensão racional dos primeiros e matizar o caráter animalesco ou natural do mesmo, pretendendo-se, assim, uma reaproximação pelas vias cujas potencialidades foram restringidas e reprimidas pelo esclarecimento unilateral.

Dessa forma, a rememoração da natureza no sujeito revela-se em seu potencial emancipatório frente ao processo de restrição do sujeito. Segundo Alves Jr., “a afinidade mimética entre animais e homens é a dimensão central que funda a possibilidade de uma concepção emancipatória de racionalidade na obra do filósofo [Adorno]”⁵³⁹. Tal consciência é desenvolvida através dos textos adornianos examinando neles como a crítica à filosofia do esclarecimento efetuada pelo frankfurtiano conduziu a uma afirmação de uma dimensão esquecida e reprimida pela história humana, a saber, seu caráter natural. Obviamente, não se trata de um retorno a uma natureza passada; essa relação mimética entre homens e animais é tomada segundo modos pelos quais ambos os grupos são tratados segundo seres da natureza e, desse modo, filiados a uma semântica que os reúne segundo características semelhantes; em outras palavras, trata-se de, contra a filosofia do esclarecimento, fundada num abismo quase intransponível forjado na noção de dignidade humana, criticar a separação naturalizada entre homens e animais, pela dimensão racional dos primeiros e matizar o caráter animalesco ou

⁵³⁸ DE, p. 44.

⁵³⁹ 2010, p. 92.

natural dos mesmos, pretendendo-se, assim, uma reaproximação pelas vias cujas potencialidades foram reprimidas e restringidas pelo esclarecimento unilateral.

Na alma do animal já estão dispostos os sentimentos e carências constituintes do homem, e mesmo os elementos do espírito, sem a sustentação que só a razão organizadora empresta.⁵⁴⁰

Não seria próprio de um pensamento dialético, no entanto, opor abstratamente “dignidade humana” e “semelhança animal”. Assoma aqui, o tema recorrente em Adorno, da necessidade de uma revisão transcendental, no sentido da consideração de sua gênese empírica e de seus momentos sociais. (...) Rememoração que aproxima a obra de Kafka da dialética negativa, ao apontar para o imbricamento de materialidade e espírito, de natureza e razão.⁵⁴¹

A rememoração da natureza no sujeito permite uma consciência de que suas categorias e conceitos de seu pensamento estão submetidos a condicionamentos tanto sociais quanto os de sua natureza mais íntima e que o fundamento que sustentaria o conhecimento, todo seu significado, é histórico natural. A consequência dessa dialética negativa inscrita na semelhança do homem ao animal é dupla: sua rejeição a todo conteúdo teórico efetiva um retorno ao mítico, o que evidencia, tal como expresso em muitas passagens da obra adorniana, uma consciência de que as perspectivas do progresso e do esclarecimento são necessárias à emancipação humana; por outro lado, se não há rejeição, há pelo menos desconfiança, uma desconfiança iconoclasta que sempre se coloca resistente ao poder e ao encanto do conceito de que ele consiga de fato alcançar a coisa, de que seja possível ao pensamento conquistar a realidade mediante os instrumentos à disposição⁵⁴². Em outras palavras, a filosofia assume, mediante a rememoração da natureza no sujeito, a tensão entre mito e ideologia, e reivindica que tal tensão seja levada a sério:

A aporia com que defrontamos em nosso trabalho revela-se assim como o primeiro objeto a investigar: a autodestruição do esclarecimento. Não alimentamos dúvida nenhuma – e nisso reside nossa *petitio principii* – de que a liberdade na sociedade é inseparável do pensamento esclarecedor. Contudo, acreditamos ter reconhecido com a mesma clareza que o próprio conceito desse pensamento, tanto quanto as formas históricas concretas, as instituições da sociedade com as quais está entrelaçado, contém o germe para a regressão que hoje tem lugar por toda parte. Se o esclarecimento não acolhe dentro de si a reflexão sobre esse elemento regressivo, ele está selando seu próprio destino.⁵⁴³

⁵⁴⁰ DE *apud* ALVES JR., 2010, p. 88.

⁵⁴¹ ALVES Jr., 2010, p. 92.

⁵⁴² Uma vez mais, comparece aqui uma indicação explícita de questão melhor desenvolvida pelo autor em sua tardia *Dialética Negativa*, especificamente em relação à ideia de uma utopia do conhecimento (ADORNO, 2009, p. 16-17).

⁵⁴³ DE, p. 13.

Ademais, é preciso insistir na dialética negativa inscrita na relação entre o indivíduo e o mundo, uma relação marcada pela procura da dominação que reprime a natureza ao processo de conhecimento, restringindo a atuação do subjetivo e que, ainda assim, permanece atravessada por essa natureza reprimida, como um inconsciente material do conhecimento. O problema relativo ao conceito é desenvolvido mediante uma crítica a sua imediata hipóstase, crítica à ideologia: pensar a distância entre conceito e coisa é impedir a persistente hipóstase de todo pensamento pelo qual se vislumbra a possibilidade de que esse mundo seja, enfim, destruído em todo seu caráter de segunda natureza, de *facies hippocratica* e se abra ao aparecimento de algo novo, uma transcendência desse mundo:

Essa obrigação de pensar a distância que separa o conceito de uma humanidade realizada do estado de coisas atual é apenas possível através daquela esperança liberada pela experiência do contato com aquilo que, no objeto, transcende a sua mera adequação ao conceito.⁵⁴⁴

A possibilidade de reconciliação não se faz sem a presença daquilo que se arranca à natureza e que, ao negá-lo, é capaz de dar voz a ela. Esse elemento é o conceito. Nesse sentido, o próprio processo de esclarecimento tende a suprimir o conceito, enquanto elemento de autorreflexão, e a abandonar-se à mera dominação. Sem o elemento do conceito, que é capaz de voltar-se para a natureza e nela vislumbrar a perspectiva da vida deformada, a humanidade torna-se incapaz de distinguir finalidades e se esgota no mero processo de autoconservação. O conceito, como autorreflexão do elemento de natureza no espírito, aponta para a superação do sacrifício na natureza, o qual, na verdade, se mostra como um sacrifício *da própria razão*⁵⁴⁵.

Dessa maneira, a crítica da separação naturalizada entre homens e animais pela dimensão racional dos primeiros e pela ênfase no caráter animalesco ou natural dos mesmos pretende abrir-se a um momento emancipatório da lógica instrumental, aproximando-se das potencialidades restringidas, reprimidas pelo esclarecimento unilateral. A reconciliação promete, pois, reconduzir à esperança passada de que a linguagem alcance efetivamente a experiência, denunciando o caráter transitório dessa segunda natureza, reconstruindo através de seu significado histórico e indicando, ainda que negativamente, a existência de outros mundos possíveis, as possibilidades na impossibilidade do mundo administrado.

⁵⁴⁴ ALVES Jr., 2003, p. 153.

⁵⁴⁵ ALVES Jr., 2003, p. 160.

5.3. Da crítica às tarefas da filosofia: antissemitismo como modelo

Os últimos capítulos da DE – sobre indústria cultural e antissemitismo – podem ser pensados, tal como *Minima Moralia*, como um esforço dos autores em reler os fenômenos da vida contemporânea sob as condições do mundo administrado e a partir da dialética do esclarecimento anteriormente apresentada. Segundo entendemos, a proposta inicial de leitura da obra – uma resposta à questão filosófica em torno ao sentido de Auschwitz – não implica necessariamente nesses escritos, mas estes servem como uma espécie de modelo de interpretação que corresponde ao diagnóstico de época, justamente as questões a respeito da transformação da cultura em setor de exploração econômica e as questões acerca da análise propriamente dita dos regimes totalitários, aí incluída a realização efetiva do antissemitismo em termos de perseguição, aprisionamento e eliminação dos judeus na forma como ocorreu na Alemanha Nazista especialmente.

Assim, a análise que se segue procura retomar o problema do antissemitismo como forma de exposição de seu caráter modelar: retomando aspectos relativos às contradições inerentes ao processo civilizatório, à transformação da sociedade num todo administrado, na recorrência das formas ideológicas sob o ponto de vista da realização da dominação propriamente dita. Todos esses aspectos aparecem, em maior ou menor medida, ao longo dos sete elementos de antissemitismo apresentados pelos autores. Afinal de contas, esse é um momento interessante da obra porquanto desempenhe um papel de “acesso privilegiado às teses e ao método do livro” e se estrutura por meio de uma específica análise interdisciplinar e genealógica⁵⁴⁶, abrindo-se a uma definição consistente do modelo crítico aí presente.

Do ponto de vista de sua estrutura, esse capítulo reuniu também as contribuições de Leo Löwenthal quanto aos três primeiros elementos⁵⁴⁷ e uma importante contribuição freudiana no elemento IV⁵⁴⁸. De qualquer forma, o núcleo teórico mais importante do texto que, poderíamos dizer, constitui o centro em torno do qual gravitam todos os outros, reside nos aspectos a

⁵⁴⁶ SILVA, DE CAUX, 2019, p. 256. “O cerne da explicação do antissemitismo estaria enraizado no argumento central do livro como um todo, relacionado à problemática da dominação da natureza na civilização ocidental e à concomitante apoteose da razão instrumental”. JAY *apud* ALVES Jr., 2003, p. 70.

⁵⁴⁷ SILVA, DE CAUX, 2019, p. 256.

⁵⁴⁸ SILVA, DE CAUX, 2019, p. 256.

respeito da falsa mimesis e falsa projeção, respectivamente, elementos V e VI⁵⁴⁹, entendidos na esteira da forma mais avançada do esclarecimento⁵⁵⁰.

Há que se considerar, antes de iniciar a abordagem dos elementos, as alegações críticas de Alves Jr. a respeito das leituras fornecidas por Jay e Wiggershaus em que pese as pretensões de cada um deles a respeito da citada maior importância dos elementos V e VI em detrimento, por exemplo, do item VII⁵⁵¹. Em primeiro lugar é preciso chamar a atenção para os aspectos, em alguma medida, mais historiográficos, especialmente nos casos dos elementos I-III. Eles são importantes por lançar mão da especificidade da condição do “antissemitismo moderno, capitalista e, em particular, sua culminação nazista”⁵⁵². Esse é um dado importante, pois permite não vincular rápida e tacitamente o antissemitismo a um tipo de tendência universal que sacrifique, conseqüentemente, os aspectos particulares, relativos, por exemplo, às estruturas deliberadamente construídas com objetivos conservadores, nazifascistas, totalitários. Por outro lado, é preciso atentar para as tendências oriundas do processo do esclarecimento, que se manifestam especialmente nas teses V e VI e que possuem o condão de transformar as condições em questão num futuro então muito próximo à redação do livro, algo que já é assinalado no elemento VII que considera os aspectos da política do pós-guerra.

A partir daqui consideraremos cada elemento em particular, analisando, sempre que possível, a partir das considerações feitas seja no capítulo anterior, seja nas análises precedentes sobre a DE. Faremos uma abordagem a partir da indicação de títulos apresentada por Rodrigo Duarte⁵⁵³: I. motivações psicológicas genéricas; II. motivações sociais; III. motivações econômicas; IV. motivações religiosas; V. teoria da falsa mimesis; VI. teoria da falsa projeção; VII. mentalidade de ticket.

