

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ONEIDE PERIUS

**A FILOSOFIA COMO EXERCÍCIO:  
WALTER BENJAMIN E THEODOR W. ADORNO**

Prof. Dr. Ricardo Timm de Souza  
Orientador

**Porto Alegre  
2011**

ONEIDE PERIUS

**A FILOSOFIA COMO EXERCÍCIO:  
WALTER BENJAMIN E THEODOR W. ADORNO**

Tese apresentada à banca examinadora do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS) como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Ricardo Timm de Souza

Porto Alegre  
2011

*Para Simone e Yasmin.*

O que são desvios para os outros, são para mim os dados que  
determinam a minha rota.  
**Walter Benjamin.**

A filosofia, que outrora parecia superada, segue viva porque deixou  
passar o momento de sua realização.  
**Theodor W. Adorno.**

## **AGRADECIMENTOS**

Ao amigo e mestre Ricardo Timm de Souza que ensina uma postura  
verdadeiramente filosófica;

Aos meus familiares, Simone e Yasmin, Lisonia e Leandro, pelo apoio irrestrito  
e compreensão;

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pucrs que  
me ensinaram a seriedade e a responsabilidade do verdadeiro exercício  
filosófico;

À secretaria do PPG em Filosofia, em especial Andréia, pela colaboração  
indispensável para quem mora longe;

Aos professor e amigo Rosalvo Schütz pelas sugestões e críticas ao longo da  
elaboração do trabalho;

À CAPES pela bolsa que possibilitou este estudo;

## RESUMO

Nossa tese pretende fazer uma defesa da concepção de filosofia como exercício a partir das obras de Walter Benjamin e Theodor W. Adorno. Para os referidos autores, esta concepção nasce desde uma profunda análise da lógica interna da exposição filosófica, sendo que os problemas filosóficos passam a ser vistos, em grande parte, como problemas da linguagem filosófica. Percebemos, desse modo, uma característica que atravessa a obra de ambos autores: a unidade de conteúdo e forma. O exercício filosófico não se constitui no ato de dar novos conteúdos aos velhos paradigmas, mas sim, um exercício permanente de sua própria forma (conteúdo primeiro de tais modelos filosóficos). Dessa maneira, o estilo próprio do filosofar em Adorno ou em Benjamin não é meramente uma escolha subjetiva, mas é exigência posta pelo seu conteúdo próprio. No caso de Adorno predominam o ensaio e o aforismo. No caso de Benjamin, o tratado, a citação, mas também, o ensaio e o aforismo. Estes estilos, portanto, nascem da consciência radical de que a realidade não se deixa enquadrar completamente em um sistema de pensamento. Não se trata de reconciliar em sistemas de pensamento aquilo que permanecesse não-reconciliado na realidade. E o ritmo intermitente do filosofar é a exposição de tais contradições. Não se trata, porém, de fazer a crítica aos modelos abstratos de pensamento em nome de uma adesão às coisas e aos fatos. É da saudável distância entre a realidade e o pensamento que depende a vida e o ritmo da filosofia. A exigência de filosofar desde o concreto e não simplesmente sobre ele vem, desse modo, acompanhada pela presença do elemento messiânico que ganha extraordinária força em nossos autores, força esta que alimenta modelos filosóficos que não se resignam ante uma realidade contraditória e não se atrofiam em apologias.

**Palavras-Chave:** Exposição filosófica; Filosofia como exercício; Linguagem; Theodor Adorno; Walter Benjamin.

## ZUSAMMENFASSUNG

Unsere These beabsichtigt eine Verteidigung der Konzeption von Philosophie als Übung aus den Werken von Walter Benjamin und Theodor W. Adorno durchzuführen. Für diese Autoren, ist dieses Konzept aus einer tiefen Analyse der inneren Logik der philosophischen Darstellung geboren, so daß die philosophische Probleme weitgehend als Probleme der philosophischen Sprache zu betrachten sind. Uns ist deswegen völlig bewusst, dass ein besonderes Merkmal, welches durch die Arbeit der beiden Autoren herauskommt, die Einheit von Inhalt und Form ist. Die philosophische Übung stellt nicht den Akt des Gebens neuer Inhalte alter Paradigmen dar, sondern ist sie eine ständige Übung für ihren eigenen Weg (erste philosophische Inhalte solcher Modelle). So handelt es sich der Stil des Philosophierens bei Adorno und Benjamin nicht um eine subjektive Auswahl; vielmehr ist er eine Anforderung durch eigene Inhalte gestellt. Für Adorno dominieren den Essay und der Aphorismus. Für Benjamin, den Traktat, das Zitat und auch der Essay und Aphorismus. Diese Arten, Philosophie zu treiben, sind daher aus dem radikalen Bewusstsein geboren, dass die Realität nicht komplett in ein System des Denkens umgefasst werden kann. Es ist nicht möglich in Systemen zu denken und zu versöhnen, was in der Realität unversöhnt bleibt. Der intermittierenden Rhythmus des Philosophierens ist die Darstellung von solchen Widersprüchen. Es handelt jedoch nicht hier um abstrakte Denkmodelle, die die Einhaltung von Sachen und Fakten beabsichtigen, zu kritisieren. Vielmehr besteht im Werk beide Autoren – und so wird hier analysiert – eine gesunde Distanz zwischen Realität und Denken, die sowohl auf das Rhythmus als auch auf das Leben der Philosophie wirkt. Die Forderung des Philosophierens aus dem Konkret zu treiben, und nicht nur über ihn zu wirken, Forderung, die von der Anwesenheit des messianischen Elementes begleitet wird, dies gewinnt außergewöhnliche Stärke für unsere Autoren; diese Forderung unterstützt gleichfalls philosophische Modelle, die sich nicht resignieren vor eine widersprüchlichen Wirklichkeit und in irgendwelche Apologie des Bestehendes nicht verkümmern.

**Stichworte:** Philosophische Darstellung; Philosophie als Übung; Sprache; Theodor W. Adorno; Walter Benjamin.

## SUMÁRIO

<b>Introdução.....</b>	<b>10</b>
<b>I – Posição do Problema.....</b>	<b>15</b>
<b>II – Walter Benjamin.....</b>	<b>26</b>
2.1 – Fontes do novo pensamento: Franz Rosenzweig.....	32
2.1.1 – <i>Uma geração de transição.....</i>	33
2.1.2 – <i>Pluralidade na Origem .....</i>	36
2.1.3 – <i>Redenção/Revelação.....</i>	39
2.2 – A linguagem e o exercício da expressão .....	44
2.2.1 – <i>Linguagem e Infância.....</i>	53
2.2.2 – <i>A linguagem da criação poética.....</i>	58
2.3 – A filosofia e o exercício de exposição da Verdade .....	62
2.3.1 – <i>A filosofia e o exercício do conceito.....</i>	69
2.3.2 – <i>Drama Barroco.....</i>	74
2.3.3 – <i>Alegoria.....</i>	80
2.4 – A escrita alegórica ou o exercício da forma: <i>Das Passagen-Werk.....</i>	84
2.4.1 – <i>Século XIX: o mito do progresso.....</i>	88
2.4.2 – <i>Imagens Dialéticas.....</i>	92
2.4.3 – <i>Baudelaire.....</i>	93
2.5 – O exercício de narrar outra história.....	96

2.5.1 - <i>A atrofia da experiência</i> .....	98
2.5.2 - <i>Crítica à filosofia da História de Hegel</i> .....	102
2.5.3 – <i>Nova narração</i> .....	105
<b>III – Theodor Adorno</b> .....	<b>115</b>
3.1 – A linguagem filosófica.....	116
3.2 - Ensaio e Interpretação.....	123
3.3 - Considerações desde a obra da juventude.....	127
3.4 - O contexto da vida danificada.....	142
3.4.1 – <i>As críticas e as réplicas de Adorno</i> .....	154
3.4.2 – <i>O elemento messiânico</i> .....	160
3.5 – O pensamento dialético e a crítica do idealismo.....	163
3.5.1 – <i>Adorno e Hegel: em torno da dialética</i> .....	167
3.5.2 – <i>Um novo uso da dialética</i> .....	171
3.6 – Filosofia, Arte e Modernidade.....	175
<b>IV – Convergências, Divergências, Atualidade</b> .....	<b>185</b>
4.1 – Método e Exposição.....	186
4.2 – Experiência, linguagem e exposição.....	194
4.3 – O elemento messiânico: a grande convergência.....	201
4.4 – Sobre a teoria e seu lugar: divergências.....	208
4.5 – A Atualidade do exercício da crítica.....	213
<b>Considerações Finais</b> .....	<b>220</b>
<b>Referências Bibliográficas</b> .....	<b>225</b>

## INTRODUÇÃO

Pretendemos, em nossa tese, defender a concepção de filosofia como exercício (*Philosophie als Übung*). Acompanharemos, para isso, os desdobramentos e consequências deste modo de compreender a filosofia em Walter Benjamin e Theodor W. Adorno. Estes dois pensadores, para além de suas manifestas divergências em grande parte das questões filosóficas tratadas, convergem, num nível mais profundo da análise de suas obras, com este modo singular de compreender a filosofia. Sua singularidade deve-se ao fato de que, na contramão dos projetos modernos da filosofia como discurso do método ou como fundamentação do conhecimento, estes autores, que não pretendem abandonar a modernidade, tensionam constantemente os seus limites, levando-a às suas últimas consequências.

Esta concepção, no entanto, não é defendida em suas obras sempre de forma explícita. Acompanhamos sua constituição e desdobramentos *operando nas próprias obras*. Não se trata de uma teoria *sobre* o exercício filosófico. Suas obras *são* modelos de exercícios filosóficos. Muitas das dificuldades com que nos deparamos na leitura, devem-se, exatamente, a esta peculiar característica que a escrita filosófica adquire tanto em Benjamin como em Adorno. A linearidade argumentativa, onde a frase posterior é deduzida da anterior, é substituída por uma escrita que, como uma espécie de teia, vai,

através dos desdobramentos internos da própria linguagem (material da própria filosofia), cercando o objeto, sabendo que nunca o possuirá totalmente. Desse modo, em Benjamin esta experimentação filosófica resgata formas de exposição como o tratado, o fragmento, a colagem, e outras mais. Adorno, por sua vez, privilegia o ensaio, o aforismo e, em muitos casos, o fragmento.

Ainda assim, pode parecer estranho um título como este: “Filosofia como exercício”. Alguém poderia se perguntar se houve, até nossos dias, alguma filosofia que não tenha sido *exercício*. De fato, a própria história da filosofia nos ensina algo disso. As grandes questões filosóficas e os grandes temas da filosofia vêm-se constantemente revisitados. As respostas, por mais elaboradas que sejam, adquirem sempre um caráter inacabado, aberto e, portanto, estão sempre sujeitas a revisões e novas elaborações. A questão inicial que se nos coloca, desse modo, diz respeito à própria legitimidade de nosso trabalho. Por quê tentar defender a idéia de uma filosofia como exercício se a filosofia, desde sempre, mostrou-se como um genuíno exercício?

É importante ressaltar, inicialmente, que a leitura de Benjamin e Adorno nos faz entender que o caráter provisório das respostas da filosofia não se deve, simplesmente, à limitação dos filósofos que as ensaiam. Pensar dessa forma significaria continuar alimentando a convicção de que um dia chegaríamos às respostas definitivas. Existe algo que opera *sistematicamente* no interior do discurso filosófico e que torna impossível tal *sistema* de respostas definitivas: o *núcleo temporal da verdade*. Isto, obviamente, não significa aderir a um historicismo que, de forma mecânica, se resume em compreender as idéias como reflexos imediatos do tempo histórico e do *topos* social onde são gestadas. Do contrário, sabem nossos autores que o pensamento crítico se atrofia quando “a mente moderna não consegue mais pensar pensamentos, consegue apenas localizá-los no tempo e no espaço.”<sup>1</sup> Desse modo, pensar a filosofia fiel a este núcleo temporal da verdade teria algo em comum com a imagem que Benjamin constrói do historiador movido por um espírito de

---

<sup>1</sup> JACOBY, Russel. *Amnésia Social: uma crítica à psicologia conformista, de Adler a Laing*. (Trad: Sônia Sales Gomes). Rio de Janeiro: Zahar Ed., 1977. p.15.

*urgência*: para ele, contar a história não significa enfileirar os fatos como se fossem contas de um rosário (localizá-los no tempo e no espaço). Antes disso, “significa apoderar-se de uma lembrança tal como ela lampeja num instante de perigo.”<sup>2</sup> O verdadeiro exercício crítico do pensamento não se resume, dessa forma, a compreender o seu tempo conceitualmente, mas sim, através de constelações de pensamentos iluminar a realidade e, desse modo, colocar em perigo a auto-compreensão (e, com isso, geralmente, legitimação) filosófica de determinada época.

Quando as coisas são vistas por este prisma percebemos que defender a concepção da filosofia como exercício já não é, simplesmente, um lugar-comum. A máxima de Gottfried Keller: “A verdade não nos escapará”, que Benjamin cita em suas teses *Sobre o conceito de História*<sup>3</sup>, pode traduzir bem a intenção de muitos filósofos que ao pensar a filosofia como *sistema* pretenderam ter dito a palavra definitiva em filosofia. Hegel, em sua *Ciência da Lógica*, pôde escrever: “Este reino (reino do pensamento) é a verdade, tal como ela é nela mesma e para ela mesma, sem véu.”<sup>4</sup> A possibilidade desse acesso à verdade como tal, *sem véu*, pode ser aqui tomado como índice do esvaziamento da consciência de incompletude (que à filosofia garante seu ritmo intermitente) do saber filosófico. No entanto, se nossos autores partem de uma crítica deste elemento idealista da filosofia de Hegel, aceitam, por outro lado, a dialética como movimento próprio da exposição filosófica. A oposição, claramente estabelecida por Hegel já na sua *Fenomenologia do Espírito*, entre representação (*Vorstellung*) e exposição (*Darstellung*)<sup>5</sup>, é absorvida em toda sua radicalidade e conseqüências por Adorno e Benjamin. Como nos diz Lima Vaz: *Darstellung* “é a apresentação da coisa na qual seu conteúdo e sua universalidade se unificam no movimento de sua autocompreensão no

---

<sup>2</sup> BENJAMIN, Walter. *Über den Begriff der Geschichte*. In: GS, I-2, p.695. “Es heisst, sich einer Erinnerung bemächtigen, wie sie im Augenblick einer Gefahr aufblitzt.”