⁵⁴⁹ SILVA, DE CAUX, 2019, p. 257.

⁵⁵⁰ ALVES Jr., 2003, p. 42.

⁵⁵¹ ALVES Jr., 2003, p. 71-72.

⁵⁵² SILVA, DE CAUX, 2019, p. 256.

⁵⁵³ DUARTE, 2003, p. 70.

5.3.1. *Motivações psicológicas genéricas*

O primeiro elemento apresenta duas doutrinas mediante as quais a eliminação dos judeus é postulada: uma doutrina fascista e outra liberal. Ambas são consideradas verdadeiras e falsas ao mesmo tempo⁵⁵⁴.

O primeiro caso se aproxima em grande medida ao estabelecido no capítulo anterior: no âmbito do fascismo, judeus são pensados como antirraça, como raça inferior e torna-se verdadeira factualmente⁵⁵⁵ porque assim o fascismo o fez⁵⁵⁶. O que está no bojo dessa análise é a presença do fator ideológico fascista, a máquina de produção de propaganda que se institui em meio ao regime, responsável por estabelecer as narrativas míticas através das quais a política real se desenrola. Valem aqui as referências dos autores à “falsa ordem”, a estigmatização dos judeus “pelo mal absoluto como mal absoluto”, respeitando sua condição de “povo eleito”⁵⁵⁷, ainda que se inverta justamente seu sentido. Além disso, “os judeus serão vistos como antípodas (...) por conservarem uma identidade cultural autônoma num contexto de identidade cultural e/ou racial totalizante e totalitária” e, por personificarem o capitalismo liberal modernizador, sendo “objeto de hostilidade”⁵⁵⁸. Aqui vale a menção específica ao ressentimento e ao reacionarismo sócio-políticos que percorrem a Europa nesse período, seja por todas as convulsões sociais derivadas dos legados dos processos de industrialização, seja pelos eventos de guerra ou ainda por aqueles mais recentes de 29. A condição do judeu, nesse caso, bem assimilado ao liberalismo modernizador, potencializa sua condição de alvo do ódio de então.

No polo oposto está a condição propriamente do mundo liberal: “Ela contém a imagem da sociedade na qual a cólera não se reproduz mais e está em busca de atributos nos quais possa se descarregar”⁵⁵⁹. Essa é uma posição importante por nela reverberar em grande medida as teses expostas no capítulo mais teórico da obra: por um lado, residem as promessas liberais da liberdade e da tolerância, marcos importantes de uma expectativa sobre a convivência das diferenças no interior de uma sociedade tida como democrática; por outro reside a contradição propriamente liberal em que sua pretensão de ordem e segurança sufoca toda diferença

⁵⁵⁴ DE, p. 139.

⁵⁵⁵ SILVA, DE CAUX, 2019, p. 257.

⁵⁵⁶ DE, p. 139.

⁵⁵⁷ DE, p. 139.

⁵⁵⁸ SILVA, DE CAUX, 2019, p. 259.

⁵⁵⁹ DE, p. 140.

estabelecida a partir de seu potencial de dissolução do ego, de implodir o império da autoconservação construído a duras penas: “mas, ao colocar a unidade dos homens como já realizada por princípio, ela ajuda a fazer a apologia do existente”⁵⁶⁰. Está em jogo, portanto, a continuidade da dominação nos termos do processo civilizatório, em que pese, na prática, na neutralização da identidade diversa por sua profunda assimilação ao existente:

Implícita está a concepção de que identidades servem ao posicionamento dos sujeitos no interior da estrutura de dominação. Mas, na medida em que esse apagamento da identidade simula uma reconciliação não ocorrida numa sociedade realmente cindida, ele é faticamente falso e, cumpre uma função ideológica, qual seja, a de cobrir de legitimidade a eliminação da identidade judaica num mundo em que as identidades permanecem existindo.⁵⁶¹

5.3.2. *Motivações sociais*

O segundo versa sobre a dinâmica social inerente ao regime totalitário. Muito embora esteja em jogo as questões sobre a existência e exercício do antissemitismo, é importante considerar que sua realização se deve, em alguma medida, ao modelo político vigente. Nesse caso, o argumento dos autores se aproxima de importantes intérpretes do totalitarismo e mesmo de questões apresentadas no capítulo anterior. Ora, já indicamos previamente que o fascismo é fundamentalmente um movimento de massa (Hobsbawn), de mobilização total (Jünger) e que, para tanto, visa uma identidade total (Lacoue-Labarthe e Nancy). Mas, para tanto, é necessário que, de alguma forma, as diferenças existentes sejam eliminadas. Por isso mesmo, pressupondo o processo civilizatório em que pese a efetivação da (de-)formação do sujeito via desnudamento de seus aspectos “antropológicos”, o movimento popular do antissemitismo se constitui por meio de um “nivelamento por baixo”⁵⁶², em que a desgraça de todos é abrandada pelo reconhecimento universal dessa condição. São justamente esses indivíduos, com todo o potencial político do ressentimento e do revanchismo que lhes caracteriza, os alvos da propaganda fascista, entendidos pelos próprios gestores fascistas não como idênticos a eles, mas como veículos de consolidação da dominação política e da prática do terror. Duas passagens são importantes para asseverar essa condição:

⁵⁶⁰ DE, p. 140.

⁵⁶¹ SILVA, DE CAUX, 2019, p. 258.

⁵⁶² DE, p. 140.

Sua utilidade para a dominação é patente. Ele é usado como manobra de diversão, como meio barato de corrupção, como exemplo terrorista. (...) O antissemitismo é um esquema profundamente arraigado, um ritual da civilização, e os *pogroms* são os verdadeiros assassinatos rituais.⁵⁶³

Os adultos, para os quais o brado pelo sangue judeu tornou-se uma segunda natureza, conhecem tão pouco a razão disso quanto os jovens que devem derramá-lo. Os mandantes altamente situados, é verdade, que a conhecem, não odeiam os judeus e não amam os que obedecem seu comando.⁵⁶⁴

No primeiro caso, as motivações sociais se mostram como são: como um esquema de dominação perpetrado por todo o universo da cultura dominante – propaganda, mito, literatura, etc. – de modo a vislumbrar o instante cultural marcado pela dominação e pela realização da identidade total. Para intérpretes do totalitarismo como Enzo Traverso⁵⁶⁵ e Marcel Gauchet⁵⁶⁶, por exemplo, as características de uma comunidade total envolvida em aspectos tipicamente religiosos é de fundamental importância: para o primeiro, essa formação de identidade total pressupõe uma dissolução do sujeito – condições essas que, como dissemos, já operavam no contexto sócio-político desde a virada do século, mas foram potencializadas pelas narrativas míticas da década de 20 – e sua completa assimilação na estrutura da comunidade política. Ela deve envolver, ainda, uma identidade, construindo uma verdadeira comunidade de fiéis. No caso do segundo, o totalitarismo se revela justamente como uma religião secular.

No entanto, a questão diversa aparece na segunda passagem: enquanto se comportam como fiéis religiosos no cumprimento dos procedimentos ritualísticos que caracterizam a prática de terror cotidiana, aqueles que comandam não compartilham qualquer motivação social como essa, a não ser a própria condição de poder, a convivência com os privilégios da posição. Nesse sentido, o antissemitismo não lhes aparece como exercício do ódio em relação às vítimas, o que aponta para o caráter intercambiável destas⁵⁶⁷. A ideologia ora construída serve aos seus propósitos políticos de dominação, não ao afeto de ódio disponível.

⁵⁶³ DE, p. 141.

⁵⁶⁴ DE, p. 142.

⁵⁶⁵ 2002, p. 9.

⁵⁶⁶ 2010.

⁵⁶⁷ DE, p. 142.

5.3.3. *Motivações econômicas*

As “motivações econômicas” do antissemitismo complementam as “motivações sociais”. Aqui a análise dos autores traz à superfície, novamente, a condição político-econômica europeia de maneira geral, seja do ponto de vista do “legado das revoluções”⁵⁶⁸ enquanto modo pelo qual as sociedades se viram tomadas pelas convulsões sociais derivadas do colapso das promessas iluministas e liberais, seja da reestruturação das formas do Estado, que, “no início do século XX, (...) concentra o poder econômico e ganha autonomia para administrar a vida econômica e social”⁵⁶⁹. Nessa encruzilhada histórica do capitalismo, o antissemitismo burguês demonstra seu “fundamento especificamente econômico: o disfarce da dominação na produção”⁵⁷⁰, configurando um artifício ideológico mediante o qual se pode, ao mesmo tempo, preservar a estrutura capitalista de exploração/produção e ainda entregar para a marcha dos ressentidos seu bode expiatório. Vale aqui uma disjunção no âmbito do capital realizada pela própria propaganda pseudo-anticapitalista: entre “capital produtor” e “capital rapinador”⁵⁷¹. Assim, o judeu, por muito tempo encerrado no setor de circulação⁵⁷², na mediação das relações de produção, como representante das condições citadinas, burguesas e industriais, responsável, portanto, pela introdução das formas de vida capitalistas em diversos países, foi, por isso mesmo, objeto de atração sobre si do ódio ao capitalismo⁵⁷³. Nesse sentido, se torna objeto do ódio ante “a infelicidade geral, assumindo a culpa pelo sistema como um todo e inocentando, ao mesmo tempo, a esfera da produção de qualquer responsabilidade pelo infortúnio”⁵⁷⁴.

5.3.4. *Motivações religiosas*

No mais longo elemento dentre o campo das “motivações”, Adorno e Horkheimer traçam os aspectos enraizados e naturalizados das motivações religiosas do antissemitismo: “o zelo com

⁵⁶⁸ DE, p. 143.

⁵⁶⁹ SILVA, DE CAUX, 2019, p. 261-262.

⁵⁷⁰ DE, p. 143.

⁵⁷¹ SILVA, DE CAUX, 2019, p. 261.

⁵⁷² DE, p. 144.

⁵⁷³ DE, p. 145.

⁵⁷⁴ ALVES Jr., 2003, p. 59.

que o antissemitismo renega sua tradição religiosa mostra que ela está, ainda que em segredo, tão profundamente arraigada nele⁵⁷⁵. Reside nessa alegação algo da referência ao específico modo pelo qual o cristianismo teria sido assimilado na relação histórica entre esclarecimento e dominação: há, por um lado, uma clara menção ao caráter institucional que lhe permite aproximar-se a um modelo sistêmico⁵⁷⁶; por outro, de modo complementar, a referência à reificação que pesa nesse processo⁵⁷⁷. Bem assinalado por Silva e De Caux⁵⁷⁸, manifesta-se na posituação religiosa uma clara tendência apontada por Hegel a respeito da “perda do preenchimento afetivo e motivacional interno e à sua perenização como autoridade institucional exterior à qual se obedece meramente por dever”.