<sup>3</sup> Ver: BENJAMIN, Walter. *Über den Begriff der Geschichte*. In: GS, I-2, p.695.

<sup>4</sup> HEGEL, G.W.F. *Die Wissenschaft der Logik*. In: Werke in 20 Bänden. Frankfurt (M): Suhrkamp. p.44.

<sup>5</sup> Ver: HEGEL, G.W.F. *Phänomenologie des Geistes*. In: Werke in 20 Bänden. Frankfurt (M): Suhrkamp. p.55ss.

conceito. Opõe-se a *Vorstellung*, *representação*, que permanece exterior à coisa.”<sup>6</sup>

Pensar a filosofia como exercício, dessa forma, requer uma cuidadosa análise da linguagem na qual se dá a apresentação ou exposição filosófica (*Darstellung*). A forma desta exposição não depende meramente de um capricho ou escolha subjetiva do filósofo. E isto se dá a partir de um novo *conceito* de conceito. Isto é, conceitos não são simples unidades demarcadoras, mas possuem vida própria, pois existe uma história que neles se sedimentou. Nas palavras de H.-G. Flickinger “não é apenas o pensamento intuído que está à procura dos conceitos adequados, identificadores do conteúdo pretendido, senão, completamente, são os conceitos que procuram, também, o pensamento adequado.”<sup>7</sup> As formas de exposição filosófica, desse modo, possuem uma objetividade que as torna algo mais do que mera manifestação subjetiva. O posto privilegiado da subjetividade constitutiva tão cara à modernidade é, radicalmente, posto em questão. Algo semelhante ocorre na arte. O conceito de expressão estética, comumente, era compreendido como algo totalmente dependente da subjetividade do artista. Adorno nos mostra com clareza, no âmbito da arte moderna, que as formas artísticas possuem uma objetividade que vai muito além de um momento meramente subjetivo. Neste sentido, os grandes representantes da arte moderna são, exatamente, aqueles que captaram esta dimensão, mergulhando no material (formas de expressão) e, a partir de sua lógica interna objetiva, desdobrando as potencialidades nelas contidas. Ainda assim, tanto no âmbito da arte como no da filosofia não se trata, de modo algum, de eliminar o papel do sujeito. Trata-se, apenas, de situar a sua real condição. Parodiando Nietzsche, uma subjetividade “pura” é, neste sentido, a pura mentira.<sup>8</sup> É na relação dialética entre a subjetividade/intencionalidade com a objetividade das

---

<sup>6</sup> LIMA VAZ, H.C. Prefácio. In: HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*. (Trad: Paulo Menezes, Apresentação: Henrique C. de Lima Vaz). Petrópolis: Vozes, 1992. p.193.

<sup>7</sup> FLICKINGER, Hans-Georg. A lógica clandestina do compreender, do pensar e do escrever. In: DE BONI, Luis A. *Finitude e Transcendência: Festschrift em homenagem a Ernildo J. Stein*. Petrópolis: Vozes, 1995. p.213.

<sup>8</sup> NIETZSCHE, F. Der Antichrist. In: *Werke in drei Bänden*. München: Carl Hanser Verlag, 1954, Band 2, p.1170. “Der reine Geist ist die reine Lüge.”

formas de exposição e da linguagem filosófica que nasce o verdadeiro exercício da filosofia.

Para isso, privilegia-se, desde as obras de Benjamin até as de Adorno, o conceito de *constelação*. As constelações do pensamento nascem a partir deste caráter experimental da filosofia. Não pretendem se assentar sobre uma base fixa e, nesse sentido, estão sempre expostas ao fracasso. Esta possibilidade sempre iminente, no entanto, não possui apenas uma consequência negativa. A filosofia consciente de seu possível fracasso não hesita em se reinventar constantemente. Não iremos propor, no entanto, a partir da obra de nossos autores, uma definição do conceito de *constelação*, pois trata-se muito mais de um resultado do movimento da exposição filosófica do que de um conceito definido previamente.

Nossa tese, deste modo, pretende acompanhar a constituição e os desdobramentos desta peculiar concepção da filosofia como exercício em quatro momentos. Inicialmente faremos uma localização do problema a ser tematizado nesta tese (cap.1). Os dois capítulos seguintes estão dedicados a acompanhar o desdobramento desta concepção de filosofia como exercício nas obras de Walter Benjamin (cap.2) e de Theodor Adorno (cap.3). No quarto capítulo (cap.4), a partir das apresentações feitas, discutiremos a lógica interna, desdobramentos possíveis, convergências e divergências desde os autores pesquisados, bem como as consequências e atualidade desta concepção de filosofia.

## I – Posição do Problema

A aparência de liberdade faz com que a reflexão sobre o servilismo seja muito mais difícil do que no momento em que o espírito se encontrava em contradição com a opressão declarada.

**Theodor W. Adorno.**<sup>9</sup>

Nos sentimos livres porque nos falta a linguagem para articular nossa falta de liberdade.

**Slavoj Zizek.**<sup>10</sup>

Slavoj Zizek, em seu texto *Bem-Vindos ao Deserto do Real*, transcreve uma pequena anedota:

Em uma antiga anedota da já extinta República Democrática Alemã, um trabalhador alemão consegue um emprego na Sibéria; consciente de que suas correspondências serão lidas pela censura, diz a seus amigos: “Vamos estabelecer um código: se a carta que lhes enviar estiver escrita com tinta azul, seu conteúdo será verdadeiro; se estiver escrita com tinta vermelha, será falso.” Passado um mês, seus amigos recebem a primeira carta, escrita com tinta azul: “Aqui tudo é maravilhoso: as lojas estão repletas, a comida é abundante, os apartamentos são amplos e possuem boa calefação, nos cinemas exibem filmes ocidentais, há muitas garotas dispostas a uma aventura... A única coisa que não se pode encontrar é tinta vermelha.”<sup>11</sup>

---

<sup>9</sup> ADORNO, T. W. *Kulturkritik und Gesellschaft*. In: GS, Band 10.1, p.13. “Zugleich macht der Schein der Freiheit die Besinnung auf die eigene Unfreiheit unvergleichlich viel schwerer, als sie im Widerspruch zur offenen Unfreiheit war, und verstärkt so die Abhängigkeit.”

<sup>10</sup> ZIZEK, Slavoj. *Bienvenidos al desierto de lo real*. (Trad: Cristina Vega Solís). Madrid: Akal, 2005. p.7.

<sup>11</sup> Idem, p.7.

Segundo o próprio Zizek, esta pequena história, em sua sofisticada estrutura, nos diz algo essencial não somente sobre a extinta República Democrática Alemã. A tinta vermelha continua escassa hoje em dia. A paralisia do pensamento crítico ante uma realidade opaca<sup>12</sup>, apesar de seu ritmo aparentemente frenético e dinâmico, nos faz concordar com a leitura de Zizek: “Começa-se afirmando que se tem toda a liberdade para, em seguida, acrescentar que a única coisa que falta é tinta vermelha. Sentimo-nos livres porque nos falta a linguagem para articular nossa falta de liberdade.”<sup>13</sup> O verdadeiro pensamento crítico nunca se desviou disso: penetrar a realidade, destruir as mistificações e aparências legitimadoras, trazer à luz os dispositivos de poder que se escondem sob a ordem social.

O que é de fato interessante nesta anedota é a dupla estrutura da linguagem que aí se expõe. Ou seja, no primeiro nível, trata-se da linguagem que comunica algo; no segundo nível, trata-se da linguagem que faz referência ao código ou dispositivo no interior do qual se dá a comunicação. Quanto ao primeiro nível, não há problema algum, a comunicação acontece. O problema está no segundo nível, isto é, faltam-nos os meios (linguagem) que, indo além da comunicação (que está sempre fatalmente presa a um código ou dispositivo social que lhe prescreve uma finalidade estratégica), possa tornar visível este código ou dispositivo, apontando, dessa maneira, para além dele. Este seria, no sentido de Giorgio Agamben, o momento profanatório da linguagem:

Profanar não significa abolir e cancelar as separações, mas aprender a fazer delas um uso novo, a brincar com elas. A sociedade sem classes não é uma sociedade que aboliu e perdeu toda a memória das diferenças de classe, mas uma sociedade que soube desativar os seus dispositivos, a fim de tornar possível um novo uso, transformá-las em meios puros.<sup>14</sup>

---

<sup>12</sup> A expressão é utilizada de forma muito oportuna por SOUZA, Ricardo Timm de. *Justiça em seus termos: dignidade humana, dignidade do mundo*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010. p.3.

<sup>13</sup> ZIZEK, Slavoj. *Bienvenidos al desierto de lo real*. (Trad: Cristina Vega Solís). Madrid: Akal, 2005. p.7.

<sup>14</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*. (Trad: Selvino J. Assmann). São Paulo: Boitempo, 2007. p.75.

É exatamente este potencial de profanação contido na linguagem, este momento em que os rígidos modelos e as petrificadas instituições e convenções tornam-se objeto de um “brincar”, momento em que surgem novos usos possíveis, quando novas constelações iluminam a realidade. Neste momento é que se vê constituído o verdadeiro exercício (*Übung*) filosófico. É exatamente este exercício filosófico apoiado na potencialidade da linguagem, a escassa tinta vermelha de nossos dias, que o sistema capitalista de consumo pretende eliminar:

Certamente o poder sempre procurou assegurar o controle da comunicação social, servindo-se da linguagem como meio para difundir a própria ideologia e induzir a obediência voluntária. Hoje, porém, tal função instrumental – ainda eficaz às margens do sistema, quando se verificam situações de perigo e de exceção – deu lugar a um procedimento diferente de controle, que, ao ser separado na esfera espetacular, atinge a linguagem no seu rodar no vazio, ou seja, no seu possível potencial profanatório. Mais essencial do que a função de propaganda, que diz respeito à linguagem como um instrumento voltado para um fim, é a captura e a neutralização do meio puro por excelência, isto é, da linguagem que se emancipou dos seus fins comunicativos e assim se prepara para um novo uso.<sup>15</sup>

Neutralizar a potencialidade profanatória da linguagem e, por conseguinte, da filosofia: tal é a nova tarefa dos dispositivos de poder. Com isso, tornar a ordem social opaca, segunda natureza petrificada e, dessa forma, impenetrável ao pensamento. Permitir que se fale a partir dela ou dentro dela, mas nunca *sobre* ela. Ainda assim, vivemos um tempo que se auto-proclama messiânico. O novo evangelho do liberalismo político-econômico nos faz crer que já estamos na terra prometida. Nas palavras de Fukuyama em *O fim da História e o último Homem* - que ainda ecoam fortemente em muitos meios – “a boa nova chegou.”<sup>16</sup> Uma vez instalados na terra prometida, nenhum grande acontecimento pode ainda ter lugar. É o fim da história, se a história depender de grandes acontecimentos e mudanças estruturais. O conjunto de nomenclaturas “pós” (pós-moderno, pós-estruturalismo, etc...) nos coloca na incômoda situação de resignados gestores da agonia ou mesmo da morte dos grandes relatos. Dessa forma, a própria época se blinda a qualquer crítica radical. Quem se atrever hoje a ocupar o posto de crítico radical do sistema

<sup>15</sup> Idem, p.76.

<sup>16</sup> FUKUYAMA, F. *O fim da história e o último homem*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992. p.14.

está fadado a ser considerado um ingênuo utopista, quando não simplesmente anacrônico.

É em tal contexto que pretendemos trazer ao debate Walter Benjamin e Theodor Adorno. Estes autores, com maestria, dedicaram-se ao que depois deles Agamben viria a denominar de papel profanatório da linguagem. As constelações nas quais são expostos seus pensamentos atrevem-se, constantemente, a ignorar as rígidas fronteiras que a filosofia acadêmica sempre fez questão de fixar. Mas nossa tese não se dispõe a simplesmente reconstruir estas constelações. Ao invés disso, este estudo nasce de um mal-estar diante do modo como comumente se trata a relação destes autores. Por haver divergências em praticamente todas as questões por eles discutidas, são muitas vezes apresentados simplesmente como adversários. Acreditamos, neste sentido, poder defender ao longo deste trabalho, em um nível mais profundo de análise, que existe uma *cumplicidade* fundamental – e mesmo indispensável às respectivas obras – entre ambos no que se refere ao modo de pensar a tarefa da própria filosofia. E neste ponto se torna fundamental a compreensão da linguagem filosófica por estes autores. Benjamin denuncia, em sua obra, aquilo que denomina de concepção burguesa de linguagem, onde esta se converte em mero instrumento de comunicação, deixando de lado sua vocação inventiva de dizer as próprias coisas, de *narrar*, ainda que o constante fracasso a condene a um ritmo intermitente. Adorno, para quem “os pensamentos têm exatamente o mesmo valor que a forma lingüística em que se exteriorizam”<sup>17</sup>, faz uma denúncia constante da tentativa de abortar a dimensão filosófica da linguagem reduzindo-a a mero sistema de signos equivalentes e definidos. A crença equivocada em uma proximidade demasiada entre filosofia e ciência contribuiu muito para isso. Adorno, para isso, se apropria da crítica da definição em Kant, Hegel e Nietzsche. E, a partir disso, pensa a filosofia como *ensaio*, exatamente pelo fato de, nesta forma de

---

<sup>17</sup> WELLMER, Albrecht. *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad: la crítica de la razón después de Adorno*. (Trad: José Luis Arántegui). Madrid: Visor, 1993. p.135.

exposição filosófica, os conceitos não admitirem uma prévia definição, tornando-se mais precisos “por meio das relações que engendram entre si.”<sup>18</sup>

Walter Benjamin, em seu texto *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, exige da filosofia que seja um constante “exercício” (*Übung*). E mais, esta seria a única maneira de permanecer fiel à sua verdadeira vocação: a exposição da verdade.<sup>19</sup> No entanto, o que significa e quais as consequências de pensar a filosofia como exercício? Em primeiro lugar, isso significa abdicar de tarefas que comumente são apresentadas como sendo as únicas “dignas” do labor filosófico: a busca das essências, do originário, ou mesmo a tarefa de fundamentação última do conhecimento. Significa, em outros termos, colocar-se, de modo consciente, em um paradoxo como ponto de partida: a necessidade de dizer o que o não se deixa dizer. Para Benjamin, como veremos, significa persistir na tarefa de expor a verdade, mesmo sabendo que a verdade nunca pode ser objeto de posse total. Para Adorno, tomando uma formulação da *Dialética Negativa*, significa ir além do conceito com os meios do próprio conceito.