Com efeito, ao longo da exposição de todo o quarto elemento consta uma retomada da mesma linha argumentativa presente em “O conceito de esclarecimento”: uma história natural do cristianismo que permite analisar os efeitos e a conseqüente naturalização da teologia positiva e sua institucionalidade. Nessa seara, há que se considerar a ideia de que “a própria religião torna-se um sucedâneo da religião”⁵⁷⁹, asseverando seus destinos históricos: por um lado, a referência aos aspectos que na religião são entendidos sob a alcunha de espiritualidade, a dimensão subjetiva da relação entre o finito e o infinito, entre o profano e o sagrado, uma referência considerável do ponto de vista da própria experiência religiosa, do estabelecimento de formas que se fizeram em seu nome, do corpo doutrinário daí oriundo; por outro, da conseqüente reificação dessas formas, de seu esvaziamento e da religião tomada enquanto segunda natureza. Trata-se, portanto, de um entendimento não apenas do ponto de vista da simplicidade, mas também da institucionalidade: a religião que se torna sucedâneo da religião deve ser lido nos dois casos, uma vez que a segunda natureza das formas utiliza-se daquelas condições da simplicidade como forma de legitimação social de algo que se perdeu; por outro lado, é essa mesma segunda natureza locus ainda viável para algo que já teriam apontado as filosofias de autores como Pascal, Barth, Lessing e Kierkegaard⁵⁸⁰.

Por isso mesmo, retomando seu início, o renegar da tradição religiosa demonstra se encontrar profundamente arraigado no antissemita: não se trata da dimensão, na falta de termo mais

⁵⁷⁵ DE, p. 146.

⁵⁷⁶ DE, p. 146.

⁵⁷⁷ DE, p. 146.

⁵⁷⁸ 2019, p. 263.

⁵⁷⁹ DE, p. 148.

⁵⁸⁰ DE, p. 148.

adequado, “espiritual”, mas da forma assumida pela autoconservação sistêmica, da confluência entre as formas reificadas da religião cristã e da dominação e do esclarecimento:

Os adeptos da religião do Pai são odiados pelos adeptos da religião do Filho porque acham que sabem tudo. É a hostilidade ao espírito própria do espírito que se endurece na presunção de ser a salvação. (...). O antissemitismo deve confirmar a legitimidade do ritual da fé e da história, executando-o naqueles que o negam.⁵⁸¹

5.3.5. *Teoria da falsa mimese*

Os elementos V e VI designam, no título anteriormente posto, formas falsas: falsa mimesis e falsa projeção. Em ambos os casos é possível propor uma estrutura de leitura semelhante: i. apresentação das características gerais das concepções de mimese e projeção; ii. exposição de aspectos pertinentes ao processo histórico-civilizacional e seus efeitos para cada uma das concepções previamente estabelecidas; iii. sua acepção na forma do antissemitismo, donde, em linhas gerais, deriva uma específica apreensão de seu caráter de falsidade.

No que concerne à falsa mimese, os autores iniciam o elemento fazendo alusão ao apelo antissemita à idiossincrasia⁵⁸² e procuram apresentar suas origens sob o horizonte de uma proto-história biológica, chamando a atenção para os aspectos somáticos reativos aos perigos do ambiente, como cabelos eriçados e o descompasso do coração⁵⁸³. Comparece aqui uma referência negativa ao processo civilizatório enquanto algo que escapa justamente ao completo domínio do sujeito⁵⁸⁴. A forma do mimetismo é aqui entendida via esquemas arcaicos de autoconservação que envolvem a proteção pelo susto mediante um enrijecimento contra a natureza: “a vida paga o tributo de sua sobrevivência assimilando-se ao que é morto”⁵⁸⁵.

Por sua vez, a história civilizatória implica um imbricamento das formas miméticas à constituição da lógica de domínio sobre a natureza, considerada não apenas exterior, mas também interior. Isso significa que a constituição do ego é historicamente determinada via processos de repressão aos impulsos miméticos, de forma a dominá-los e discipliná-los, ainda que não resulte em sua exclusão – ou seja, o que poderíamos denominar, em conformidade às

⁵⁸¹ DE, p. 148.

⁵⁸² DE, p. 148.

⁵⁸³ DE, p. 149.

⁵⁸⁴ DE, p. 149.

⁵⁸⁵ DE, p. 149.

análises anteriores, uma história natural do comportamento mimético. Essa história natural se constitui via referência às fases mágica e histórica que teriam sucedido a anteriormente citada proto-história biológica: “(...) em sua fase mágica, a civilização havia substituído a adaptação orgânica ao outro, isto é, o comportamento propriamente mimético, pela manipulação organizada da mimese e, por fim, na fase histórica, pela práxis racional, isto é, pelo trabalho”⁵⁸⁶. Nelas, a educação social teria sido responsável, enfim, pela proscricção da mimese incontrolada⁵⁸⁷, responsável pelos processos de disciplinamento e enrijecimento do ego, vinculando-se, portanto, ao elemento mais geral da dominação e formação do ego como nos comentados episódios ulissianos: a formação do ego implica nele uma forma de mimetismo do morto (como no caso da sua identificação nominal a “ninguém”), mas uma cujas condições são conformes aos fins civilizacionais perfeitamente aceitos, como na referência aos prazeres derivados do olfato: “só é lícito entregar-se a esse instinto condenado quando está fora de dúvida que o objetivo é destruí-lo”⁵⁸⁸. Vale dizer, ainda, que o modo propriamente burguês guarda consigo também uma forma específica de repressão à mimese que retoma aquele aspecto idiossincrático:

Os homens obcecados pela civilização só se apercebem de seus próprios traços miméticos, que se tornam tabus, em certos gestos e comportamentos que encontram nos outros e que se destacam em seu mundo racionalizado como resíduos isolados e traços rudimentares verdadeiramente vergonhosos⁵⁸⁹.

O comportamento civilizado é entendido aqui como perfeitamente adequado às relações humanas reificadas no interior da totalidade burguesa, que caracteriza, no final das contas, o sentido do civilizatório. O caráter desses comportamentos que causam estranhamento, entendidos como tabus, não passa, nesse caso, de uma forma idiossincrática ou como a ignomínia das camadas mais baixas, inferiores⁵⁹⁰.

Com relação aos aspectos pertinentes ao antissemitismo enquanto tal, a falsa mimesis atua via “aversão somática aos judeus” dirigida contra “os resquícios não integrados funcionalmente do impulso mimético supostamente presentes nos judeus” “racionalizada (...) como antissemitismo”⁵⁹¹. Se “a velha resposta de todos os antissemitas é o apelo à idiossincrasia”⁵⁹², ela constitui voltando-se “contra o que, no judeu, reproduz os momentos da proto-história

⁵⁸⁶ DE, p. 149.

⁵⁸⁷ DE, p. 149.

⁵⁸⁸ DE, p. 152.

⁵⁸⁹ DE, p. 150.

⁵⁹⁰ DE, p. 152.

⁵⁹¹ SILVA, DE CAUX, 2019, p. 264.

⁵⁹² DE, p. 148.

biológica da espécie”⁵⁹³. Nesse caso, os autores referem-se à “energia psíquica mobilizada pelo antissemitismo político” em termos de idiosincrasia racionalizada⁵⁹⁴. Nesse sentido, cabe considerar um esforço de recuperar aquela mimese incontrolada⁵⁹⁵ como forma de direcioná-la para a figura do judeu em duas vias, conforme indicam Silva e De Caux⁵⁹⁶:

A idiosincrasia antissemita é uma formação psíquico-orgânica reativa de caráter duplo e complementar: a) reprime no judeu o traço mimético por ele não reprimido em si mesmo e b) mimetiza o traço mimético do judeu, liberando a si próprio, de modo racionalizado, da própria repressão.

Portanto: por um lado, a falsa mimesis alimenta o caráter repressivo em relação ao judeu em que pese os traços miméticos nele encontrados não perfeitamente ajustados ao processo civilizatório; por outro, permite uma liberação dos traços miméticos por parte do antissemita, o que revela algo mais a respeito da forma da mimese fascista: conforme assinalamos a respeito do estatuto político do mito em termos totalitários, ela seria responsável pelo processo de construção da identidade, o que aqui se revela a partir dos usos do processo disciplinador contido em seus recursos simbólicos:

O sentido das fórmulas fascistas, da disciplina ritual, dos uniformes e de todo o aparato pretensamente irracional é possibilitar o comportamento mimético. Os símbolos engenhosamente arquitetados, próprios a todo movimento contrarrevolucionário, as caveiras mascaradas, o bárbaro rufar dos tambores, a monótona repetição de palavras e gestos são outras tantas imitações organizadas de práticas mágicas, a mimese da mimese.⁵⁹⁷

5.3.6. Teoria da falsa projeção

Nesse elemento os autores realizam uma aproximação entre teoria do conhecimento e psicanálise freudiana, discutindo a falsa projeção. Propomos como leitura a organização desse elemento em três momentos distintos: em primeiro lugar a projeção natural, uma caracterização do papel desempenhado pela projeção em termos cognitivos; em segundo, alinhado ao processo histórico do esclarecimento, seu processo de perversão; em terceiro, a condição paranoica resultante e seu papel enquanto elemento de antissemitismo propriamente dito.

⁵⁹³ ALVES Jr., 2003, p. 44.

⁵⁹⁴ DE, p. 151.

⁵⁹⁵ ALVES Jr., 2003, p. 42.

⁵⁹⁶ SILVA, DE CAUX, 2019, p. 265.

⁵⁹⁷ DE, p. 152.

O primeiro momento traz a compreensão de um caráter projetivo no processo de percepção, caráter presente no instrumento animal de luta pela vida, uma projeção espontânea, índice de um caráter não apenas racional como também somático do conhecimento. Nisso há uma referência a dois aspectos intimamente presentes na análise sobre o capítulo introdutório da DE: à medida que o processo de conhecimento é também somático, revela-se um núcleo animal, natural do conhecimento no que revela sua aproximação com a rememoração da natureza no sujeito, núcleo esse revogador da hipóstase da imagem de mundo – dado que se pretende sempre destacar o caráter racional do mundo construído pelo esclarecimento:

Em certo sentido, perceber é projetar. (...) O sistema das coisas, a ordem fixa do universo, do qual a ciência constitui tão-somente a expressão abstrata é, se dermos uma interpretação antropológica da crítica kantiana do conhecimento, o produto inconsciente do instrumento que o animal usa na luta pela vida, isto é, daquela projeção espontânea.⁵⁹⁸

Aqui estão dispostos os aspectos somáticos da relação entre sujeito e mundo, pela qual se expressa a inverdade teórica daquela premissa segundo a qual se opõem um eu todo-poderoso e a natureza como massa caótica para uma classificação: portanto, não se garante a identidade entre o produto da percepção do mundo e o mundo propriamente dito, apontando para o caráter precário da projeção e de seus resultados. Retoma-se, portanto, a rememoração da natureza no sujeito mediante a qual se pode revogar a hipóstase da ideologia do existente, o que fica patente em outra passagem:

Só a mediação, pela qual o dado sensorial vazio leva o pensamento a toda a produtividade de que é capaz e pela qual, por outro lado, o pensamento se abandona sem reservas à impressão que o sobrepuxa, supera a mórbida solidão em que está presa a natureza inteira. Não é na certeza não afetada pelo pensamento, nem na unidade pré-conceptual da percepção e do objeto, mas em sua oposição refletida, que se mostra a possibilidade da reconciliação. A distinção ocorre no sujeito que tem o mundo exterior na própria consciência e, no entanto, o conhece como outro. É por isso que esse refletir, que é a vida da razão, se efetua como projeção consciente⁵⁹⁹.