A atitude obstinada de manter-se enquanto exercício de interpretação, construindo figuras e constelações que possam iluminar a realidade: esta é a exigência que estes autores fazem à filosofia. Certamente, ao pensar a vocação da filosofia como sendo um exercício – arriscado exercício, pois sempre há o risco real de um total fracasso – estes autores destoam de grande parte das tendências filosóficas do século XX. O receio kantiano de precisar “freqüentemente voltar atrás e tomar um outro caminho”<sup>20</sup>, algo que sempre deixou profundamente inquietos os filósofos, pesou sobre a filosofia no sentido de uma desesperada busca por segurança, por terra firme sobre a qual se poderia erguer o imponente edifício do saber filosófico. Neste sentido, são

<sup>18</sup> ADORNO, T. W. *Der Essay als Form*. In: GS, Band 11, p.20. “Präzisiert werden sie erst durch ihr Verhältnis zueinander.”

<sup>19</sup> BENJAMIN, Walter. *Ursprung des deutschen Trauerspiels*. In: GS, I-1, p.207,208. “Will die Philosophie nicht als vermittelnde Anleitung zum Erkennen, sondern als Darstellung der Wahrheit das Gesetz ihrer Form bewahren, so ist der Übung dieser ihrer Form, nicht aber ihrer Antizipation im System, Gewicht beizulegen.”

<sup>20</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. (Trad: Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger). São Paulo: Nova Cultural, 1999. p.35.

oportunas as palavras de Ricardo Timm de Souza: “É muito provável que o grande drama da filosofia é que ela necessita ser reescrita a cada momento, e *sempre de forma nova* – ou recairá na tautologia e na tentação da paralisia: petrificar-se-á em ideologia.”<sup>21</sup>

Por que, no entanto, voltar a questionar esta, sempre tensa, relação entre os amigos/rivais? Haverá alguma divergência ou então profunda convergência que, mesmo depois de tantos anos de suas mortes, tenha permanecido inadvertida? Ou ainda, como ser fiel ao pensamento de autores tão singulares que exigiam, inclusive, certa infidelidade de seus leitores, na medida em que estavam absolutamente conscientes do condicionamento histórico da filosofia, do núcleo temporal da verdade? Neste sentido, nosso trabalho tem uma intenção precisa: nestes autores, e neste ponto reside a possibilidade de pensar sua atualidade, o que é posto em questão é, antes de mais nada, o *próprio conceito de filosofia*. Não é somente o objeto da filosofia que se modifica no momento em que a dimensão radicalmente histórica e temporal torna-se constitutiva. O que é posto em questão é a própria forma do pensar filosófico. Se o tempo e a história corroem a pretensão de totalização e transparência das respostas ensaiadas pela filosofia, nestes autores chegamos a um nível de questionamento ainda mais radical: é a própria forma do pensar filosófico que é exposta à ação corrosiva do tempo e da história. Não pode, dessa maneira, partir da definição de um método que permaneceria sempre idêntico. Este ponto de partida, profundamente anti-cartesiano, inaugura um pensamento radicalmente consciente de seus limites. Certamente, a filosofia deixa, definitivamente, de ser o kantiano “tribunal da razão”, para se tornar simplesmente intérprete. A forma deste pensar não pode mais, portanto, ser o sistema, no sentido tradicional da palavra. Benjamin propõe o tratado e, posteriormente, ensaia uma escrita alegórica. Adorno pensa a filosofia enquanto ensaio.

---

<sup>21</sup> SOUZA, Ricardo Timm de. *Ainda Além do Medo: Filosofia e Antropologia do Preconceito*. Porto Alegre: Dacasa, 2002. p.13.

Nossa tese pretende explorar esta compreensão comum da filosofia enquanto exercício. Pretendemos demonstrar que o núcleo deste projeto, ao qual Adorno permanecerá fiel durante toda sua obra, encontra-se já em Walter Benjamin, o qual, por sua vez, traduz à contemporaneidade, de forma lapidar, esforços contra-hegemônicos do pensar. Desse modo, o objetivo deste estudo é, a partir da idéia de filosofia enquanto exercício, fazer uma reavaliação da relação destes dois pensadores. Nossa hipótese é de que o nível fundamental onde se dá a verdadeira “influência” da obra benjaminiana no pensamento de Adorno não está na transferência de pensamentos e temas de um para outro. Se permanecêssemos neste nível superficial de análise não conseguiríamos captar a força de sua obras. E esta força se manifesta, em primeiro lugar, na compreensão do que é propriamente a filosofia. Uma vez mantida a saudável distância e diferença no modo de exposição das questões e dos temas, percebemos que é no nível da crítica radical da filosofia moderna enquanto “discurso do método” e na afirmação da filosofia enquanto permanente exercício e ensaio (*Übung*) de exposição (*Darstellung*), que podemos localizar o verdadeiro núcleo filosófico de ambos autores. Ambos são autores modernos, porém, conscientes das dificuldades que o “paradigma da consciência” traz para a filosofia. Em outros termos, por estarem no *limite* da modernidade, a percebem em seus reais constitutivos como ninguém. Formulam, dessa forma, cada um a seu modo, por um lado, uma crítica imanente à modernidade e, por outro, uma crítica desde os elementos que a modernidade reprime (a tradição dos oprimidos no caso de Benjamin e o não-dêntico em Adorno). É este nível da questão que pretendemos desenvolver e desdobrar em nossa tese.

Assim, não pretendemos, em nosso trabalho, fazer uma re-apresentação biográfica e nem sequer uma apresentação detalhada da totalidade da bibliografia produzidas por estes dois expoentes do pensamento alemão e judeu do século XX. Já sabemos, através de inúmeros e competentes estudos, que as convergências e divergências se multiplicam ao longo de suas obras. Devemos, portanto, delimitar bem o problema para que não se dissolva nos labirintos dos textos. Neste sentido, plenamente conscientes das divergências que se estabelecem no que se refere ao estilo da escrita, à posição do marxismo em suas obras, à posição do proletariado, bem como a complexa

questão da aura ou mesmo a posição e a compreensão da dialética, localizamos um núcleo filosófico, uma atitude filosófica, um (*proto*)conceito de filosofia, do qual ambos autores se alimentam. Na contramão dos projetos modernos da filosofia, com os quais estes autores dialogam, não pretendem partir de uma estrutura categorial definida e de um método seguro. Benjamin diria “método é desvio.” Ao estabelecer a tarefa da filosofia como sendo o exercício permanente de sua própria forma de exposição, pretendem situá-la na tensa fronteira entre o pensar e pensado, entre o dizer e o dito: solo fértil onde pode nascer o novo. Dessa forma, cada exercício de interpretação e exposição afeta não somente o pensado, mas também a própria forma do pensar, a própria filosofia.

Tal estudo encontra justificativa, sobretudo, no movimento que tenta corrigir a recepção extremamente unilateral e equívoca que principalmente a obra de Adorno – mas também a de Benjamin – teve no Brasil. As primeiras pesquisas e leituras sobre a chamada “Escola de Frankfurt”, que introduziram para o público brasileiro idéias de Adorno e de Benjamin, foram nada menos que desastrosas.<sup>22</sup> A primeira obra sobre a Teoria Crítica publicada no Brasil é “*Arte e Sociedade em Marcuse, Adorno e Benjamin: ensaio crítico sobre a Escola neohegeliana de Frankfurt*” de José Guilherme Merquior.<sup>23</sup> A obra é publicada em 1969. Os conturbados anos anteriores à data desta publicação foram, com certeza, decisivos para os rumos desta pesquisa. No auge da mobilização política por parte do movimento estudantil, Adorno era visto como traidor, como aquele que se esquivava, covardemente, de tomar posição política. E, freqüentemente, essa recusa de alimentar, por parte de Adorno, o ativismo político, era vista como resultado de seu inflexível pessimismo. Neste contexto, Marcuse e Benjamin tomam o posto de líderes intelectuais destes movimentos. A obra em questão segue, fundamentalmente, esta que é a tendência comum na Alemanha do final dos anos sessenta, qual seja, a de quase “cultuar” a obra de Walter Benjamin e, ao mesmo tempo, criticar duramente a obra de Adorno.

---

<sup>22</sup> Há, sobre isso, um excelente estudo da recepção de Adorno no Brasil: DUARTE, Rodrigo. Zur Rezeption Kritischer Theorie In Brasilien: Der Fall Merquior. In: *Zeitschrift für Kritische Theorie*, Lüneburg- Alemanha, v. 5, p. 117-126, 1997.

<sup>23</sup> MERQUIOR, José Guilherme. *Arte e sociedade em Marcuse, Adorno e Benjamin: ensaio crítico sobre a escola neohegeliana de Frankfurt*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1969.

Merquior, em uma nota programática de seu estudo, revela: “Em certas diferenças entre a sua obra (Walter Benjamin) e a de Adorno, acreditamos encontrar vários elementos (*a um só tempo* estéticos e filosóficos) para uma ‘correção’ dos desvios idealistas do autor da *Filosofia da Música Moderna*.”<sup>24</sup> E Merquior tem uma teoria bastante “peculiar” sobre os motivos desta suposta recaída de Adorno no idealismo: “A amargura de não contemplar nenhuma perspectiva de redenção da sociedade recai sôbre a arte na forma de uma injustiça generalizadora. É o desespero de Adorno que o induz ao idealismo.”<sup>25</sup> Estas passagens parecem-nos suficientes para caracterizar, minimamente, o tom deste estudo. Tentando se afastar o mais que pode do chamado “pessimismo” de Adorno – idéia fixa que perpassa o texto como uma espécie de princípio – a leitura se torna, em muitos casos, dos quais citamos acima um exemplo, bastante superficial.

Nos anos setenta surge o texto de Flávio Kothe: *Adorno e Benjamin: Confrontos*.<sup>26</sup> Por ser resultado de uma tese apresentada ao departamento de Letras da USP, a questão central posta entre as convergências e divergências é o problema da “aura”. O texto faz uma leitura bastante superficial das obras propriamente filosóficas de Adorno, fato reconhecido pelo próprio autor: “Os escritos de Adorno sobre Sociologia, música e mesmo filosofia, por exemplo, foram muito sacrificados.”<sup>27</sup> E, uma vez mais, a perspectiva do trabalho revela-se profundamente unilateral: “evidencia-se à primeira vista a simpatia maior pelas posições de Benjamin.”<sup>28</sup>

O terceiro e paradigmático caso desta recepção equivocada é o trabalho de Sérgio Paulo Rouanet. Sendo, por um lado, profundo conhecedor da obra de Benjamin, revela-se, por outro, crítico implacável e, na maioria das vezes irrefletido, da obra de Adorno. Muito influenciado pelas idéias de Habermas, sintetiza estas críticas da seguinte maneira:

---

<sup>24</sup> Idem, p.96.

<sup>25</sup> Idem, p.94.

<sup>26</sup> KOTHE, Flávio René. *Benjamin & Adorno: Confrontos*. São Paulo: Editora Ática, 1978.

<sup>27</sup> Idem, p.214.

<sup>28</sup> Idem, p.215.

Penso que ele (o conceito de razão) repousa, para Adorno, em três aporias: a de uma razão que continua exercendo sua atividade, depois de ter perdido todo o direito à existência; a de uma razão que critica a razão, e com isso compromete seus fundamentos; a de uma razão que quer ultrapassar o conceito, mas para isso não pode abrir mão do conceito.<sup>29</sup>

O grande problema desta leitura é o de que a crítica não incita um aprofundamento na leitura. Adorno está perfeitamente consciente desses problemas e sua obra é uma tentativa de pensar a partir deles, como o provam diversas de suas obras, especialmente as dedicadas precipuamente à crítica cultural. O juízo sumário de inconsistência teórica – que nesse caso alimenta-se na tese habermasiana de uma auto-contradição performativa – gera um bloqueio, na medida em que o adversário do debate tem de calar-se antes mesmo de dizer algo.

Estes casos de leituras equivocadas continuam exercendo influência em certos meios. Esta influência, no entanto, perde cada vez mais intensidade a partir do trabalho de uma nova geração de pesquisadores que se esforçam por sanar alguns mal-entendidos propagados por esta primeira fase da recepção.<sup>30</sup>

Nesse sentido, nosso estudo pretende contribuir no processo, antiquíssimo mas sempre novo e necessário, de resgate da potencialidade crítica do pensamento, atitude que os autores em questão sempre exigiram da filosofia. Certamente, os problemas predominantes que a filosofia hoje enfrenta não são mais nem sequer o positivismo ou o idealismo, visto que proliferam, em nossos dias, novos modelos irracionistas que escondem seu conformismo sob o véu de uma celebração indiferenciada dos múltiplos jogos de linguagem e das múltiplas culturas. Mesmo assim, as suas idéias não perdem força. Por ser um pensamento de nenhum modo apologético, torna-se extremamente atual para enfrentar a opacidade sob a qual a realidade se esconde. Se o projeto

---

<sup>29</sup> ROUANET, Sergio Paulo. *As Razões do Iluminismo*. São Paulo: Cia. das Letras, 1987. p.331.