Afastando-se da típica disputa moderna entre empirismo e racionalismo, a teoria do conhecimento pressuposta, os autores lidam, em clara aproximação de aspectos psicanalíticos, com uma relação dialética entre sujeito e mundo mediante a qual se vislumbra a possibilidade de uma unidade sintética a partir de impressões internas e externas. A força precária dessa subjetividade, atravessada por tendências objetivas e naturalizadas, se pretende conquistar a realidade pela força do pensamento. A mediação é chave para o esforço reflexivo que revoga a identidade entre o mundo recriado pelo sujeito e o mundo que lhe dera suas origens. Tais

⁵⁹⁸ DE, p. 154-155.

⁵⁹⁹ DE, p. 156.

recriações são vistas sob o horizonte histórico, pensadas, portanto, em sua respectiva transitoriedade. É dessa forma, portanto, que o ego foge à petrificação e da hipóstase sem mais da imagem do mundo.

Isso nos permite falar sobre o segundo ponto: se se trata de hipostasiar o conteúdo da realidade alcançado pelo sujeito, toda hipóstase se revela violenta quanto a esse mundo, à medida que o faz através de uma imposição de determinado conteúdo projetivo e, se o faz, realiza-se mediante uma paranoia: é o próprio sujeito que, em se absolutizando, pretende que seu arcabouço categorial seja capaz de compreender o mundo, acabando por se contentar com suas próprias ideias, revogando a necessidade de continuação do processo de conhecimento, criando a paranoia do existente e considerando-o simplesmente como a imagem por ele conquistada através do recesso imposto à reflexão. Aqui ainda não se está a falar sobre o antissemitismo enquanto tal. Se a projeção, na forma do conhecimento refletido, não implica na identificação, mas na consciência de sua revogação, o antissemitismo enquanto tal é marcado pela “ausência de reflexão”, por sua incapacitação para a diferenciação⁶⁰⁰, algo que chama a atenção para o aspecto de sua vinculação à dialética do esclarecimento:

O antissemita é aquele indivíduo deformado pelas tendências objetivantes do esclarecimento de uma maneira tão extrema que não realiza mais o balanço entre suas demandas pulsionais e a (perdida) consciência moral, percebendo o mundo em torno como seu campo-de-caça, dotando-o das qualidades de sua própria vida interior, indiferenciada e violenta⁶⁰¹.

Por fim, na medida em que este paranoico estabelece uma lide inevitável e absoluta com o conhecimento produzido através da projeção irrefletida ou falsa projeção, ele impede também uma projeção moral imaginativa do mundo através da variação de seus modos possíveis de existência. O paranoico naturaliza esse mundo, crê que ele seja o único possível sem ser capaz de pensar o que seja sua alteridade. O processo do esclarecimento conduziu a um esvaziamento do próprio sujeito, dado que, agora, ele não tem o que retornar ao objeto⁶⁰²; uma vez que ele considere sua capacidade de conhecimento do mundo, contenta-se tão somente com suas próprias ideias, não amplia o processo reflexivo de conhecimento do mundo, conduzindo, portanto, à paranoia do existente. Esse processo de depauperamento das condições da projeção no âmbito histórico abre as brechas necessárias para a absolutização social de determinados discursos paralelamente à derrubada das resistências subjetivas que configuram a situação geral

⁶⁰⁰ DE, p. 156.

⁶⁰¹ ALVES Jr., 2003, p. 49.

⁶⁰² DE, p. 156.

de semicultura, condição de reificação generalizada: nessa condição, que consiste amplamente na reprodução de si mesma – ações comportamentos, discursos – na qual reverberam aquelas considerações estabelecidas desde o “Prefácio” a respeito da ideologia do existente.

A possibilidade da emancipação presente nos fins deste sexto elemento de antissemitismo refere-se a uma lide com o mundo e com a imagem que dele se faz menos necessária, menos absoluta, de modo que se compreende seu caráter histórico e transitório que lhe permitiria acesso à alteridade inscrita tanto no sujeito que percebe quanto no mundo que é percebido.

5.3.7. *Mentalidade de ticket*

O último elemento recupera e reorganiza um conjunto de aspectos tematizados ao longo da obra, com especial referência ao processo de reificação da experiência a partir de uma análise de uma estrutura da política alemã em particular: o *ticket* partidário (lista de candidatos de um partido). O caráter de um diagnóstico histórico sobre a política assinala um “nexo de ofuscação ainda mais cerrado”⁶⁰³ em que pese os aspectos reificados que nele residem.

Com efeito, nesse diagnóstico histórico sobre as transformações na esfera política que circunscreve o antissemitismo, vale considerar o esquema do antissemitismo como algo de maior amplitude, posto que, em seu mecanismo, a existência ou não da experiência estereotipada torna-se saliente, indicando, por um lado, a dispensa dos aspectos subjetivos da experiência (psicológicos, morais) e, por outro, sua substituição pelo sim ao *ticket*, referendando um tipo de escolha que pode conduzir à mera submissão aos mecanismos de controle social derivados.

O elemento salienta um desconforto importante: por um lado, se inicia com a constatação de que “não há mais antissemitas”⁶⁰⁴; por outro, insiste na referência aos traços antissemitas sob a utilização política do *ticket*. Essa estratégia identificada na questão não é casual: ela reforça a ideia de que, para se entender a DE como uma resposta qualificada ao problema de Auschwitz, o capítulo sobre os elementos de antissemitismo não é exatamente necessário, mas complementar, no sentido de que desenvolve o teor das considerações sobre uma dialética do

⁶⁰³ SILVA, DE CAUX, 2019, p. 270.

⁶⁰⁴ DE, p. 164.

esclarecimento no plano político dos totalitarismos do século XX. Tal conclusão nos leva a uma postulação ulterior: o fim do nazi-fascismo não significa o fim do antissemitismo, posto que as condições que tornaram tais regimes possíveis ainda estão em voga sob outra roupagem.

É justamente esse o caso: embora não existam mais antissemitas, a mentalidade de *ticket* reforça a condição sócio-política no interior da qual o antissemitismo fora possível, tornando-se, ela mesma, antissemita⁶⁰⁵. Que condição é essa? Nada menos que parte do legado do processo civilizatório no que concerne, dentre outras coisas, à estruturação da sociedade na forma de um mundo administrado e, paralelamente, a de um sujeito expropriado em grande medida de seus potenciais psicológicos, expropriação que teria levado a cabo uma atrofia dos órgãos do indivíduo, transformando seu pensamento como mero setor da divisão do trabalho⁶⁰⁶, retirando-lhe sua capacidade de ajuizamento, discriminação e diferenciação, reduzidas, agora, a meras etiquetas⁶⁰⁷. Pesa, nesse caso, a situação política que, inclusive, se agravaria no âmbito da geopolítica internacional do pós-guerra, cujas opções não pressupõem qualquer experiência com o objeto; dessa forma, tal como no fascismo, a escolha pelo *ticket* implicava uma pura e simples aceitação da tese racista em conformidade ao modelo do pensamento estereotipado⁶⁰⁸.

Trata-se, portanto, do problema de uma escolha alienada, de um julgamento irrefletido da realidade, do modelo de sequestro do esquematismo e da dissolução do sujeito, algo que, diga-se de passagem, remete, não casualmente, às questões do universo da indústria cultural tratados na mesma obra. Estaria em causa aqui o fato de que a “expropriação das instâncias internas de decisão e mesmo de percepção da realidade que caracterizam, no passado, o sujeito autônomo”⁶⁰⁹ cria uma sociedade massificada e suscetível, sempre na dependência dos rígidos

⁶⁰⁵ DE, p. 170.

⁶⁰⁶ DE, p. 167.

⁶⁰⁷ DE, p. 166.

⁶⁰⁸ DE, p. 165.

⁶⁰⁹ DUARTE, 2003, p. 75. Ainda que tenhamos percorrido alguns dos aspectos mais relevantes sobre essa discussão no âmbito do subtópico 5.2.2 (*Uma odisseia do ego*), é possível remeter a um amplo conjunto de aspectos que reconsideram a temática do ponto de vista micrológico do mundo administrado – o que nos remete especialmente aos textos da MM –, às análises do funcionamento da exploração econômica da vida cultural – o que remete às discussões sobre o sequestro do esquematismo, a dissolução do trágico e a semiformação, aspectos que aparecem de forma mais evidente no trecho sobre a indústria cultural – e, finalmente, os trechos aqui considerados sobre antissemitismo – com ênfase nos três últimos. Em respeito à natureza da leitura que propomos, consideramos mais pertinente a passagem pelo debate sobre o antissemitismo que pela indústria cultural. Acerca desse ponto, o último capítulo de nossa pesquisa anterior cumpre exatamente esse papel, com uma abordagem que atravessa justamente esse percurso (MM, Indústria Cultural e uma parcial interpretação sobre dois elementos do antissemitismo) (REIS, 2017, p. 151-213). Em todo caso, as análises mais proeminentes sobre o assunto são realizadas em variados escritos por Rodrigo Duarte, seja do ponto de vista exegetico, seja do ponto de vista de sua atualização. Sugerimos, para tanto as publicações *Teoria crítica da indústria cultural* (2003), *Indústria cultural: uma introdução* (2010) e *Industria cultural 2.0* (2011). Nelas o autor põe em relevo os operadores da indústria cultural, com ênfase, em nosso caso, para a *usurpação do esquematismo e despotencialização do trágico*,

blocos – na forma reificada de uma segunda natureza – sobre os quais se escolhe⁶¹⁰, de recair novamente em formas de governo semelhantes aos totalitarismos em jogo.

Assim, os elementos de antissemitismo, que teriam origem nas experiências histórica, religiosa, política, veem agora sua continuidade fundada na alienação da experiência através da mentalidade de *ticket*: uma vez que o povo em geral adere sem a devida reflexão ou conhecimento das propostas de governo, o antissemitismo pode se perpetuar⁶¹¹. Isso transforma a mentalidade de *ticket* de mero aderente a elemento de antissemitismo como tal, já que é o meio pelo qual a sociedade torna-se capaz de eliminar a diferença por meio da rotulação e pela escolha indiferente aos conteúdos sobre os quais se decide.

operadores que claramente dialogam com os aspectos acima relacionados. Em acréscimo, sugerimos a segunda referência indicada que, a despeito do caráter de introdução, apresenta uma feliz coincidência teórica com a ideia de história natural à medida que, em seu capítulo inicial, estabelece uma leitura do fenômeno do ponto de vista de sua gênese, como uma espécie de demonstração de seu caráter de transitoriedade (2010, p. 13-30).

⁶¹⁰ DE, p. 168.