<sup>30</sup> Poderíamos citar alguns exemplos de pesquisadores que têm auxiliado enormemente a rever e rediscutir a importância da obra destes autores no Brasil: Márcio Seligmann-Silva, Rodrigo Duarte, Ricardo Timm de Souza, entre outros.

iluminista pretendia levar o homem à sua maioria, o processo parece hoje sofrer uma radical inversão: acompanhamos uma crescente infantilização em nossa sociedade, no exemplo dos *Kidults*.<sup>31</sup> Cada vez mais as pessoas precisam ou mesmo se propõem a ser guiadas. Nesse contexto, a anestesia do pensamento revela, cada vez mais, seus efeitos. Ainda assim, mesmo que o diagnóstico de uma “derrota do pensamento”<sup>32</sup> pareça indiscutível, a esperança em um mundo humano, um mundo totalmente outro, torna-se não mera alternativa, mas imperativo. Na feliz expressão de Marcuse: “Quando a verdade não é realizável dentro de uma ordem social existente, ela simplesmente assume para esta o caráter de utopia. (...) Tal transcendência não depõe contra, mas a favor da verdade.”<sup>33</sup>

---

<sup>31</sup> Ver: BARBER, Benjamin. *Consumido – Como O Mercado Corrompe Crianças, Infantiliza Adultos e Engole Cidadãos*. (Trad: Bruno Casotti). Rio de Janeiro: Record, 2009.

<sup>32</sup> FINKIELKRAUT, Alain. *A derrota do pensamento*. (Trad: Mônica Campos de Almeida). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

<sup>33</sup> MARCUSE, Herbert. Apud: BENHABIB, Seyla. A Crítica da Razão Instrumental. In: ZIZEK, Slavoj. (Org.) *Um mapa da ideologia*. (Trad: Vera Ribeiro). Rio de Janeiro: Contraponto, 1996. p.71.

## II - Walter Benjamin

A imortalidade só é prometida àqueles escritores capazes de oferecer às sucessivas gerações alimentos renovados; pois cada geração traz uma fome diferente.  
**André Gide.**<sup>34</sup>

Nossa intenção nesta apresentação da filosofia de Benjamin é a de tornar visível o próprio exercício do filosofar enquanto sua marca inconfundível. Um pensamento em exercício, não previamente formatado, que no seu próprio caminhar vai experimentando novas formas e possibilidades. Michael Löwy caracterizou seu pensamento, em certa ocasião, como “distante de todas as correntes”.<sup>35</sup> Grande parte dessa singularidade se deve à exigência que Benjamin fazia à própria filosofia: ser exercício de sua própria forma. A filosofia não deve, neste sentido, ser discurso do método. Pois não há um método universal que possa ser adequado à filosofia. As próprias coisas em sua constituição, textura e estrutura exigem um permanente exercício de aproximação, inclusive um constante repensar do método deste aproximar-se.

---

<sup>34</sup> Apud: BENJAMIN, Walter. *Das Passagen-Werk*. In: GS, V-1, (J 43,7), p.388. “La durée n'est promise qu'à ceux des écrivains capables d'offrir aux successives générations des nourritures renouvelées; car chaque génération apporte une faim différente.” Todas as obras de Benjamin serão citadas conforme a edição: BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften*. Sieben Bände in 14 Teilbänden. (Unter Mitwirkung von Theodor W. Adorno und G.Scholem; herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1972-1989. Para as traduções no corpo do texto nos utilizamos, como apoio, de traduções já realizadas que estão indicadas nas referências bibliográficas. No entanto, como vimos a necessidade de fazer muitas alterações em relação às traduções já publicadas, citamos em nota o texto original.

<sup>35</sup> LÖWY, Michael. *Redenção e Utopia: O judaísmo Libertário na Europa Central (Um estudo de afinidade eletiva)*. (Trad: Paulo Neves). São Paulo: Cia. das Letras, 1989. p.85.

A esse pensador singular, inclassificável, queremos dedicar este primeiro momento de nossa tese. Estamos, portanto, convictos de que, antes de atentar para as respostas aos problemas de sua época, quem começa a se ocupar de Benjamin deve levar em consideração o caráter singular de sua atitude filosófica.

Há uma imagem alegórica, na primeira tese “*Sobre o conceito de História*” que lança luz não só sobre o caráter hermético destas teses, mas sobre toda a obra de Walter Benjamin:

Como se sabe, deve ter havido um autômato, construído de tal maneira que, a cada jogada de um enxadrista, ele respondia com uma contrajogada que lhe assegurava a vitória da partida. Diante do tabuleiro, que repousava sobre uma ampla mesa, sentava-se um boneco em trajes turcos, com um narguilé à boca. Um sistema de espelhos despertava a ilusão de que essa mesa de todos os lados era transparente. Na verdade, um anão corcunda, mestre no jogo de xadrez, estava sentado dentro dela e conduzia, por fios a mão do boneco. Pode-se imaginar na filosofia uma contrapartida dessa aparelhagem. O boneco chamado “materialismo histórico” deve ganhar sempre. Ele pode medir-se, sem mais, com qualquer adversário, desde que tome a seu serviço a teologia, que, hoje, sabidamente, é pequena e feia e que, de toda maneira, não deve se deixar ver.<sup>36</sup>

Por que escolher, inicialmente, tal imagem para caracterizar a filosofia de Benjamin? Sabe-se, por exemplo, que o marxismo a que se refere neste trecho será um elemento tardio de seu pensamento. Como, dessa forma, pode-se justificar a escolha desta imagem? A resposta está contida em sua estrutura. Contrapõem-se, nesta tese, dois grandes conceitos: materialismo histórico e teologia. Quem realmente joga, mas não aparece, é a teologia (que, aliás, nem deve aparecer por ser pequena e feia) e quem vence “aparentemente” é somente o materialismo histórico. Por ser a teologia pequena e feia e por não

---

<sup>36</sup> BENJAMIN, Walter. *Über den Begriff der Geschichte*. In: GS, I-2, p.693. “Bekanntlich soll es einen Automaten gegeben haben, der so konstruiert gewesen sei, daß er jeden Zug eines Schachspielers mit einem Gegenzuge erwidert habe, der ihm den Gewinn der Partie sicherte. Eine Puppe in türkischer Tracht, eine Wasserpfeife im Munde, saß vor dem Brett, das auf einem geräumigen Tisch aufruhete. Durch ein System von Spiegeln wurde die Illusion erweckt, dieser Tisch sei von allen Seiten durchsichtig. In Wahrheit saß ein buckliger Zwerg darin, der ein Meister im Schachspiel war und die Hand der Puppe an Schnüren lenkte. Zu dieser Apparatur kann man sich ein Gegenstück in der Philosophie vorstellen. Gewinnen soll immer die Puppe, die man ‘historischen Materialismus’ nennt. Sie kann es ohne weiteres mit jedem aufnehmen, wenn sie die Theologie in ihren Dienst nimmt, die heute bekanntlich klein und häßlich ist und sich ohnehin nicht darf blicken lassen.”

poder aparecer, não há em Benjamin uma utilização imediatamente positiva do conteúdo teológico. No entanto, qualquer impulso crítico do pensamento deve estar motivado por este princípio teológico que no trabalho das *Passagens* é assim enunciado: a indestrutibilidade da vida suprema em todas as coisas.<sup>37</sup> Sem esse elemento messiânico nenhuma revolução pode acontecer. Isso coloca Benjamin em imediata oposição não só com a ortodoxia marxista, mas também com a social-democracia de seu tempo e sua crença no progresso automático, onde o capitalismo morreria de “morte natural”. Fazer do elemento teológico-messiânico o centro de sua idéia de revolução significa compreender que por trás do autômato (a concepção vulgar do materialismo) há outro elemento que a qualquer momento pode decidir o jogo: “cada segundo é a porta estreita por onde pode entrar o messias.”<sup>38</sup> A revolução só pode acontecer, portanto, se aproveitar o tempo propício, o *kairós*, para interromper o curso da história.<sup>39</sup>

Desse modo, o que se coloca como central para Benjamin, durante toda sua obra, é o extremamente complexo conceito de *Revelação*. Isso tornará necessária uma apresentação, ao menos abreviada, do pensamento de Franz Rosenzweig, onde se articulam de forma magistral os conceitos de Revelação e Redenção, tornando-se a fonte principal de nosso autor. Antes disso, porém, percebemos que a imagem acima aponta para o conceito de Revelação. No contexto da sociedade burguesa este elemento, estruturalmente presente na dimensão política, na historiografia e na linguagem em geral, é escamoteado. Este elemento, no entanto, continua agindo subterraneamente, alimenta o pensamento, mesmo sem se mostrar.

---

<sup>37</sup> BENJAMIN, Walter. *Das Passagen-Werk*. In: GS, V-1, (N 1a, 4), p.573. “die Unzerstörbarkeit des höchsten Lebens in allen Dingen.”

<sup>38</sup> BENJAMIN, Walter. *Über den Begriff der Geschichte*. In: GS, I-2, p.704. “Denn in ihr war jede Sekunde die kleine Pforte, durch die der Messias treten konnte.”

<sup>39</sup> Ver: LÖWY, Michael. *Redenção e Utopia: O judaísmo Libertário na Europa Central (Um estudo de afinidade eletiva)*. (Trad: Paulo Neves). São Paulo: Cia. das Letras, 1989. p.101. Segundo ele, esta imagem aponta para o “espírito messiânico sem o qual a revolução não pode triunfar nem o materialismo histórico ‘ganhar a partida’ – em oposição às concepções materialistas vulgares (‘mecanicistas’) da social-democracia e do comunismo stalinista, que concebem o desenvolvimento das forças produtivas, o progresso econômico, como conduzindo ‘automaticamente’ à crise final do capitalismo e à vitória do proletariado.”

Na esfera da linguagem, como tentaremos mostrar na releitura que propomos de seu ensaio “*Sobre a linguagem em Geral e sobre a linguagem Humana*” de 1916, este elemento se manifesta na própria estrutura da palavra. Quando tentamos dizer as coisas, há, neste mesmo ato, uma esperança de dizê-las plenamente. Portanto, o que Benjamin chama de “língua adâmica” não deve ser compreendido como algo que tenha tido lugar num passado remoto; antes disso, localiza, através da revelação da palavra criadora de Deus, uma estrutura que permanentemente tensiona a linguagem em todas as suas expressões. No entanto, ocorre no contexto da concepção burguesa de linguagem, uma completa negligência desta estrutura fundante. Reduz-se, dessa forma, a linguagem a mero instrumento de comunicação de signos impostos aleatoriamente às coisas por alguma convenção. Esta é a primeira forma de escamotear este elemento teológico que continua operando, mas que, porém, numa sociedade secularizada, não pode se mostrar (e é, inclusive, propositalmente encoberto).

Na historiografia essa dimensão age de forma semelhante. Há uma formulação de Leopold von Ranke que é interessante neste sentido: “Penso que a divindade – se me é permitido usar essa observação – sobrevê toda a humanidade histórica em seu conjunto, considerando-a, toda ela, valiosa por igual, já que antes dela não há tempo algum.”<sup>40</sup> E Gadamer faz a seguinte leitura desta frase: “A idéia da compreensão infinita (*intellectus infinitus*), para a qual tudo é simultâneo (*omnia simul*), aparece aqui transformada em imagem original da justiça histórica”.<sup>41</sup> Gadamer percebe, portanto, exatamente o ponto ao qual queremos nos referir. A historiografia, ao colocar para si a tarefa de narrar o que ocorreu, refere-se, em sua estrutura interna, à narração plena, onde nada se perca, tal como no caso do cronista benjaminiano. Mais uma vez esta imagem original da justiça histórica é soterrada na sociedade burguesa onde a historiografia dispensa referência a este ideal e adere tranquilamente a uma descrição da história do ponto de vista dos vencedores. Esta imagem revelada de uma justiça histórica, de um passado redimido, pode, portanto, a

---

<sup>40</sup> Apud: GADAMER, H-G. *Verdade e Método I: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. (Trad: Flávio Paulo Meurer). 9 ed. São Paulo: Vozes, 2008. p.286.

<sup>41</sup> *Idem*, p.286.

partir daquilo que se perdeu, daquilo que foi soterrado, inscrever a ação política no seio da história. A imagem de um passado redimido, “totalmente citável”, converte-se em imagem do político, da humanidade redimida e revela, também, o elemento messiânico da justiça histórica como elemento político.

Com isso, pretendemos, já no início deste estudo, nos opor a todas as tentativas de ler a obra de Benjamin de forma departamentalizada. Tal leitura, que ocupa muitos críticos, não nos parece se sustentar. Também não se sustenta uma leitura de sua obra que a considerasse uma simples evolução linear. Propomos aqui outra imagem que parece-nos ser mais justa: a obra de Benjamin pode ser caracterizada como um círculo concêntrico que se desdobra, a partir de um ponto central, que localizamos no conceito de Revelação, trazendo a tona cada vez novos elementos, dispendo-os e tencionando-os de variadas formas.

No entanto, como já apontamos acima, o fato de o conceito de Revelação ser central em sua obra, não a torna uma descrição de conteúdos teológicos. Muito pelo contrário, esta referência se faz, neste contexto, de modo negativo e impulsiona constantemente o pensamento. A linguagem verdadeira (linguagem adâmica) ou a imagem da justiça histórica (passado redimido) não são momentos deixados para trás em um passado longínquo que deveria ser restaurado. São, ao contrário disso, estruturas internas presentes no próprio pensamento e que o impulsionam ao constante exercício: seja o exercício expressivo da linguagem, seja o exercício conceitual do conhecimento filosófico, seja o exercício de narrar outra história ou narrá-la “*gegen den Strich*” (a contrapelo).<sup>42</sup>

Nossa apresentação de Walter Benjamin, em consonância com o objetivo geral deste estudo, terá como foco principal a definição da filosofia enquanto exercício. E faremos isso a partir de quatro textos ou momentos distintos. Primeiramente, faremos um estudo do seu ensaio de 1916 “*Sobre a Linguagem em Geral e a Linguagem Humana*”, mostrando a sua concepção de linguagem,

---

<sup>42</sup> BENJAMIN, Walter. *Über den Begriff der Geschichte*. In: GS, I-2, p.697.

que terá papel fundamental na obra posterior de Benjamin (a); em seguida, faremos um estudo sobre a filosofia e a função do conceito na obra “*Origem do Drama Barroco Alemão*” (b); posteriormente, propomo-nos uma análise do exercício da própria forma filosófica a partir do *Trabalho das Passagens* (c); por fim, faremos uma análise do, não obstante conciso, denso e abrangente texto das teses “*Sobre o Conceito de História*”, momento em que o pensamento de Benjamin atinge seu ápice de complexidade, isto é, não pode mais ser explicado apenas com referência ao messianismo judaico ou apenas na sua relação com o marxismo. É o momento propriamente original e singular de Benjamin: momento em que no curso linear da história irrompe a imagem messiânica/revolucionária da justiça histórica. E só neste momento que compreendemos plenamente onde se alimentou (durante toda a sua obra) a dimensão crítica do pensamento e não pode, por isso, ser um pensamento que compactue com a injustiça, com o estado de exceção que se tornou regra (d); Este percurso que nos propomos parece-nos suficiente para caracterizar esta compreensão da filosofia enquanto exercício, pois o pensamento, por mais que seja sistematicamente derrotado, não pode se converter em legitimação dessa derrota.

Antes, porém, de iniciar propriamente a apresentação de Walter Benjamin, parece-nos absolutamente imprescindível fazer referência, ainda que breve, ao filósofo de Kassel: Franz Rosenzweig. Muito admirado e lido por Benjamin, torna-se de uma importância ímpar para o desenvolvimento de sua obra. A centralidade dos conceitos de Revelação e de Redenção, marca inconfundível da influência de Rosenzweig, torna a compreensão dos textos benjaminianos sofrível, senão impossível, sem uma adequada compreensão destes conceitos em *Der Stern der Erlösung*.

## 2.1 – Fontes do novo pensamento: Franz Rosenzweig

Nur allein der Mensch  
vermag das Unmögliche: Er unterscheidet,  
Wählet und richtet;  
Er kann dem Augenblick  
Dauer verleihen.  
Johann Wolfgang von GOETHE.<sup>43</sup>

É conhecida, mas ainda pouco discutida no Brasil, a importância do pensamento de Franz Rosenzweig (1886-1929) na formação da filosofia de Walter Benjamin.<sup>44</sup> Algumas idéias do autor de Kassel são literalmente transpostas ao texto benjaminiano por este mesmo. Não obstante, não pretendemos, em nosso trabalho, proceder a uma exposição exaustiva da filosofia de Rosenzweig. É necessário, porém, apresentar sinteticamente alguns conceitos estruturantes de seu pensamento, para que não compactuemos com a injustiça, tantas vezes cometida, de apresentar Walter Benjamin, sem fazer justiça ao autor a partir do qual grande parte de seus conceitos nasceram ou encontraram solo fértil para poder nascer.

A obra de Rosenzweig é marcada por um profundo sentimento de esperança. Nascida exatamente no limiar do século XX, surge de uma tensão fundamental entre o sentimento de não ter mais coragem de escrever a história alemã<sup>45</sup> e a necessidade de ainda, apesar de tudo, dizer algo, alimentada pela crença de que a morte não terá a última palavra. Franz Rosenzweig foi soldado

<sup>43</sup> Apud: CASPER, Bernhard. *Transzendente Phänomenalität und ereignetes Ereignis*. In: ROSENZWEIG, Franz. *Der Stern der Erlösung*. (Herausgegeben von Albert Raffelt). Freiburg im Breisgau: Universitätsbibliothek, 2002. p.X.

<sup>44</sup> Estamos acompanhando o processo inicial de assimilação das idéias de Rosenzweig no Brasil. Isto se deve, em grande parte, ao esforço de Ricardo Timm de Souza, autor da primeira obra especificamente dedicada ao filósofo de Kassel no Brasil: *Existência em Decisão: uma introdução ao pensamento de Franz Rosenzweig*. São Paulo: Perspectiva, 1999. Segue-se, como parte deste esforço, a tradução de sua tese de doutoramento: *Hegel e o Estado*. (Trad: Ricardo Timm de Souza). São Paulo: Perspectiva, 2008. Sobre a influência de Franz Rosenzweig na filosofia de Walter Benjamin, ponto que tentaremos explicitar ao longo da apresentação da filosofia deste segundo, encontramos especial apoio em duas obras de Stéphane Mosès: *System und Offenbarung: die Philosophie Franz Rosenzweigs*. München: Wilhelm Fink, 1985; e *El Ángel de la Historia: Rosenzweig, Benjamin, Scholem*. (Trad: Alicia Martorell). Madrid: Cátedra, 1997.

<sup>45</sup> ROSENZWEIG, Franz. *Hegel e o Estado*. (Trad: Ricardo Timm de Souza). São Paulo: Perspectiva, 2008. p.57.

na primeira grande guerra e, contrariamente a muitos “que voltavam silenciosos dos campos de batalha”<sup>46</sup> sobrevivia, ainda, no autor de Kassel, uma centelha de esperança. Sua obra *Der Stern der Erlösung* nos dá prova suficiente disso. Inclusive sua decisão de permanecer judeu, denunciando a incoerência do processo de assimilação, não é, neste sentido, algo marginal. Torna-se central na medida em que ainda vislumbra a possibilidade de uma cultura humana onde as diferenças poderiam coexistir.

### 2.1.1 - Uma geração de transição

Eu cheguei, após longa e, segundo julgo, radical  
reflexão, à conclusão de que reverterei minha decisão. Ela não me  
parece mais necessária e, em meu caso, nem mesmo possível.  
Eu permaneço, portanto, judeu.  
**Franz Rosenzweig.**<sup>47</sup>

Stéphane Mosès descreve a geração de Franz Rosenzweig, bem como Kafka e Freud, como uma “geração de transição”. Filhos de famílias assimiladas que preservavam, no entanto, “vestígios dispersos de uma tradição que se havia tornado incompreensível.”<sup>48</sup> A *Carta ao Pai* de Kafka, poderia neste sentido ser adotada como modelo de crítica a esta situação:

Mesma denúncia de incoerência de um meio familiar que aspira fundir-se com a sociedade dominante. (...) Mesma crítica de um conformismo pequeno-burguês, ávido por copiar as normas do meio circundante, mesma condenação de um estilo de vida ‘híbrido’, bloqueado a meio caminho entre uma fidelidade puramente formal ao passado e a utopia de uma absorção perfeita no mundo exterior.<sup>49</sup>

---

<sup>46</sup> BENJAMIN, Walter. *Erfahrung und Armut*. GS, II-1, p.214. “die Leute kamen verstummt aus dem Felde”. Para isso, ver também: REMARQUE, Erich Maria. *Nada de novo no Front*. (Trad: Helen Rumjanek). Porto Alegre: L&PM, 2006. Na nota de abetura do livro consta: “Este livro não pretende ser um libelo nem uma confissão, e menos ainda uma aventura, pois a morte não é uma aventura para aqueles que se deram face a face com ela. Apenas procura mostrar o que foi uma geração de homens que, mesmo tendo escapado às granadas, foram destruídos pela guerra.”

<sup>47</sup> Apud: SCHMIED-KOWARZIK, Wolfdietrich. *Práxis e Responsabilidade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. p.73.

<sup>48</sup> MOSÈS, Stéphane. *El Ángel de la Historia: Rosenzweig, Benjamin, Scholem*. (Trad: Alicia Martorell). Madrid: Cátedra, 1997. p.29.

<sup>49</sup> Idem, p.29,30.

No caso de Franz Rosenzweig essa crítica à hipocrisia de uma “fidelidade puramente formal ao passado”, que esconde um desejo de uma absorção completa na cultura alemã, torna-se fonte de uma de suas idéias fundamentais. O desejo de não-assimilação, testemunhado em sua própria vida com o fato de não converter-se ao cristianismo, pretende ser a demonstração de que é possível a convivência dos diferentes. Neste sentido Mòses<sup>50</sup> aponta muito bem a importância da troca de cartas entre Rosenzweig e Eugen Rosenstock, judeu convertido ao protestantismo. A postura pessoal de não converter-se, testemunha, nesse sentido, a possibilidade – ou mesmo necessidade – da convivência. É um pensamento, portanto, que se situa no limiar da catástrofe, onde, não obstante, ainda pode sobreviver a esperança. Acreditamos ser muito acertada, neste sentido, a leitura de Ricardo Timm de Souza:

O conjunto da obra de Rosenzweig é composto de uma urgência esperançosa, pensamento de limites, mas ainda dentro dos limites, ainda aferrado à esperança final do encontro e do bom-senso que podem ter lugar quando os tempos ainda não acabaram.<sup>51</sup>

Com Franz Rosenzweig acompanhamos, de maneira precisa, a passagem do século XIX ao século XX. Seu estudo de doutoramento, *Hegel e o Estado*, manifesta de maneira clara esta passagem. Apresentada em 1912 – no momento em que o “breve século XX”<sup>52</sup> ainda não nascera – expressa a esperança de alguém que ainda não viu o desabar deste mundo e de sua organização. Consciente, de algum modo, de suas próprias palavras, escritas posteriormente, de que “quando a construção de um mundo desaba, são soterrados sob as ruínas também as idéias que o conceberam e os sonhos que o penetraram”<sup>53</sup>, escreve um prefácio em 1920, data da publicação do texto, em que aponta para o abismo que se interpõe entre o momento de sua escrita e o de sua publicação. O autor o expressa da seguinte forma:

---

<sup>50</sup> Idem, p.19ss.

<sup>51</sup> SOUZA, Ricardo Timm de. *Existência em Decisão: uma introdução ao pensamento de Franz Rosenzweig*. São Paulo: Perspectiva, 1999. p.41.

<sup>52</sup> Ver: HOBBSAWM, Eric. *A era dos Extremos: o breve século XX (1914-1991)*. (Trad: Marcos Santarrita). São Paulo: Cia. das Letras, 1995.

<sup>53</sup> ROSENZWEIG, FRANZ. *Hegel e o Estado*. (Trad: Ricardo Timm de Souza). São Paulo: Perspectiva, 2008. p.596,597.

Hoje eu não teria empreendido a sua escrita. Eu não sei de onde se pode tirar, hoje, a coragem para escrever a história alemã. À época em que o livro foi concebido, havia esperança de que a sufocante estreiteza interna e externa do Estado de Bismarck se abria no sentido de um Império capaz de respirar livres ares mundiais. Este livro deveria, na medida em que um livro é capaz disso, preparar, dentro de suas possibilidades, para tal. A dura e limitada idéia de Hegel sobre o Estado, que mais e mais se tornou dominante ao longo do século que se despede, engendrou o ato histórico de 18 de janeiro de 1871 ‘como um raio desde as nuvens’. Essa idéia deveria, em seu devir através da vida de seu pensador, desagregar-se sob os olhos do leitor, para permitir a percepção de um futuro alemão mais vasto tanto interna quanto externamente. Algo diferente aconteceu. Um campo de ruínas indica o lugar onde outrora havia o Império.<sup>54</sup>

Sua aguda consciência histórica, no entanto, apesar de todos os perigos, ainda não era capaz de prever a monstruosidade que teria lugar a partir de 1933. Isto permite que publique, em 1921, seu *magnum opus*: *Der Stern der Erlösung*. É, de fato, obra de uma “lucidez pré-Auschwitz”<sup>55</sup> e, desse modo, uma obra ainda esperançosa. Tomando como ponto de partida a situação de urgência e gravidade histórica, repensa, do ponto de vista sistemático, o próprio conceito de filosofia. Trata-se “de uma filosofia que quer, não somente produzir uma mera ‘revolução copernicana’ do pensamento, depois do qual, quem a tivesse realizado, veria de modo diferente as coisas em retrospectiva, no entanto, somente as mesmas coisas que via antes, mas sim uma revolução total do pensamento.”<sup>56</sup>

“Pela morte, pelo medo da morte inicia o conhecimento do Todo.”<sup>57</sup> Dessa forma inicia-se *A Estrela da Redenção*. A angústia ante a morte, essa angústia terrena ante o que é absolutamente desconhecido, gera a necessidade de filosofia, a necessidade de tornar o todo compreensível. Conhecer o todo significa extirpar o medo, instalar-se no seio do *logos*, do inteligível. Esse

---

<sup>54</sup> Idem, p.57.

<sup>55</sup> SOUZA, Ricardo Timm de. *Existência em Decisão: uma introdução ao pensamento de Franz Rosenzweig*. São Paulo: Perspectiva, 1999. p.42.

<sup>56</sup> ROSENZWEIG, Franz. *El nuevo pensamiento*. (Trad: Isidoro Reguera). Madrid: Visor, 1989. p.45.

<sup>57</sup> ROSENZWEIG, Franz. *Der Stern der Erlösung*. (Herausgegeben von Albert Raffelt). Freiburg im Breisgau: Universitätsbibliothek, 2002. p. 3 “VOM TODE, von der Furcht des Todes, hebt alles Erkennen des All an.” Obs: Para a tradução, no corpo do texto, nos utilizamos, também, da edição espanhola: ROSENZWEIG, Franz. *La Estrella de la Redención*. (Trad: Miguel García-Baró). Salamanca: Ed. Sígueme, 1997.

“grande medo ao diferente”<sup>58</sup> é o motor desta vontade de *sistema*, onde nenhum reduto permanece desconhecido. Onde a totalidade absolutamente transparente se auto-afirma. “A própria imagem antiga do mundo não havia sido de nenhuma maneira mágica, mas sim completamente auto-compreensível; porque naquele mundo, e só nele, se estava como em um lar e se sentia uno, pois, por inteiro em sua intimidade.”<sup>59</sup> Contra essa filosofia idealista que pretende compensar a finitude humana engendrando uma totalidade transparente, no seio da qual o homem se sentiria em plena *intimidade* com o mundo, tal como na cosmologia antiga, Rosenzweig pensa a finitude radical do humano. Esta finitude se dá enquanto ser de relações, enquanto ser que atua, e nesse atuar reside a própria possibilidade de se constituir como humano. É a partir desse *novo pensamento* que se pode localizar uma nova consciência filosófica. Alguns elementos propostos por essa nova filosofia pretendemos aqui analisar.

### 2.1.2 - Pluralidade na Origem

Nós destroçamos o Todo, cada parte é, agora, um  
 Todo para si mesmo.  
**Franz Rosenzweig.**<sup>60</sup>

Franz Rosenzweig adota um procedimento ironicamente próximo ao hegeliano. Assim como Hegel parte em sua filosofia do princípio estruturante do pensamento moderno, a liberdade da subjetividade, e acompanha o processo de sua efetivação, também Rosenzweig não toma o seu ponto de partida do acaso. Porém, diferentemente de Hegel, que ordena sua filosofia a partir de um princípio, Rosenzweig toma como pontos de partida os três grandes princípios que estruturaram toda a história do pensamento ocidental,

<sup>58</sup> Cfe. SOUZA, Ricardo Timm de. *Existência em Decisão: uma introdução ao pensamento de Franz Rosenzweig*. São Paulo: Perspectiva, 1999. p.38.