⁶¹¹ Podemos incluir um adendo em relação a esse ponto, particularmente relevante para nossos dias. Com efeito, discussões contemporâneas sobre a crise democrática se apoiam, dentre outras coisas, à carência ou mesmo ausência de participação. Para um autor como Joseph Schumpeter, defensor de uma teoria elitista de democracia e testemunha dos movimentos de massa do nazismo alemão, a democracia deve ser entendida como “método para a autorização do exercício do poder político” (MENDONÇA; CUNHA, 2018, p. 35). Compreende, pois, que a participação da massa na rua implica em demasiados perigos para a existência social, como demonstrado pela prática da violência nazista. Reverberam aqui leituras da democracia que, no intuito de salvaguardá-la, optam por modelos *menos* democráticos, ancorados na institucionalidade como a melhor forma de assegurar algum tipo de democracia que seja, pelo menos, refratária aos excessos do populismo e dos *outsiders* – vale conferir como exemplo desse formato o já bem conhecido volume assinado por Steven Levitsky e Daniel Ziblatt, *Como as democracias morrem* (2018). Por sua vez, um autor como Robert Dahl também dialoga com esse ponto, mas se posicionando ao lado oposto. Nesse sentido, mobiliza critérios de democracia que, variando-se em sua incidência, promovem justamente esse efeito de *democratização*. Consideramos o critério que melhor dialoga com essa discussão sobre a mentalidade de *ticket* aquele que se refere à *aquisição de entendimento esclarecido* (2001, p. 49): “dentro de limites razoáveis de tempo, cada membro deve ter oportunidades iguais e efetivas de aprender sobre as políticas alternativas importantes e suas prováveis consequências”. Tal critério implica, entre outras coisas, que a democracia se torna mais democrática quanto maior o entendimento público a respeito de seu funcionamento. Ou seja: o entendimento do funcionamento da democracia aliado à participação efetiva, outro desses critérios, pode ser entendido como índice de democratização da democracia conquanto se considere o papel formativo da participação política e sua capacidade de capilarização na sociedade em sua contribuição em termos de efetivo combate ao antissemitismo no que concerne especificamente à mentalidade de *ticket*, ou seja, em relação a essa dimensão de alienação da experiência política *como* exercício político, ele mesmo, não democrático. Do ponto de vista, enfim, exclusivamente de 40, a interpretação de Dahl não apenas converge como aponta na direção, em termos da relação entre Estado e sociedade civil, de uma possível emancipação; no entanto, os desdobramentos mais recentes das democracias pressupõe a reformulação dos diagnósticos políticos que estejam à altura desse debate.

CONCLUSÃO

Essa é uma tese parcial sobre a obra de Adorno, porque, inicialmente, se pretendia como algo mais. Com efeito, se o anseio filosófico-acadêmico que guiou a proposição desta pesquisa residia na investigação das relações entre experiência e linguagem na obra adorniana, entendendo-se encontrar aí uma possível chave interpretativa para sua produção⁶¹², o próprio andamento da pesquisa foi responsável por colocar em questão a efetividade da proposta. A pretensão de um equacionamento entre experiência e linguagem acabou resultando, primeiramente, na concepção da importância da história enquanto mediação sem a qual aquele equacionamento seria inviável; em segundo lugar, na percepção de que tal equacionamento não era outra coisa que a própria formulação do diagnóstico de tempo presente necessário à realização do modelo crítico; por fim, na esteira hegeliana, de uma filosofia sempre do presente, o trabalho nos fez compreender que essa mesma formulação de diagnósticos define a própria filosofia enquanto exercício interpretativo voltado ao presente, que considera o equacionamento como origem e fundamento filosófico de seleção de objetos e tarefas que orientam, no final das contas, suas pretensões emancipatórias.

O estabelecimento desse ponto de chegada – consciente de sua limitação no que concerne à obra e a sua unidade – fornece balizas para eventuais pesquisas ulteriores: dada a importância auferida aos textos de 30 enquanto conteúdo programático e exposição da gramática dos diagnósticos de tempo presente, torna-se possível discutir em que medida, por exemplo, esse programa de filosofia interpretativa pautada num procedimento histórico-natural pode ser pensado enquanto chave para a leitura de suas obras tanto tardias quanto aos próprios textos intermediários de sua produção não considerados no recorte aqui estabelecido. E, obviamente, uma análise sobre esse ponto implica poder lidar com a literatura secundária disponível, especialmente aquele recorte de autores que enfrentou a discussão sobre a unidade da obra do autor⁶¹³.

⁶¹² Vale aqui a menção explícita a Foster (2007, p. 2), para quem o projeto filosófico de Adorno ocupa-se com “a recuperação da experiência espiritual e a construção de um tipo de escrita filosófica que seria capaz de colocá-la em prática”; e a Palamarek (2007, p. 44), para quem a crítica da linguagem em Adorno “oscila entre a identificação de como a linguagem opera como força de dominação e é ela mesma por isso reificada, e os caminhos nos quais a linguagem aponta na direção de uma inconcebível reconciliação utópica”.

⁶¹³ Silva (2006, 23-30) faz um levantamento de três hipóteses interpretativas do problema da unidade da obra de Adorno, que são organizadas respectivamente a partir dos critérios de continuidade, ruptura e, numa terceira via à qual ele mesmo se aproxima, da ênfase aos matizes da obra adorniana pela qual afirma “que, em vista do caráter

Legado, em parte, de nossos trabalhos anteriores⁶¹⁴, imaginávamos poder equacionar experiência e linguagem de um específico modo, compreendendo-as em suas relações *tanto do ponto de vista da reificação quanto de uma pretensão emancipatória, pensadas, enfim, a partir daquilo que Adorno indicaria em Ideia de história natural enquanto “descontinuidade estrutural” presente na e constituidora da história*⁶¹⁵. Em outras palavras: que a linguagem formalizada, à medida que se pretende dar conta da experiência, fia-se numa relação pré-estabelecida pela qual alcança parte da experiência pretendida, não a experiência como tal, condicionando esta última àquilo que é dado conhecer em conformidade aos instrumentos discursivos à disposição, asseverando claramente um procedimento de reificação da experiência. Ao mesmo tempo, a tarefa da filosofia torna-se, enquanto ainda mantém suas respectivas pretensões, oferecer uma crítica de si mesma, de sua linguagem, como forma de alcançar uma emancipação da experiência através de uma linguagem daí derivada. E esse é um modelo pelo qual a crítica do presente, ainda mais necessária, pode se realizar.

Não há mais antissemitas. Auschwitz, enquanto marco de um diagnóstico de tempo tão potente quanto aquele apresentado pela DE⁶¹⁶, desapareceu. O mesmo se pode dizer a respeito dos autores que, em grande medida, ocupam o centro de sua instrução, Adorno e Horkheimer. Que eles tenham desaparecido – transitórios, afinal – é algo de óbvio, evidente; mas se trata de uma obviedade que contrasta com a não obviedade da primeira: Auschwitz – o campo de

anti-sistemático da obra de Adorno, (...)” não “parece possível descartar em bloco todos os seus *possíveis* desdobramentos” (2008, p. 29).

⁶¹⁴ Pensamos aqui especificamente na pesquisa de mestrado, cuja linha mestra fora a relação entre experiência e pensamento, com ênfase num mergulho exegético focalizado no texto *Ideia de história natural e Dialética do Esclarecimento*, percorrendo, no caso desta última, seu texto introdutório, o excursus sobre Ulisses e o texto da indústria cultural, além de menções menos exegéticas aos demais textos. Há, portanto, uma substancial diferença em termos seja da abordagem mais complexa que acompanha paralelamente *Atualidade da Filosofia e Teses sobre a linguagem do filósofo* no capítulo 3 quanto ao primeiro caso; e uma análise que acentua o enfrentamento da literatura secundária, a defesa de uma chave de leitura específica calcada no debate sobre o sentido de se pensar Auschwitz bem como nos usos que se faz da chave histórico-natural na interpretação da obra no capítulo 5, isto quanto ao caso da *Dialética do esclarecimento*. Conferir, para tanto, a referência da pesquisa citada, tal como consta ao final desse trabalho (REIS, 2017).

⁶¹⁵ ADORNO, 2018, p. 478. Na tradução de Verlaine Freitas: “O ponto de partida aqui é que a história, como a encontramos, apresenta-se como algo completamente *descontínuo*, porque contém não apenas realidades e fatos díspares, mas também disparidades estruturais”. Preferimos a tradução por “descontinuidades” ao invés de disparidades, pois o que está em jogo é uma relação não entre objetos diversos, mas, como se verá, do ponto de vista histórico-natural, entendidos como algo em movimento e algo estático e naturalizado. Além disso, há que se considerar a referência logo abaixo: “Ora, essa descontinuidade – cuja conversão em uma *totalidade* estrutural não me parece legítima – apresenta-se inicialmente como uma segunda descontinuidade entre a matéria-mítico-arcaica, natural, da história, do passado, e o novo que emerge dialeticamente nela; novo em sentido estrito”.

⁶¹⁶ Afinal de contas, seria difícil negar sua centralidade no âmbito das humanidades em geral e da própria filosofia em função do duplo movimento que ele comporta, a saber, seus impactos no plano da sociedade e no plano teórico, posto que reina a partir daí essa pretensão, ora explícita, ora implícita, de que não se repita.

concentração, o espaço físico – se tornou um museu⁶¹⁷, a cristalização de uma imagem de terror de um tempo que não mais existe, de um tempo em que existiam antissemitas, mas que não é o nosso.

O contraste, enfim, repousa exatamente nisso: do fato do tempo engolir seus filhos não deve se seguir que o mesmo aconteça aos seus respectivos legados. O contraste deriva, portanto, de seu desdobramento: a asserção “não há mais antissemitas” parece constatar que não existem mais dilemas entre positivistas e vitalistas, que não há mais ressentimento e/ou reacionarismo e que esses afetos não são mais mobilizados politicamente; que, subitamente, com o encerramento das grandes guerras mundiais, o mundo se recuperou de seu tropeço histórico retomando aquele legado da modernidade e, num esforço de seu potencial de esclarecimento, tenha sido capaz de reverter os efeitos funestos do fascismo e se reencaminhado para a promoção de sua democracia em defesa dos valores liberais, das garantias das liberdades individuais. Enfim, invertendo justamente aquela formulação inicial da DE, que a humanidade tenha feito justiça ao seu conceito e entrado num estado verdadeiramente humano.