<sup>59</sup> ROSENZWEIG, Franz. *Der Stern der Erlösung*. (Herausgegeben von Albert Raffelt). Freiburg im Breisgau: Universitätsbibliothek, 2002. p.245,246. “Das antike Weltbild selbst war ja gar nicht magisch gewesen, sondern durchaus selbstverständlich; denn man war in dieser Welt heimisch, und nur in ihr, und fühlte sich also durchaus heimelig.”

<sup>60</sup> Idem, p.28 “Wir haben das All zerschlagen, jedes Stück ist nun ein All für sich.”

“de Jonia até Jena”<sup>61</sup> a saber, “a antiguidade cosmológica, a idade média teológica e a modernidade antropológica.”<sup>62</sup> Em outras palavras: Mundo, Deus, Homem.

Neste sentido, a grande intuição de Rosenzweig é a de contrapor ao instinto unificador e totalizante da racionalidade ocidental uma razão plural *ex origine*. Como bem aponta Ricardo Timm de Souza:

A pluralidade não se refere a ‘fragmentos’ de uma razão única ‘destroçada’ ou implodida em seu roçar com a história: não se trata de uma razão única que se desarticula em micro-razões individuais e parciais, mas de uma pluralidade de razões com igual dignidade e igual *antiguidade*.<sup>63</sup>

Na história do pensamento, diferentes elementos sempre estiveram em relação: Deus, Homem e Mundo se alternaram, na história ocidental, no posto de primeiro princípio. No entanto, o esforço de pensar o ser como *uno* reconduziu, cada vez, esses diferentes elementos a um só. A partir deste momento já não há mais uma verdadeira relação ou correlação, mas sim submissão ou então dedução de um *uno* originário.

Ao invés de adotar a prática comum da filosofia, em sua busca da essência, e operar um processo de redução de um termo ou elemento ao outro, Rosenzweig parte da multiplicidade de sua existência. Como consta na epígrafe: “Nós destroçamos o Todo, cada parte é, agora, um Todo para si mesmo.” Isso não significa, de modo algum, na linguagem da filosofia tradicional, um pressuposto indevido ou não justificado. A única pressuposição é o “nada” de cada um destes elementos. É nas suas relações que este “nada” fundamental se converte em algo positivo. “Do mundo não sabemos nada. E também aqui este nada é o nada de nosso conhecimento e, portanto, um nada

---

<sup>61</sup> Idem, p.13. “von Jonien bis Jena”.

<sup>62</sup> ROSENZWEIG, Franz. *El nuevo pensamiento*. (Trad: Isidoro Reguera). Madrid: Visor, 1989. p.50.

<sup>63</sup> SOUZA, Ricardo Timm de. *Existência em Decisão: uma introdução ao pensamento de Franz Rosenzweig*. São Paulo: Perspectiva, 1999. p.24.

determinado. Também aqui este nada é o trampolim para o ‘algo’ do conhecimento, para o ‘positivo’.”<sup>64</sup>

Portanto, vemos que Rosenzweig desloca o procedimento tradicional da filosofia. Com a fina ironia que lhe é característica, escreve:

Toda filosofia perguntou pela “essência”. É esta pergunta que a diferencia do pensamento não-filosófico do senso comum. Este não pergunta, com efeito, o que é propriamente uma coisa. Basta-lhe saber que uma cadeira é uma cadeira; e não se questiona se a cadeira seria em realidade algo totalmente diferente dela. É isso que pergunta a filosofia quando pergunta pela essência. O mundo não pode de modo algum ser mundo, Deus não pode de modo algum ser Deus, o ser humano de forma alguma o ser humano, mas todos têm de, “propriamente”, ser algo totalmente distinto. Se não fossem algo diferente, mas apenas o que realmente são, a filosofia (Deus nos livre!) resultaria ao fim supérflua.<sup>65</sup>

A filosofia de Rosenzweig não descreve instâncias ontológicas estáticas, mas parte de sua evidente existência na linguagem da filosofia bem como na linguagem comum. A partir disso, constrói um sistema de filosofia narrativo, pois sua intenção não é estabelecer conceitos adequados e bem fundamentados que correspondam a cada um destes elementos, mas sim narrar a história de suas relações, pois é exatamente nestas relações que estes elementos se constituem. “O ser humano é indemonstrável, tanto quanto o Mundo e Deus o são. Se o conhecimento procura provar algum destes três, perde-se necessariamente no Nada.”<sup>66</sup> Pode-se dizer, inclusive, que todo pensamento de Rosenzweig é um “pensamento relacional”. A categoria da experiência (*Erfahrung*) é o seu *locus* fundamental. A experiência do ser humano em sua relação com o mundo, com Deus e consigo mesmo, é o ponto de partida, enquanto evidência absoluta. Ou seja, não se trata de perguntar pela essência ou pela origem. Como vimos, permanecer em tal questão

---

<sup>64</sup> ROSENZWEIG, Franz. *Der Stern der Erlösung*. (Herausgegeben von Albert Raffelt). Freiburg im Breisgau: Universitätsbibliothek, 2002. p.45. “Von der Welt wissen wir nichts. Und auch hier ist das Nichts Nichts unsres Wissens und ein bestimmtes, einzelnes Nichts unsres Wissens. Auch hier ist es das Sprungbrett, von dem aus der Sprung ins Etwas des Wissens, ins „Positive“ getan werden soll.”

<sup>65</sup> ROSENZWEIG, Franz. *El nuevo pensamiento*. (Trad: Isidoro Reguera). Madrid: Visor, 1989, p.49.

<sup>66</sup> ROSENZWEIG, Franz. Apud: SCHMIED-KOWARZIK, W. *Práxis e Responsabilidade*. Porto Alegre: Edipucrs, 2002, p.78.

condenaria a própria filosofia. Ao invés disto, os elementos fundamentais da filosofia (Deus, Homem e Mundo) se constituem na história de suas relações e a filosofia, deste modo, tem a tarefa de narrar esta história. É facilmente perceptível, desse modo, a importância do *tempo*. A filosofia narrativa não pretende mais se apropriar do tempo. Esta categoria, portanto, é absolutamente central para Rosenzweig. Bernhard Casper faz a seguinte consideração:

Se tomarmos o pensamento filosófico seriamente, em sentido estrito, percebemos que nosso século foi marcado de um modo completamente novo pelo fenômeno do tempo. E precisamente o tempo – para dizê-lo com Rosenzweig – não é o tempo “no qual” algo acontece, mas sim tempo enquanto tempo, onde “ele mesmo acontece”.<sup>67</sup>

Desse modo, a importância do tempo em Rosenzweig, segundo Casper, ainda que possa ser aproximada de Heidegger, que seis anos depois publica *Sein und Zeit*, exige o esclarecimento de uma radical diferença: enquanto a pergunta de Heidegger pelo tempo resulta numa “ontologia fundamental”, a colocação da questão por Rosenzweig resulta em uma “ética fundamental”, enquanto pergunta pelas relações que acontecem entre o outro e eu.<sup>68</sup> Surgem, a partir disso, três relações fundamentais: a relação entre Deus e Homem (Revelação); a relação entre Deus e Mundo (Criação); e a relação entre o Homem e o Mundo (Redenção). Como esta abordagem de alguns elementos da filosofia de Rosenzweig está orientada para tornar visível sua importância para a constituição do pensamento de Walter Benjamin, dedicaremos especial atenção à categoria da Redenção.

### **2.1.3 – Redenção/Revelação**

*O mundo não está, ainda, acabado.*  
**Franz Rosenzweig.**<sup>69</sup>

<sup>67</sup> CASPER, Bernhard. Zeit, Erfahrung, Erlösung. Zum Bedeutung Rosenzweigs angesichts des Denkens des 20. Jahrhunderts. In: *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929)*. Band 2: Das Neue Denken und seine Dimensionen. (Hrsg. SCHMIED-KOWARZIK, Wolfdietrich). Freiburg im Breisgau; München: Alber, 1988. p.554.

<sup>68</sup> Idem, p.556.

<sup>69</sup> ROSENZWEIG, Franz. *Der Stern der Erlösung*. (Herausgegeben von Albert Raffelt). Freiburg im Breisgau: Universitätsbibliothek, 2002. p.244. “Die Welt ist noch nicht fertig.”

Em primeiro lugar, é importante observar, a Redenção dá-se na relação entre o Homem e o Mundo. E mais, para pensar da perspectiva da Redenção, é preciso que haja uma verdadeira relação. A Redenção acontece, portanto, na verdadeira relação entre Homem e Mundo. Em uma verdadeira relação os envolvidos não podem simplesmente permanecer intocados. Uma relação só é verdadeira na medida em que afeta os que se relacionam. Tanto os homens, pois, como o mundo, se modificam na medida em que se relacionam. Isto significa dizer, que nem o homem e nem o mundo estão definitivamente criados. Homem e Mundo, em suas relações, continuam a criação, na medida em que de tal relação, tanto um como o outro, são constantemente recriados. Por isso, não faz sentido buscar a essência do mundo ou a essência do homem. Tais essências só existiriam se fizéssemos a pressuposição de uma criação definitiva na origem, portanto, fora do tempo. Tal origem é impensável e indemonstrável. Portanto, o homem participa na tarefa de Deus de criar o Mundo. E participa porque Deus se revela a ele.

A Revelação é, portanto, condição necessária para pensar a idéia de Redenção. E Deus se revela no amor.

Deus é a verdade. Verdade é seu selo, o selo pelo qual ele é reconhecido. (...) A vida subiu à luz. A muda escuridão do pré-mundo tomou expressão na morte. Sobre a morte abateu-se algo mais forte, o amor. O amor decidiu-se pela vida. (...) Deus nem vive nem está morto, mas ele dá vida ao morto, ele ama. A revelação do amor divino é o coração do todo.<sup>70</sup>

“A muda escuridão do pré-mundo”, onde seres animados e inanimados vivem enclausurados em sua solidão, encontra-se sob o signo da morte. Nesta escuridão o único acontecimento é a morte, lei natural. A Revelação divina é, no entanto, algo mais forte, que retira da morte a última palavra. Esta Revelação é o amor. E o amor decide-se pela vida. No ato de amar traz-se um lampejo de eternidade para dentro do tempo. Nasce algo novo. É o instante de

<sup>70</sup> Idem, p.423,424. “GOTT ist die Wahrheit. Wahrheit ist sein Siegel, daran er erkannt wird. (...) Das Leben stieg ins Licht. Das stumme Dunkel der Vorwelt hatte im Tod Sprache gewonnen. Über den Tod war ein Stärkeres, die Liebe, gekommen. Die Liebe hatte sich zum Leben entschlossen. Des Lebens ist er Herr, aber er ist so wenig lebendig wie er tot ist. (...) aber er belebt das Tote, er liebt. Die Offenbarung der göttlichen Liebe ist das Herz des All.”

decisão que se retira do tempo vazio e homogêneo, ressignificando-o completamente. É o instante em que a vida vence a morte. Esse ato de amar, nas palavras de Rosenzweig, “não poderia ser o que por sua essência tem que ser: algo necessário.”<sup>71</sup> Antes disso, o ato de amar “se renova a cada instante.”<sup>72</sup> É um ato de profunda liberdade que se retira da cadeia da necessidade. No entanto, “o homem só pode se exteriorizar no ato amoroso uma vez que já se tornou alma despertada por Deus.”<sup>73</sup> Desse modo, no ato de amar o homem vive a Revelação divina.

O tempo do verbo *redimir* é o tempo futuro, assim como o da Revelação é o presente. É por viver na Revelação que o futuro se abre enquanto pura possibilidade. Não meramente a possibilidade presa às cadeias causais da necessidade natural, mas possibilidade de um tempo pleno, possibilidade do *Reino*. O ato de amar aponta para isso: para a imagem do amor pleno realizado, o *Reino*. Mais uma vez, a chegada do Reino não pode depender de uma necessidade natural, mas do instante de decisão, do instante criador, do instante em que a vida se inscreve no seio da morte.

A Redenção, portanto, depende do ato de amor ao mundo e ao próximo. Tal amor, ainda assim, está sujeito às decepções. “O amor ao próximo está sempre brotando. É sempre um tornar a começar desde o começo; não há decepção que o confunda. Do contrário, necessita decepções para não esmorecer, para não enrijecer-se em uma ação organizada segundo esquemas, e seguir manando como água viva.”<sup>74</sup> Vê-se, deste modo, que Rosenzweig não pensa a Redenção como um esquema teleológico no qual o ser humano seria apenas um “instrumento”, um “fantoche”, nas mãos de algo superior que o inscreveria no destino inevitável da realização do *Reino*. Ao

---

<sup>71</sup> Idem, p.238. “(...) könnte sie nicht sein, was sie ihrem Wesen nach sein muß: notwendig”

<sup>72</sup> Idem, p.238. “sie sich jeden Augenblick erneuert”

<sup>73</sup> Idem, p.239. “Aber der Mensch kann sich in der Liebestat erst äußern, nachdem er zuvor von Gott wachgerufene Seele geworden ist.”

<sup>74</sup> Idem, p.240. “die Liebe des Nächsten bricht immer neu hervor; sie ist ein Immer wieder von vorn beginnen; sie läßt sich durch keine „Enttäuschungen“ beirren; ja im Gegenteil: sie bedarf der Enttäuschungen, damit sie nicht einrostet, nicht zur schematischen organisierten Tat erstarre, sondern immer frisch hervorquelle.”

contrário disso, o amor expõe-se ao fracasso e deve sempre se renovar. Desse instante de decisão de perseverar no amor, apesar das decepções, é que depende a possibilidade de Redenção. A Redenção, portanto, enquanto amor realizado e vida plena, depende do ato profundamente livre do ser humano de decidir em favor da vida. Desse modo, e isso será fundamental para Walter Benjamin, depende do instante decisivo, “a porta estreita na qual pode entrar o Messias.”

A Redenção, neste sentido, opõe-se de maneira decisiva à idéia de utopia. Esta última, inscreve no próprio tempo histórico um *telos* cuja realização obedece a uma lógica de aproximação-afastamento, ou seja, onde a realidade plena, o *Reino* na terminologia de Rosenzweig, se localiza no progresso do tempo histórico, através de etapas, no decurso do tempo. A categoria da redenção, por sua vez, expõe uma relação ou experiência (*Erfahrung*) completamente distinta do tempo. Ao invés do tempo linear, quantificável, que no seu curso possibilitaria a realização, de forma lenta e gradual, de um mundo melhor, a Redenção representa uma profunda *contração do tempo*, uma *cesura*, no instante em que rompe com a linearidade do *continuum* temporal, fazendo irromper algo absolutamente novo e qualitativamente diferente em seu seio. Portanto, não é o *continuum* histórico o espaço em que se realiza a Redenção. A Redenção exige, justamente, uma suspensão deste *continuum*. Ela se torna possível nas brechas do tempo, no “abrir e fechar os olhos do instante (*im Augen- Blick*).”<sup>75</sup> Stéphane Mosès sintetiza deste modo esta questão:

Esta última (a Redenção), concebida com todo rigor, implica necessariamente a culminação de todas as coisas, a resolução de todas as contradições, o final do *continuum* temporal. Representa uma ruptura violenta do tecido histórico, a irrupção no coração do tempo de uma alteridade absoluta, de uma forma de experiência radicalmente diferente de tudo o que conhecíamos. Neste sentido, a Redenção se opõe à utopia como um acontecimento atual à um termo ideal sempre postergado, como uma *stasis* do tempo em uma linha indefinidamente prolongada, como uma iluminação repentina na série sem fim dos instantes.<sup>76</sup>

<sup>75</sup> Idem, p.282.

<sup>76</sup> MOSÈS, Stéphane. *El Ángel de la Historia: Rosenzweig, Benjamin, Scholem*. (Trad: Alicia Martorell). Madrid: Cátedra, 1997. p.67.

Portanto, a Redenção estabelece uma relação de oposição ética para com a história. Não é na história que este acontecimento terá lugar: ela exige exatamente a suspensão da história, para nela inscrever o tempo pleno. Segundo Mosès “Estabelecer os juízos da história como critérios definidos de qualquer juízo de valor é renunciar à transcendência da ética, é esquecer que a própria história pode e deve ser julgada.”<sup>77</sup> Há, desse modo, dois momentos distintos que caracterizam a Redenção: uma ruptura violenta do tecido histórico e a irrupção de um tempo pleno. O próprio povo judeu que, ao celebrar a cada ano o ciclo sempre idêntico de suas festas, coloca-se a margem da “história universal”, vivendo um tempo paralelo, um tempo sagrado, é testemunha de outra história possível.<sup>78</sup>

É importante observar que para Rosenzweig a Redenção é tarefa coletiva. Assim como a Revelação, que torna possível a Redenção, é Revelação a um povo. Neste sentido recupera-se com toda força o Deus das Sagradas Escrituras: Deus se revela a seu povo. E esta Revelação dá-se no tempo presente (*Jetztzeit*). É a partir dela que se revela a Criação, evento já ocorrido, e a possibilidade de Redenção, evento esperado. O próprio Franz Rosenzweig estabelece a centralidade da Revelação.<sup>79</sup>

Assim como a Criação já não foi para nós ante-mundo, mas sim conteúdo da Revelação, a Redenção não é, para nós, sobre-mundo, senão que a tomamos, igualmente, como conteúdo da Revelação. Como a Criação, enquanto conteúdo da Revelação converteu-se nos, de mundo, em acontecimento – em algo já acontecido – assim também a Redenção, de sobre-mundo, se nos converteu em acontecimento: em algo que ainda acontecerá. A Revelação, pois, reúne e concentra tudo em sua atualidade.<sup>80</sup>

<sup>77</sup> Idem, p.51.

<sup>78</sup> Idem, p.56.

<sup>79</sup> Uma obra importante que desdobra magistralmente esta centralidade da categoria da revelação na obra de Rosenzweig, já referida, é: MOSÈS, Stéphane. *System und Offenbarung: die philosophie Franz Rosenzweigs*. München: Wilhelm Fink, 1985.

<sup>80</sup> ROSENZWEIG, Franz. *Der Stern der Erlösung*. (Herausgegeben von Albert Raffelt). Freiburg im Breisgau: Universitätsbibliothek, 2002. p.278. “Wie die Schöpfung uns in diesem Teil nicht mehr Vor-welt war, sondern Inhalt der Offenbarung, so war uns auch die Erlösung noch nicht Über-welt, sondern wir nahmen sie gleichfalls nur als Offenbarungsinhalt. So wie die Schöpfung als Inhalt der Offenbarung uns aus einer Welt zu einem Geschehen, einem Schon geschehen-sein wurde, so die Erlösung ebenfalls aus einer Überwelt zu einem Geschehen, einem Noch-geschehen-werden. Die Offenbarung sammelt so alles in ihre Gegenwärtigkeit.”

Vê-se, portanto, que Rosenzweig quer preservar, na idéia de Revelação, a profunda esperança de um tempo pleno, mesmo em tempos difíceis. Quer apontar para além da lógica sangrenta e guerreira da “história universal”, onde Hegel ainda via brotar a “rosa da Razão na cruz do presente”, a partir de um evento com suficiente força para destruí-la, não, mais uma vez, com armas e guerras, mas com a força de uma imagem verdadeira: o mundo redimido.

Na apresentação do pensamento de Benjamin, que segue, perceberemos a profunda inspiração que significou Rosenzweig em seu pensamento, apesar das raras citações explícitas feitas à sua obra.

## 2.2 - A linguagem e o exercício da expressão

Porque Deus criou as coisas, a palavra criadora nelas contida  
é o germe do nome cognoscível.  
**Walter Benjamin.**<sup>81</sup>

Ocupar-nos-emos, inicialmente, do ensaio, escrito ainda em 1916, “*Sobre a Linguagem em Geral e sobre a Linguagem Humana*”<sup>82</sup> de Walter Benjamin. A concepção de linguagem aí desenvolvida é de importância central na medida em que perpassa toda a sua produção filosófica posterior. Apesar de sua importância, o caráter hermético do ensaio provoca, freqüentemente, muitos mal-entendidos, razão pela qual o revisitamos. Sabemos que a tese central do ensaio, ao localizar na linguagem seu caráter absolutamente transcendental, acompanha a “queda” de uma “linguagem adâmica” em uma linguagem instrumentalizada, simples meio de comunicação.

---

<sup>81</sup> BENJAMIN, Walter. *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*. In: GS, II-1, p.151. “Denn Gott hat die Dinge geschaffen, das schaffende Wort in ihnen ist der Keim des erkennenden Namens.”

<sup>82</sup> BENJAMIN, Walter. *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*. in: GS, II-1, pp.140-157.

Um dos primeiros mal-entendidos muito comuns, neste sentido, está ligado a uma errônea compreensão do conceito de *origem* em Walter Benjamin. Ainda que uma consideração mais detalhada deste conceito terá lugar na leitura que faremos do texto “*Ursprung des deutschen Trauerspiels*”, torna-se importante, aqui, uma nota prévia. Benjamin, ao falar de uma “linguagem adâmica” que é abandonada pela “queda” na linguagem instrumentalizada, não está se referindo a um processo cronológico que poderia ver na “linguagem adâmica” algo primeiro que, posteriormente, fosse substituído por outra concepção. O conceito de origem, em Benjamin, aliás, nunca se refere a uma localização cronológica. Ainda assim, as leituras saudosistas que enfatizam o “paraíso perdido”, parecem alimentar-se desse mal-entendido. A linguagem adâmica, lugar de absoluta convergência entre os nomes e as coisas, faz parte da estrutura interna da própria linguagem na medida em que, num contexto de crescente instrumentalização da linguagem, recorda-lhe o ideal expressivo de dizer as coisas mesmas, chamá-las pelo nome. Portanto, se o conceito de revelação é absolutamente central no ensaio em questão e, também, durante toda a sua obra, é preciso compreender corretamente o seu alcance, isto é, localizar uma dimensão constitutiva da própria linguagem, ainda que esta dimensão seja obliterada no contexto da teoria burguesa da linguagem. A esperança de qualquer signo lingüístico é, em última instância, dizer as coisas a que se refere de modo pleno.

No início do referido ensaio, consta: “Não há acontecimento ou coisa, seja na natureza animada, seja na inanimada que, de certa forma, não participe na linguagem, por que a todos é essencial a comunicação de seu conteúdo espiritual.”<sup>83</sup> Portanto, Benjamin localiza a linguagem como o *medium* necessário para a comunicação do conteúdo espiritual. As coisas, por exemplo, podem ser ditas na medida em que participam da linguagem, isto é, não apenas manifestam-se *pela* linguagem, mas *na* linguagem, na medida em que seu conteúdo espiritual é lingüístico. Muito mais evidente isso se torna nos “domínios da manifestação espiritual do homem, que em qualquer sentido,

---

<sup>83</sup> Idem, p.140,141. “Es gibt kein Geschehen oder Ding weder in der belebten noch in der unbelebten Natur, das nicht in gewisser Weise an der Sprache teilhätte, denn es ist jedem wesentlich, seinen geistigen Inhalt mitzuteilen.”

contêm sempre uma língua.”<sup>84</sup> Em suma, “a existência da linguagem (...) estende-se, pura e simplesmente, a tudo.”<sup>85</sup> Neste sentido:

A palavra “linguagem” assim entendida não é de modo algum uma metáfora. De fato, é uma evidência plena de conteúdo a afirmação de que nada podemos representar que não comunique a sua essência espiritual, manifestando-a através da expressão.<sup>86</sup>

Portanto, a expressão da essência espiritual não é um privilégio do homem. Tudo que pode ser concebido, imaginado, pode sê-lo exatamente por comunicar sua essência espiritual.

Depois de nos mostrar que tudo que pode ser concebido e imaginado participa da linguagem, onde comunica sua essência espiritual, Benjamin, subitamente, formula a tese original e central de seu ensaio: “A essência espiritual que se transmite na linguagem, não é a linguagem mesma, mas algo que dela deve ser diferenciado.”<sup>87</sup> Aponta, portanto, para uma diferenciação entre a linguagem e a essência espiritual que se transmite na linguagem. Isto, no entanto, não invalida suas formulações anteriores de que a essência espiritual só pode ser transmitida na linguagem. Ainda que isso seja verdadeiro, a tese central que Benjamin aqui enuncia, é a de que a linguagem, mesmo sendo o único medium de expressão desta essência espiritual, não pode, simplesmente, esgotar este conteúdo espiritual. É interessante, neste sentido, o comentário de Paulo Rudi Schneider:

A essência espiritual é o que se diferencia na atividade da linguagem enquanto participação. A diferenciação para a qual se chama atenção não é uma diferença que pudesse chegar à imagem de separação. Pois a linguagem como participação expressiva de algo não pode ser a totalidade do que expressa, caso contrário haveria de imediato um esgotamento semântico e a falta de movimentação participativa da própria linguagem, já que tudo estaria definido à

---

<sup>84</sup> Idem, p.140. “(...) Gebiete menschlicher Geistesäußerung, der in irgendeinem Sinn immer Sprache innewohnt.”

<sup>85</sup> Idem, p.140. “Das Dasein der Sprache erstreckt sich (...) auf schlechthin alles.”

<sup>86</sup> Idem, p.141. “Eine Metapher aber ist das Wort »Sprache« in solchem Gebrauche durchaus nicht. Denn es ist eine volle inhaltliche Erkenntnis, dass wir uns nichts vorstellen können, das sein geistiges Wesen nicht im Ausdruck mitteilt.”

<sup>87</sup> Idem, p.141. “(...) dass das geistige Wesen, das sich in der Sprache mitteilt, nicht die Sprache selbst, sondern etwas von ihr zu Unterscheidendes ist.”

primeira palavra. Mas o fato de haver a linguagem enquanto relação sempre inovada, deslocamento de sentido e multiplicidade de sentido nas descrições das coisas, apresentação e contraposição de discursos, aponta para a inesgotabilidade de algo que Benjamin aqui chama de essência espiritual.<sup>88</sup>

Este é o ponto, portanto, em que a tese central de Benjamin ganha força. Ainda que toda essência espiritual só possa ser expressa na linguagem, não havendo, desse modo, separação entre ambas, a linguagem, exatamente neste momento de expressão, não esgota a essência espiritual das coisas: situação que garante e exige da linguagem um ritmo intermitente e sempre renovado de expressar aquilo que não se deixa expressar totalmente, aquilo que não se deixa esgotar. Leandro Konder expressa este paradoxo do seguinte modo:

Benjamin atribuía uma significação decisiva à linguagem. (...) por um lado, a realidade se expressa na língua, naquilo que podemos dizer sobre o real; por outro lado, o real só existe para nós na medida em que o conhecemos e conseguimos, ainda que canhestramente, dizê-lo.<sup>89</sup>

Neste sentido, Benjamin nos dá um exemplo muito claro sobre a maneira como compreende este paradoxo:

A resposta à pergunta: *que comunica a linguagem?* é, pois, a seguinte: todas as linguagens se comunicam a si mesmas. A linguagem desta lâmpada, não comunica a lâmpada (porque a essência espiritual da lâmpada, na medida em que é comunicável, não é de modo algum a própria lâmpada), mas sim, a lâmpada-linguagem, a lâmpada na comunicação, a lâmpada na expressão.<sup>90</sup>

Portanto, as coisas só podem ser expressas na linguagem, ainda que essa expressão não consiga trazer à linguagem as coisas mesmas, mas apenas sua essência espiritual que é lingüística. Desse modo, a linguagem humana das palavras pode ser compreendida enquanto “tradução” da “muda linguagem da

<sup>88</sup> SCHNEIDER, Paulo Rudi. *A contradição da Linguagem em Walter Benjamin*. PUCRS, 2005. (Tese de Doutorado). p.179.

<sup>89</sup> KONDER, Leandro. *A questão da ideologia*. São Paulo: Cia. das Letras, 2002. p.154.