Ora, as reações mais imediatas são sintomáticas quanto à verdade e à inverdade de ambos os momentos. É verdadeiro que não haja mais antissemitas: em primeiro lugar, se o antissemitismo se refere ao ódio histórico manifesto contra os judeus; em segundo, se pelo antissemitismo nos referimos ao nazi-fascismo europeu que culminaria nos totalitarismos da Segunda Guerra Mundial, o que também teria desaparecido; por fim, se consideramos a reconfiguração da estrutura política das sociedades no pós-guerra que, a despeito das condições pautadas pela Guerra Fria, cujos funestos efeitos melhor se manifestaram na periferia do mundo, acabou por

⁶¹⁷ “No início de 1946, as autoridades de ocupação soviética entregaram o antigo campo ao Estado polonês. A partir de uma iniciativa de ex-prisioneiros e por decisão do Parlamento polonês, foi fundado em 1947 o memorial Museu Estatal de Auschwitz-Birkenau. (...) Já no primeiro ano de existência, o local foi visitado por 170 mil pessoas. Em 2019, foram mais de 2 milhões de visitantes. Principalmente jovens e estudantes de todo o mundo visitam o museu e os locais onde aconteceram os crimes nazistas. Auschwitz-Birkenau está na lista de Patrimônios Mundiais da Unesco desde 1979” Disponível em: < <https://www.dw.com/pt-br/dez-fatos-sobre-o-campo-de-concentra%C3%A7%C3%A3o-de-auschwitz/a-52141454>>. Acesso em 22 mai. 2021.

reverter em grande medida o processo de declínio do legado iluminista-liberal desde o início do século XX, resultando numa terceira onda de democratização⁶¹⁸ a partir de 1978⁶¹⁹.

É falso que não há mais antissemitas, no entanto, em conformidade àquilo que é posto pelos autores na “mentalidade de *ticket*”: uma mentalidade alienada, um pensamento estereotipado, uma escolha irrefletida; condições no interior das quais o próprio antissemitismo se tornou possível em seu conteúdo e cujo desaparecimento não impacta, necessariamente, em sua forma. É falso, uma vez mais, porque o ensejo sócio-político de recuperação justamente do legado iluminista-liberal se mostra duplamente equivocado: porque, por um lado, crê que a superação implica num esvaziamento de sentido da barbárie e a hipóstase de suas ruínas como totalidade daquilo que ocorreu, como marco de um tropeço histórico que, não sendo mais que isso, aposta na força da razão e da autonomia subjetivas como bastiões que assegurem a preservação da liberdade, da paz e, conseqüentemente, evitem a recorrência da barbárie; por outro, porque tal esforço compartilha aquela matriz dos comportamentos subjetivos no processo civilizatório – “o que Ulisses deixou para trás entra no mundo das sombras. (...) O esquema tripartido deve liberar o instante presente do poder do passado”⁶²⁰. Em voga novamente está a dialética do esclarecimento: humanos históricos, plenos de nossa autonomia, reclamamos nossa emancipação contra as forças arcaicas que, portanto, devem ocupar seu espaço apropriado – as sombras do esquecimento – para que, então, seja possível retomar nosso progresso. Esse caráter inerente à civilização implica numa modalidade de política, não exatamente da memória, mas

⁶¹⁸ Muito embora, dos pontos de vista histórico e político se possa considerar os efeitos do processo de democratização ocorridos ao final do século XX, algum tempo antes – na conferência *Aspectos do novo radicalismo de direita*, proferida no dia 06 de abril de 1967, a convite da União dos Estudantes Socialistas da Áustria na Universidade de Viena (ADORNO, 2020, p. 79) – Adorno considera a discussão a respeito de uma democracia real que não teria feito justiça ao seu conceito, o que implica uma significativa dose de desconfiança com relação ao otimismo demonstrado por esses processos, algo que, hoje novamente, deve ser retomado nas presentes discussões sobre crise democrática: “Ouve-se com muita frequência, em relação a essas categorias como “os eternamente incorrigíveis” e outros fraseados de consolo, a afirmação de que haveria em toda democracia algo como um resíduo de incorrigíveis ou de idiotas, uma assim chamada *lunatic fringe*, como dizem nos Estados Unidos. E, quando se diz isso, há aí um certo consolo quietista burguês. Creio que a isso só se pode responder: claro que em toda assim chamada democracia do mundo observa-se algo desse tipo, com intensidade variada, mas somente enquanto expressão de que a democracia, no que concerne ao conteúdo (o conteúdo socioeconômico), até hoje não se concretizou real e totalmente em nenhum lugar, tendo permanecido como algo formal. E, nesse sentido, poderíamos caracterizar os movimentos fascistas como as feridas, as cicatrizes de uma democracia que até hoje ainda não faz justiça a seu próprio conceito” (ADORNO, 2020, p. 50-51).

⁶¹⁹ Vale aqui a referência a Samuel Huntington (1991): seu argumento é de que a terceira onda de democratização culmina na emergência de processos de democratização especialmente em países do leste europeu e na América Latina. Sua teoria pressupõe a ideia de que a democracia opera em ondas, i.e., de que existiriam oportunidades políticas no interior das quais as condições em amplitude global favoreceriam a ocorrência de movimentos diversos cuja convergência teria propiciado a institucionalização de procedimentos que, no final das contas, favoreceriam a salvaguarda de valores e práticas democráticas.

⁶²⁰ DE, p. 38.

do esquecimento, o que reforça, no contexto de indiferença e ignorância em face do trauma, na possibilidade iminente de sua repetição⁶²¹.

Enfim, não há mais antissemitas e é necessário enfrentar, seja no horizonte teórico, seja no prático, as consequências dessa proposição. Tal enfrentamento traz à baila o debate empreendido nessa tese, qual seja, a discussão adorniana em torno à atualidade da filosofia, cujo sentido somente se apresenta quando levamos a sério aquilo que fora posto no diagnóstico de 30, atualizado e corrigido pelo de 40: que uma crítica filosófica da filosofia põe em relevo o problema da filosofia em sua realização e, também, em sua desrealização histórica; da mesma forma, que o processo histórico-social do ultrapassamento da barbárie do século XX não pode ser simplesmente considerado como triunfante sem um balanço de seus efeitos na forma de legado; e que, nesse balanço, deve-se evidenciar as contradições inerentes ao mero esquecimento como medida política para que a civilização siga seu curso: “o pensamento de que após esta guerra a vida possa prosseguir ‘normalmente’ ou que a civilização possa ser ‘reconstruída’ – como se a reconstrução da civilização por si só já não fosse a negação desta – é uma idiotice”⁶²². Uma busca pela “normalidade” nesse contexto configura o interesse maior dessa política que, definitivamente, não é a mesma que precedera a barbárie. É uma sociedade diferente; a busca pela normalidade não é nada menos que aquela produzida sob o interesse civilizacional, ulissiano, de introjetar a barbárie na constituição mesma da razão e da subjetividade contemporânea. É esse, enfim o sentido da proposição: da constatação de que “não há mais antissemitas” se segue a pergunta sobre quem, sobre qual grupo agora incidem aqueles afetos que anteriormente vitimaram os judeus; paralelamente, isso nos obriga a alterar nossa pergunta de fundo – *O que significa pensar Auschwitz?* – para outra: *afinal, o que resta de Auschwitz?*⁶²³ E isso significa compreender, uma vez mais, que tipos de sujeito, razão, sociedade, política são resultantes dessa nefasta síntese civilizatória; implica em compreender aqueles potenciais para a barbárie ainda latentes na civilização tal como se impõe a nós nesse momento. Nesse sentido, pergunta-se: só há antissemitas?

⁶²¹ A esse respeito, vale considerar o texto adorniano *O que significa elaborar o passado*, publicado no Brasil no volume *Educação e emancipação*.

⁶²² MM, p. 47.

⁶²³ Giorgio Agamben escreve uma obra exatamente com esse título. Não cabe aqui fazer uma consideração detida sobre a obra e sobre suas pretensões em revisitar a temática, dentre outras coisas, em relação à discussão com Adorno. No caso dessa última relação, vale considerar o texto de Chiarello (2007) referenciado ao final desse texto. No que concerne ao uso que aqui fazemos, basta dizer que fazemos sem nenhuma referência direta ao texto do autor, mas a partir tão-somente da estrutura previamente desenvolvida nessa tese.

Que fique claro: não se trata de certo pedantismo intelectual em afirmar a atualidade da filosofia adorniana em que pese uma rápida e acrítica sobreposição de seu pensamento ao nosso tempo, o que seria uma contradição em termos interna ao seu próprio pensamento. Sua atualidade consiste justamente no legado esforço de uma crítica filosófica, inclusive de sua própria, que nos forneça as condições adequadas para mensurar nossa própria barbárie, numa crítica imanente à nossa própria condição, a feitura de um diagnóstico à altura de nosso tempo. E isso, por um lado, implica em revisitar sua obra com vistas a considerar que exatamente aquilo que resta de Auschwitz, sedimentado e consolidado, estabelece as condições de nossa experiência do presente; que, por outro lado, implica em reformular o diagnóstico de maneira a contemplar a especificidade de nossos próprios ressentimentos, reacionarismos e negacionismos.

Assim, todo o otimismo com relação ao ultrapassamento do antissemitismo e de Auschwitz por via da retomada dos tradicionais valores liberais que estiveram em franco declínio no início do século passado, a despeito de suas consideráveis conquistas ao longo de algumas décadas, reencontra aspectos em grande medida semelhantes. Vemos uma renovada geração de lideranças em escala global mais próximos ao populismo e ao autoritarismo. Observamos uma tendência importante de negação sócio-política da ciência, algo particular e imediatamente problemático, posto que, enquanto escrevo, vivemos um dos mais trágicos momentos de nossa história, provavelmente o maior dessa geração, através da atual crise sanitária de Covid-19 e esse, em grande medida, é debitário justamente do negacionismo e de seus efeitos, seja no âmbito da pouco razoável resistência à vacina, seja na deliberada ação política que reduz os compromissos do Estado para com o fomento à ciência. Notamos uma escalada na *uberização* das relações de trabalho, o que tanto se alimenta da negação da ciência – especialmente daquelas capazes de traçar os cenários consequentes dessa fórmula – quanto se alimenta do próprio desenvolvimento tecnológico possibilitado pela ciência – uma vez que se relaciona ao processo de automação, o que promete uma redução significativa dos postos de trabalho e, no horizonte, o desaparecimento da sociedade de pleno emprego. Assistimos ao alcance de um quadro de transformações relativas ao nosso *habitat* que ameaça a nossa própria existência em função do caráter predatório de nossa relação com a natureza, algo que, diga-se de passagem, constitui um dos grandes legados da modernidade industrial à qual estamos filiados. Em outras palavras, poderíamos objetar à ideia inicial que aqueles aspectos presentes na experiência histórica de declínio dos valores liberais – crítica à ciência, esfacelamento e consequente contradição entre domínios decisivos da sociedade como economia, política e ciência, ressentimentos, formas políticas autoritárias, etc. – tudo isso parece, no final das contas, constituir a mesma experiência

que nos cerca. No entanto, é isso mesmo que está em jogo: antes de qualquer coisa, o teor de falsidade dessa repetição reside exatamente na impossibilidade de nos utilizarmos da teoria de Adorno para responder, sem mais, aos problemas de nosso tempo; e, por ser sua teoria, ao mesmo tempo, crítica e testemunho, essa permanece como fundamento histórico-crítico – com e apesar da patente contradição dessa expressão – da crítica que nós ora realizamos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras de Theodor W. Adorno

ADORNO, Theodor W. *Aspectos do novo radicalismo de direita*. Tradução de Felipe Catalani. São Paulo: Unesp, 2020.

_____. Atualidade da filosofia. In: _____. *Primeiros escritos filosóficos*. Tradução de Verlaine Freitas. São Paulo: Unesp, 2018, p. 431-455.

_____. The actuality of philosophy. In: *Telos*, n. 31, mar. 1977, p. 120-133.

_____. *Dialética negativa*. Tradução de Marco Antonio Casanova; Revisão técnica de Eduardo Soares Neves Silva. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

_____. Educação após Auschwitz. In: _____. *Palavras e sinais: modelos críticos 2*. Tradução de Maria Helena Ruschel; supervisão de Álvaro Valls. Petrópolis: Vozes, 1995.

_____. *Educação e emancipação*. Tradução de Wolfgang Leo Maar. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.

_____. O ensaio como forma. _____. *Notas de literatura I*. Tradução e apresentação de Jorge de Almeida. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2003, p. 15-45.

_____. The idea of natural-history. In: HULLOT-KENTOR, Robert. *Things beyond resemblance: on Theodor W. Adorno*. Nova York: Columbia University Press, 2006. p. 234-251.

_____. Ideia de história natural. In: _____. *Primeiros escritos filosóficos*. Tradução de Verlaine Freitas. São Paulo: Unesp, 2018, p. 457-483.

_____. *Minima moralia: reflexões a partir da vida danificada*. Tradução de Luiz Eduardo Bicca. São Paulo: Ática, 1993.

_____. *Philosophische Frühschriften*. Gesammelte Schriften, v. 1. Frankfurt am Main: Surkhamp, 1973.

_____. *Prismas: crítica cultural e sociedade*. Tradução de Augustin Wernet e Jorge Matos Brito de Almeida. São Paulo: Ática, 1998.

_____. Teses sobre a linguagem do filósofo. In: _____. *Primeiros escritos filosóficos*. Tradução de Verlaine Freitas. São Paulo: Unesp, 2018, p. 485-491.

_____. Teses sobre a linguagem do filósofo. *Artefilosofia*, Ouro Preto, n. 9, p. 205-209, jul./dez. 2010.

ADORNO, Theodor W.; BENJAMIN, Walter. *Correspondência 1928-1940 Adorno-Benjamin*. Tradução de José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Unesp, 2012.

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985. (Reimpressão de 2006).

Demais Obras

ABROMEIT, John. Genealogia e historicismo crítico: dois modelos de esclarecimento nos escritos de Horkheimer e Adorno. *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade*. São Paulo, v. 22, n. 2, p. 13-38, jul.-dez.2017. Disponível em <<https://www.revistas.usp.br/filosofiaalema/article/view/138840>>. Acesso em 13 jan. 2021.

_____. The vicissitudes of the politics of “life”: Max Horkheimer and Herbert Marcuse’s reception of phenomenology and vitalism in Weimar Germany. *Enrahonar. An International Journal of Theoretical and Practical Reason*, Barcelona, v. 62, p. 39-58, jan.-jun. 2019. Disponível em <<https://revistes.uab.cat/enrahonar/article/view/v62-abromeit>>. Acesso em 14 jan. 2021.

AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha*. Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008.

ALVES Jr., Douglas Garcia. *Depois de Auschwitz: a questão do anti-semitismo em Theodor W. Adorno*. São Paulo: Annablume; Belo Horizonte: FUMEC, 2003.

_____. Em que sentido podemos pretender uma “vida boa”? Reflexões a partir de *Minima Moralia*. *Princípios*: Natal, v. 19, n. 32, p. 369-392, jul.-dez. 2012. Disponível em <<https://periodicos.ufrn.br/principios/article/view/7577>>. Acesso em 11 jan. 2021.

_____. À semelhança do animal: mimesis e alteridade em Adorno. *Remate de males*, Campinas, n. 30, v. 1, p. 87-98, jan.-jun. 2011. Disponível em <<https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/remate/article/view/8636266>>. Acesso em 11 jan. 2021.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução de Giovanni Reale. São Paulo: Loyola, 2002.

BASSANI, Jaison José. *Corpo, educação e reificação: Theodor W. Adorno e a crítica da cultural e da técnica*. 2008. 234f. Tese (Doutorado em Educação). Centro de Ciências da Educação, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2008. Disponível em <<https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/91371>>. Acesso em 07 jan. 2021.

BEISER, Frederick C. *Hegel*. Tradução de Guilherme Rodrigues Neto. São Paulo: Ideias & Letras, 2014.

BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem (1915-1921)*. Tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Ed. 34, 2011.

_____. *Origem do drama trágico alemão*. Tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

BERNSTEIN, J.M. *Adorno: disenchantment and ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

BUCK-MORSS, Susan. *Origen de la dialectica negativa: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin e el Instituto de Frankfurt*. Tradução de Nora Rabotnikof Maskivker. Cidade do México: Siglo Veintiuno, 1981.

BURKE, Donald A., [et al] (org.). *Adorno and the need in the thinking: new critical essays*. Toronto: University of Toronto Press, 2007.

CANTAZARO, Gisela; IPAR, Ezequiel. O objeto das ciências sociais e a virada comunicativa: Adorno após Habermas. *Tempo Social*, São Paulo, v. 24, n. 1, p. 283-301, jan.-jun. 2012. Disponível em <https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-20702012000100014>. Acesso em 08 fev. 2021.

CHIARELLO, Maurício. Em defesa de Adorno: a propósito das críticas endereçadas por Giorgio Agamben à dialética adorniana. *Kriterion*, Belo Horizonte, v. 48, n. 115, p. 183-201, 2007. Disponível em <<https://www.scielo.br/j/kr/a/F8wXV6mYkrSWrh64zJkNNHk/?format=pdf&lang=pt>>. Acesso em 31 mai. 2021.

_____. *Natureza-morta: finitude e negatividade em T.W. Adorno*. São Paulo: Edusp, 2006.

COLLINGWOOD, R.G. *A ideia de história*. Tradução de Alberto Freire. 8. ed. Lisboa: Presença, 1994.

CONDÉ, Mauro L.L. O círculo de Viena e o empirismo lógico. *Caderno de filosofia e ciências humanas*, v. 5, 1995.

DAHL, Robert. *Sobre a democracia*. Tradução de Beatriz Sidou. Brasília: UnB, 2001.

DELACAMPAGNE, Christian. *História da filosofia no século XX*. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

DETIENNE, Marcel. *Mestres da verdade na Grécia arcaica*. Tradução de Ivone C. Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.

DUARTE, Rodrigo. *Adorno/Horkheimer & a dialética do esclarecimento*. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

_____. *Adornos: nove ensaios sobre o filósofo frankfurtiano*. Belo Horizonte: UFMG, 1997.

_____. *Indústria cultural: uma introdução*. Rio de Janeiro: FGV, 2010.

_____. Indústria cultural 2.0. *Constelaciones. Revista de Teoria Crítica*. v. 3, n. 3, p. 90-117, set.-dez., 2011. Disponível em <<http://constelaciones-rtc.net/article/view/750>>. Acesso em 09 jul. 2021.

_____. *Mímesis e racionalidade: a concepção de domínio da natureza em Theodor W. Adorno*. São Paulo: Loyola, 1993.

_____. *Teoria crítica da indústria cultural*. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

DURÃO, Fábio. Mutações na prática crítica. *Philosophos*, Goiânia, v. 10, n. 1, p. 23-43, jan./jun. 2005. Disponível em <<https://revistas.ufg.br/philosophos/article/view/3229/3211>>. Acesso em 13 abr. 2017.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

ESCUADERO, Jesús Adrián. *El lenguaje de Heidegger: diccionario filosófico 1912-1927*. Barcelona: Herder, 2009.

FERRAJOLI, Luigi. *Derecho y razón: teoría del garantismo penal*. Tradução de Perfecto Andrés Ibáñez *et al.* Madrid: Trotta, 1995.

FOSTER, Roger. *Adorno: the recovery of experience*. Nova York: SUNY Press, 2007.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. Correspondências entre Benjamin e Adorno. *Limiar*, São Paulo, v. 01, n. 02, p. 178-258, jul./dez. 2014. Disponível em: <<https://doi.org/10.34024/limiar.2014.v1.9279>>. Acesso em 04 ago. 2020.

_____. *História e narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, 2011.

_____. *Lembrar escrever esquecer*. São Paulo: Ed. 34, 2006.

_____. Platão, acho, estava doente. *Kléos*, Rio de Janeiro, v. 4, n.4, p. 89-96, jul. 2000. Disponível em: <<http://www.pragma.ifcs.ufrj.br/kleos/K4/K4-JeanneMarieGagnebin.pdf>> Acesso em 17 nov. 2020.

_____. A propósito do conceito de crítica em Walter Benjamin. *Discurso*, São Paulo, n. 13, p. 219-230, jul./dez. 1980. Disponível em: <<https://doi.org/10.11606/issn.2318-8863.discurso.1980.37898>>. Acesso em 04 ago. 2020.

GAUCHET, Marcel. Totalitarisme, idéocratie, religion séculière. In: _____. *L'Avenement de la démocratie III: à l'épreuve des totalitarismes 1914-1974*. Paris: Gallimard, 2010, p. 516-551.

HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade: doze lições*. Tradução de Luiz Sérgio Repa e Rodinei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. *Teoria do agir comunicativo I: racionalidade da ação e racionalização social*. Tradução de Paulo Astor Soethe. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

HADOT, Pierre. *O véu de Ísis: ensaio sobre a história da ideia de natureza*. Tradução de Mariana Sérvulo. São Paulo: Loyola, 2006.

HANSEN, João Adolfo. *Alegoria: construção e interpretação da metáfora*. São Paulo: Hedra; Campinas: Editora da Unicamp, 2006.

HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do espírito*. Parte I. 2. ed. Tradução de Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 1992.

HOBBSAWN, Eric J. *Era dos extremos: o breve século XX: 1914-1991*. Tradução de Marcos Santarrita; Revisão técnica de Maria Célia Paoli. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HOHENDAHL, Peter Uwe. Adorno: the discourse of philosophy and the problem of language. In: PENSKY, Max (edit.). *The actuality of Adorno: critical essays on Adorno and the postmodern*. Nova York: SUNY Press, 1997.

HULLOT-KENTOR, Robert. *Things beyond resemblance: on Theodor W. Adorno*. Nova York: Columbia University Press, 2006.

HUNTINGTON, Samuel P. *The third wave: democratization in the late twentieth century*. Oklahoma: University of Oklahoma Press, 1991.

IGGERS, Georg G. Historicism: the history and meaning of the term. In: *Journal of the History of Ideas*. Philadelphia, v. 56, n. 1, p. 129-152, jan. 1995.

JAY, Martin. Adorno in America. In: *New German Critique*. n. 31, p. 157-182, Winter, 1984,. Disponível em: <<http://jstor.org/stable/487894>>. Acesso em 11 jan. 2021.

_____. *A imaginação dialética: história da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais 1923-1950*. Tradução de Vera Ribeiro; revisão de César Benjamin. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

_____. Is experience still in crisis? Reflexions on a Frankfurt School lament. In: HUHN, Tom. *The Cambridge companion to Adorno*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. p. 129-147.

JIMENEZ, Marc. *O que é estética?* Tradução de Fulvia M.L. Moretto. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 1999.

JÜNGER, Ernst. A mobilização total. Tradução e notas de Vicente Sampaio. *Natureza humana*, São Paulo, v.4, n.1, p. 189-216. jun. 2002. Disponível em: <<http://pepsic.bvsalud.org/pdf/nh/v4n1/v4n1a06.pdf>> Acesso em 17 nov. 2020.

KAES, Anton. The cold gaze: notes on mobilization and modernity. *New German Critique*, n. 59, p. 105-117, Spring-Summer 1993,. Disponível em: <<http://jstor.org/stable/488225>> Acesso em 17 nov. 2020.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.

KERSHAW, Ian. *El mito de Hitler: imagen y realidad en el Tercer Reich*. Tradução de Tomás Fernández Aúz e Beatriz Eguibar. Barcelona: Paidós, 2003.

_____. *Hitler*. Tradução de Pedro Maia Soares. São Paulo : Companhia das Letras, 2010.

LACOUÉ-LABARTHE, Philippe; NANCY, Jean-Luc. *O mito nazista*. Tradução de Márcio Seligmann-Silva. São Paulo: Iluminuras, 2002.

LEPENIES, Wolf. *As três culturas*. Tradução de Maria Clara Cescato. São Paulo: EDUSP, 1996.

LEVITSKY, Steven; ZIBLATT, Daniel. *Como as democracias morrem*. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.

LILLA, Mark. *A mente naufragada: sobre o espírito reacionário*. Tradução de Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2018.

LUNN, Eugene. *Marxism and Modernism: an historical study of Lukács, Brecht, Benjamin, and Adorno*. Berkeley: University of California, 1982.

MENDONÇA, Ricardo Fabrino; CUNHA, Eleonora Schettini Martins. Teorias democráticas: múltiplos olhares sobre um fenômeno em mutação. In: _____ (orgs.). *Introdução à teoria democrática: conceitos, histórias, instituições e questões transversais*. Belo Horizonte: UFMG, 2018, p. 29-47.

MELO, Rúrion. Teoria crítica e os sentidos da emancipação. *CRH*, Salvador, v. 24, n. 62, p. 249-262, mai./ago. 2011. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-49792011000200002>. Acesso em: 16 out. 2020.

_____. *Marx e Habermas: teoria crítica e os sentidos da emancipação*. São Paulo: Saraiva, 2013.

MIGUEL, Luis Felipe. Em torno ao conceito de mito político. *Dados*, Rio de Janeiro, v. 41, n. 3, jul.-set. 1998. Disponível em <https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0011-52581998000300005&lng=pt&nrm=iso&tlng=pt> Acesso em 19 nov. 2020.

MORRIS, M. *Rethinking the communicative turn: Adorno, Habermas, and the problem of communicative freedom*. New York: State University of New York Press, 2001.

MÜLLER-DOOHM, Stefan. *Adorno: a biography*. Tradução de Rodney Livingstone. Cambridge: Polity Press, 2009.

NETROVSKI, Arthur; SELIGMANN-SILVA, Márcio. Apresentação. In: _____(orgs.). *Catástrofe e representação: ensaios*. São Paulo: Escuta, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich. A gaia ciência. In: _____. *Obras incompletas*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção *Os pensadores*).

NOBRE, Marcos. Da Dialética do Esclarecimento à Teoria Estética: algumas questões. *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 85, jan.-jul. 1992, p. 71-87.

_____. *A dialética negativa de Theodor W. Adorno: a ontologia do estado falso*. São Paulo: Iluminuras, 1998.

_____. Introdução. In: NOBRE, Marcos; TERRA, Ricardo. *Direito e democracia: um guia de leitura de Habermas*. São Paulo: Malheiros, 2008.

_____. Introdução: modelos de teoria crítica. In: _____(org.). *Curso livre de teoria crítica*. Campinas: Papyrus, 2006. p. 9-20.

_____. Objeções marxistas? Adorno e Benjamin na “encruzilhada de magia e positivismo” dos anos 30. *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade*, São Paulo, n. 03, p. 45-59, jul./dez. 1997. Disponível em <<https://doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v0i3p45-59>>. Acesso em 04 jul. 2020.

NOBRE, Marcos; MARIN, Inara Luisa. Uma nova antropologia. Unidade crítica e arranjo interdisciplinar na *Dialética do Esclarecimento*. *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade*, Campinas, n. 20, p. 101-122, 2012. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/filosofiaalema/article/view/64863>>. Acesso em 19 fev. 2021.

O'CONNOR, Brian. *Adorno's negative dialectic: philosophy and the possibility of critical rationality*. Cambridge: MIT Press, 2004.

OLIVE, Jean Paul. Material e música informal. Duas categorias determinantes na autonomia do sujeito musical em Adorno. *Artefilosofia*. Ouro Preto, n. 7, p. 86-95, out. 2009.

PALAMAREK, Michael K. Adorno's dialectics of language. In. BURKE, Donald A. [et al.] *Adorno and the need in thinking: new critical essays*. Toronto: University of Toronto Press Incorporated, 2007. p. 41-77.

PELLEJERO, Eduardo. O desterro dos poetas – a crítica platônica das artes miméticas. *Exagium*, Ouro Preto, v. 11, p. 6-28, jan./jun. 2013.

PENSKY, Max. Editor's Introduction: Adorno's actuality. In: ____ (edit.). *The actuality of Adorno: critical essays on Adorno and the postmodern*. Nova York: SUNY Press, 1997.

PLATÃO. *República*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Belém: EDUFPA, 2000.

RABAÇA, Sílvio Roberto. *Variantes críticas: a dialética do esclarecimento e legado da escola de Frankfurt*. São Paulo: Annablume, 2004.

REIS, Maurício de Assis. *Adorno: estudos sobre experiência e pensamento*. Porto Alegre: Fi, 2017.

_____. *Nomos e mousiké no pensamento grego arcaico: interseções entre poeta e rei justiceiro enquanto mestres da verdade*. In: FRANCO, Ângela Barbosa; GURGEL, Maria Antonieta Rigueira Leal (orgs.). *Direito e música: a poética como contributo para a compreensão da justiça*. Belo Horizonte: Arraes, 2019, p. 128-143.

RINGER, Fritz K. *O declínio dos mandarins alemães: a comunidade acadêmica alemã, 1890-1933*. São Paulo: EDUSP, 2000.

_____. *A metodologia de Max Weber: a unificação das ciências culturais e sociais*. Tradução de Gilson Cardoso de Souza. São Paulo: Edusp, 2004.

ROCHLITZ, Rainer. *O desencantamento da arte: a filosofia de Walter Benjamin*. Tradução de Maria Elena Ortiz Assumpção. Bauru: EDUSC, 2003.

ROLLEMBERG, Denise. Revoluções de direita na Europa do entre-guerras: o fascismo e o nazismo. *Estudos históricos*, Rio de Janeiro, v. 30, n. 61, p. 355-378, mai.-ago. 2017. Disponível em: <<https://www.scielo.br/pdf/eh/v30n61/0103-2186-eh-30-61-0355.pdf>> Acesso em 17 nov. 2020.

ROBERTS, Julian. A dialética do esclarecimento. In: RUSH, Fred (org.). *Teoria crítica*. Tradução de Beatriz Katinsky e Regina Andrés Rebollo. Aparecida: Ideias e Letras, 2008.

ROSE, Gillian. *The melancholy science: an introduction to the thought of Theodor W. Adorno*. London: The Macmillan Press, 1978.

SCHOLTZ, Gunter. O problema do historicismo e as ciências do espírito no século XX. In: *História da historiografia*, Ouro Preto, n. 6, p. 42-63, mar. 2011. Disponível em <<https://historiadahistoriografia.com.br/revista/article/view/239/167>>. Acesso em 16 jul. 2018.

SILVA, Deivisson Oliveira. *Lógica dialética e crítica à razão instrumental: a teoria crítica de Max Horkheimer*. 2015. 126 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2015. Disponível em: <https://repositorio.ufmg.br/bitstream/1843/BUBD-A5ANAT/1/deivisson_oliveira_silva___disserta__o.pdf>. Acesso em 09 mai. 2021.

SILVA, Eduardo Soares Neves. *Filosofia e arte em Theodor W. Adorno: a categoria de constelação*. 2006. 210 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2006. Disponível em: <https://repositorio.ufmg.br/bitstream/1843/ARBZ-7JJKC5/1/eduardo_soares_neves_silva.pdf>. Acesso em 31 dez. 2020.

_____. Mímesis e forma: a crítica de Habermas a Adorno (e uma resposta). In: DUARTE, Rodrigo; FIGUEIREDO, Virgínia; KANGUSSU, Imaculada. *Theoria aesthetica: em comemoração ao centenário de Theodor W. Adorno*. Porto Alegre: Escritos, 2005, p. 323-345.

_____. Coerência em suspensão: Adorno e os modelos de pensamento. *Artefilosofia*, Ouro Preto, n. 7, p. 55-72, out., 2009.

SILVA, Eduardo Soares Neves; CAUX, Luiz Philippe de. Uma pré-história filosófica do antissemitismo: Adorno e Horkheimer sobre a genealogia do ódio antissemita. *Problemata*, João Pessoa, v. 10, n. 4, p. 255-272, out.-dez., 2019. Disponível em <<https://periodicos.ufpb.br/ojs2/index.php/problemata/article/view/49665>>. Acesso em 13 jan. 2021.

SINGER, André; ARAÚJO, Cícero; BELINELLI, Leonardo. *Estado e democracia: uma introdução ao estudo da política*. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

SIQUARA, Kirlian. *Da filosofia da história à sociologia histórica*. Belo Horizonte: Relicário, 2016.

SÜSSEKIND, Pedro. A Grécia de Winckelmann. *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 117, p. 67-77, jun.2008. Disponível em: <<https://www.scielo.br/pdf/kr/v49n117/a0449117.pdf>> Acesso em 17 nov. 2020.

TRAVERSO, Enzo. *Il totalitarismo: storia di un dibattito*. Milano: Bruno Mondadori, 2002.

TERRA, Ricardo; REPA, Luiz. Teoria Crítica: introdução. *CRH*, Salvador, v. 24, n. 62, p. 245-248, mai./ago. 2011. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-49792011000200001>. Acesso em: 14 fev. 2017.

THOMSON, Alex. *Compreender Adorno*. Tradução de Rogério Bettoni. Petrópolis: Vozes, 2010.

VAZ, Alexandre Fernandez. Apresentação: da teoria crítica e sua recepção: Adorno e Horkheimer revisitados. In: RABAÇA, Sílvio Roberto. *Variantes críticas: a dialética do esclarecimento* e legado da escola de Frankfurt. São Paulo: Annablume, 2004.

_____. Corpo, política, educação do olhar: imagens fascistas em Leni Riefensthal. *Cadernos Cedes*, Campinas, v. 40, n. 112, p. 276-286, set.-dez. 2020. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/ccedes/a/wxQftzsqRPnKR6YSDvNHDgH/abstract/?lang=pt>>. Acesso em 29 jun. 2021.