<sup>90</sup> BENJAMIN, Walter. *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*. In: GS, II-1, p.142. “Die Antwort auf die Frage: *was teilt die Sprache mit?* Lautet also: *Jede Sprache teilt sich selbst mit*. Die Sprache dieser Lampe z. B. teilt nicht die Lampe mit (denn das geistige Wesen der Lampe, sofern es *mitteilbar* ist, ist durchaus nicht die Lampe selbst), sondern: die Sprach-Lampe, die Lampe in der Mitteilung, die Lampe im Ausdruck.”

natureza”. No entanto, existe uma diferença fundamental no que se refere ao homem:

De todos os seres espirituais apenas a essência espiritual do ser humano é integralmente comunicável. Este fato fundamenta a diferença entre a linguagem humana e a linguagem das coisas. É por a própria linguagem ser a essência espiritual do homem que ele não se comunica através dela, mas apenas nela. A suma desta intensa totalidade da linguagem, enquanto essência espiritual do homem, é o nome. O homem é quem denomina e, por esta razão, reconhecemos que dele emana a linguagem pura. Toda natureza, na medida em que se comunica, o faz na linguagem e, portanto, finalmente, no homem.<sup>91</sup>

Se na natureza, portanto, a essência espiritual não coincide absolutamente com a sua expressão lingüística, na medida em que não há um esgotamento semântico no momento desta expressão, no homem essa essência espiritual é “integralmente comunicável”. E isto se dá, justamente, pelo fato de que “A essência lingüística do homem é, pois, o fato de ele denominar as coisas.”<sup>92</sup> Desse modo, o exercício de designar as coisas a partir da expressão de sua essência espiritual, comunicável, constitui, por um lado, a própria linguagem e, por outro, a própria essência espiritual do ser humano.

Neste momento, Benjamin traz a tona o conceito de Revelação. E o faz utilizando-se, para isso, da narrativa bíblica da criação:

Em Deus o nome é criador porque é palavra, e a palavra de Deus é cognoscível porque é nome. “Ele viu que era bom”, ou seja, tinha-o reconhecido através do nome. Só em Deus existe a relação absoluta do nome com o reconhecimento, só aí o nome constitui, porque no mais íntimo é idêntico à palavra criadora, o puro medium do reconhecimento. Isto é, Deus fez as coisas cognoscíveis pelo seu nome. O homem, porém, denomina-as segundo o reconhecimento.<sup>93</sup>

<sup>91</sup> Idem, p.144. “Und nur darum ist das geistige Wesen des Menschen allein unter allen Geisteswesen restlos mitteilbar. Das begründet den Unterschied der Menschensprache von der Sprache der Dinge. Weil das geistige Wesen des Menschen aber die Sprache selbst ist, darum kann er sich nicht durch sie, sondern nur in ihr mitteilen. Der Inbegriff dieser intensiven Totalität der Sprache als des geistigen Wesens des Menschen ist der Name. Der Mensch ist der Nennende, daran erkennen wir, dass aus ihm die reine Sprache spricht. Alle Natur, sofern sie sich mitteilt, teilt sich in der Sprache mit, also letzten Endes im Menschen.”

<sup>92</sup> Idem, p.143. “Das sprachliche Wesen des Menschen ist also, dass er die Dinge benennt.” (O destaque itálico é do autor)

<sup>93</sup> Idem, p.148. “In Gott ist der Name schöpferisch, weil er Wort ist, und Gottes Wort ist erkennend, weil es Name ist. »Und er sah, dass es gut war«, das ist: er hatte es erkannt durch den Namen. Das absolute Verhältnis des Namens zur Erkenntnis besteht allein in Gott, nur dort

Portanto, o conceito de revelação refere-se, exatamente, à palavra criadora de Deus que, em seu íntimo, torna as coisas cognoscíveis a partir do “nome criador”. A isto se refere Benjamin quando fala da “linguagem adâmica” ou “linguagem paradisíaca”, isto é, “A linguagem paradisíaca do homem deve ter sido a linguagem totalmente cognoscível.”<sup>94</sup> Ou seja, em seu estado paradisíaco, a linguagem não conhecia ambigüidades e nem limites, mas o nome estava em íntima identidade com a coisa. No entanto, “Deus descansou quando abandonou a si mesma, no homem, a sua força criadora. Essa força divina, despojada de sua atualidade divina, tornou-se conhecimento.”<sup>95</sup> Portanto, no ato de nomear, no qual o ser humano participa do próprio ato criador, é que se dá a queda da linguagem “divina” ou “paradisíaca” na linguagem humana. Esta, por sua vez, encontra-se na paradoxal situação de – mesmo tendo como ideal a expressão do nome divino no qual a coisa seria imediatamente reconhecida – devido à “queda”, ter que expressar a essência espiritual da coisa, através da qual esta se dá ao conhecimento sem, no entanto, ter acesso à linguagem divina, na qual as coisas se tornariam total e imediatamente cognoscíveis.

Portanto, a linguagem humana funda-se no momento da “queda”. Ainda que a linguagem “adâmica” permaneça, na estrutura da própria linguagem, como o ideal da justa expressão que torna as coisas imediatamente cognoscíveis, a linguagem humana, ao separar-se desta intimidade com Deus, funda-se sob um abismo: ter que nomear, dizer, expressar, designar as coisas sem o acesso ao seu nome criador. A linguagem, neste sentido, encontra-se na situação limite de ter que expressar aquilo que não se dá, totalmente, à expressão. A partir desta situação limite da linguagem, no entanto, Benjamin localiza duas posturas bastante diferentes.

---

ist der Name, weil er im innersten mit dem schaffenden Wort identisch ist, das reine Medium der Erkenntnis. Das heißt: Gott machte die Dinge in ihren Namen erkennbar. Der Mensch aber benennt sie maßen der Erkenntnis.”

<sup>94</sup> Idem, p.152. “(...) die Sprache des Paradieses vollkommen erkennend gewesen sei.”

<sup>95</sup> Idem, p.149. “Gott ruhte, als er im Menschen sein Schöpferisches sich selbst überließ. Dieses Schöpferische, seiner göttlichen Aktualität entledigt, wurde Erkenntnis.”

A primeira delas Benjamin chama de “concepção burguesa de linguagem.” O que caracteriza esta concepção é o seguinte:

A palavra humana é o nome das coisas. Assim, já não pode aceitar-se a idéia correspondente à perspectiva burguesa da língua, de que a palavra se comporta de forma aleatória relativamente à coisa, de que, através de uma qualquer convenção, seria um signo apostro às coisas (ou ao conhecimento delas). A língua nunca dá *meros* signos.<sup>96</sup>

Portanto, o que está sendo criticado na concepção burguesa de linguagem é a sua redução à dimensão puramente instrumental. Em outra formulação isto fica ainda mais claro: “Esta opinião é a concepção burguesa da linguagem (...): o meio da comunicação é a palavra, o seu objeto a coisa, o seu destinatário um homem.”<sup>97</sup> Ou seja, o que está sendo denunciado nesta concepção burguesa é a perda do ideal expressivo da própria linguagem, na medida em que sua função passa a ser reduzida ao encontrar e definir signos para servir à comunicação entre os homens. Em tal concepção a linguagem já não é compreendida como o exercício sempre renovado de expressar a essência espiritual da coisa, mas torna-se mera comunicação onde as coisas permanecem externas à própria linguagem e não se transmitem *nela*, mas apenas *através* dela.

No entanto, a crítica à concepção burguesa, não pode ser feita simplesmente a partir de uma teoria lingüística mística:

Mas também é ambígua a recusa da teoria lingüística burguesa pela teoria lingüística mística. Pois, segundo esta, a palavra é pura e simplesmente a essência da coisa. Isto é incorreto porque a coisa em si não tem palavra, é criada a partir da palavra de Deus e conhecida no seu nome segundo a palavra humana.<sup>98</sup>

<sup>96</sup> Idem, p.150. “Das menschliche Wort ist der Name der Dinge. Damit kann die Vorstellung nicht mehr aufkommen, die der bürgerlichen Ansicht der Sprache entspricht, dass das Wort zur Sache sich zufällig verhalte, dass es ein durch irgendwelche Konvention gesetztes Zeichen der Dinge (oder ihrer Erkenntnis) sei. Die Sprache gibt niemals *bloÙe* Zeichen.”

<sup>97</sup> Idem, p.144. “Diese Ansicht ist die bürgerliche Auffassung der Sprache (...): Das Mittel der Mitteilung ist das Wort, ihr Gegenstand die Sache, ihr Adressat ein Mensch.”

<sup>98</sup> Idem, p.150. “Missverständlich ist aber auch die Ablehnung der bürgerlichen durch die mystische Sprachtheorie. Nach ihr nämlich ist das Wort schlechthin das Wesen der Sache. Das ist unrichtig, weil die Sache an sich kein Wort hat, geschaffen ist sie aus Gottes Wort und erkannt in ihrem Namen nach dem Menschenwort.”

Portanto, de antemão, Benjamin aponta para a impossibilidade de recuperar o “paraíso perdido.” Isto, por si só, já seria suficiente para desmentir qualquer leitura saudosista da filosofia benjaminiana. O caminho de volta à intimidade absoluta com a palavra criadora de Deus é um caminho que não pode ser trilhado. A “queda” é irreversível. Ainda assim, isto não significa aceitar a concepção burguesa, seu extremo oposto, onde a dignidade da linguagem se perde completamente em sua instrumentalização. Qual é, pois, a saída?

Em primeiro lugar, segundo Benjamin, a linguagem não é medium de comunicação entre os homens. A quem se comunica então o homem na linguagem? A Deus. A linguagem humana continua o ato criador de Deus:

A tradução da linguagem das coisas na do homem não é apenas a tradução do insonoro no sonoro, mas também do que não tem nome, no nome. É pois a tradução de uma língua imperfeita numa mais perfeita. (...) Porém, a objetividade desta tradução tem o aval em Deus. Porque Deus criou as coisas, a palavra criadora nelas contida é o germe do nome cognoscível, da mesma forma que Deus, no fim, denominava a coisa, depois de tê-la criado.<sup>99</sup>

Portanto, a concepção de linguagem que Benjamin opõe àquela concepção burguesa é a linguagem enquanto intermitente exercício de expressão da coisa, a fim de fazer-lhe justiça, a fim de aproximar-se do núcleo nelas contido da “palavra criadora”, apesar de estar ciente de que a “queda” para fora desta intimidade absoluta com a palavra criadora que ainda existia na “linguagem adâmica”, condena-a ao infinito exercício expressivo. É este “infinito exercício expressivo” que constitui a própria linguagem humana e, dessa forma, a essência espiritual do homem. Neste sentido, J. G. Merquior analisa de forma correta: “Essa distância não é usada para oprimir o homem pela ênfase na insuficiência de sua linguagem, mas sim para assegurar o caráter inesgotável

---

<sup>99</sup> Idem, p.151. “Die Übersetzung der Sprache der Dinge in die des Menschen ist nicht nur Übersetzung des Stummen in das Lauthafte, sie ist die Übersetzung des Namenlosen in den Namen. Das ist also die Übersetzung einer unvollkommenen Sprache in eine vollkommene. (...). Die Objektivität dieser Übersetzung ist aber in Gott verbürgt. Denn Gott hat die Dinge geschaffen, das schaffende Wort in ihnen ist der Keim des erkennenden Namens, wie Gott auch am Ende jedes Ding benannte, nachdem es geschaffen war.”

da realidade e o dinamismo incessante do espírito humano, em sua tentativa de captá-la.”<sup>100</sup>

No entanto, a situação objetiva que Benjamin percebia claramente, afastava-se muito deste ideal expressivo da linguagem. Citamos Leandro Konder:

De fato, de acordo com a análise benjaminiana, servimo-nos de um instrumental conceitual refinado, de termos técnicos precisos e construções teóricas imponentes, mas não conseguimos deixar de nos estapear com dificuldades praticamente intransponíveis: ora nos sentimos perdidos na atmosfera rarefeita da abstratividade, ora desabamos e caímos no mais crasso empirismo.<sup>101</sup>

E isto se dá, exatamente, pelo abandono deste infinito exercício expressivo da linguagem. Isto é, a dimensão propriamente constitutiva da linguagem passa a ser escamoteada, tanto nas abstrações que perdem contato com as coisas, como no crasso empirismo, onde não há distanciamento suficiente para que este ideal expressivo ocorra. Permitimo-nos, uma vez mais, citar Konder:

Benjamin sustenta que na organização da sociedade burguesa a linguagem foi sendo forçada a se afastar de uma certa magia que tinha nas suas origens. As inovações tecnológicas, sob o controle de critérios comunicativo-utilitários, foram sendo relegadas ao campo específico das tecnologias, dos conhecimentos especializados e das atividades pragmáticas. E o uso mais livremente criativo das palavras ligadas aos sentimentos vividos e às tensões da subjetividade ficou mais ou menos relegado à espontaneidade das crianças ou à audácia da expressão dos poetas, dos artistas.<sup>102</sup>

Citamos este trecho porque é exatamente neste sentido que nasce a reflexão benjaminiana sobre a infância, que aqui terá importância fundamental, bem como as considerações sobre a linguagem poética, que em seguida terão lugar.

---

<sup>100</sup> MERQUIOR, José Guilherme. *Arte e sociedade em Marcuse, Adorno e Benjamin: ensaio crítico sobre a escola neohegeliana de Frankfurt*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1969. p.138.

<sup>101</sup> KONDER, Leandro. *A questão da ideologia*. São Paulo: Cia. Das Letras, 2002. p.156.

<sup>102</sup> Idem, p.157.

### 2.2.1 - Linguagem e Infância

O mundo era tão recente que muitas coisas careciam de nome e para mencioná-las se precisava apontar com o dedo.  
**GARCÍA MARQUEZ, G.**<sup>103</sup>

Walter Benjamin tematiza a infância, sua própria infância, no seu texto *Infância em Berlim por volta de 1900*.<sup>104</sup> Partimos, neste momento, deste texto. O texto inicia do seguinte modo: “Saber orientar-se numa cidade não significa muito. No entanto, perder-se numa cidade, como alguém se perde numa floresta, requer instrução.”<sup>105</sup> Inicia-se, pois, desafiando a lógica habitual, a lógica dos adultos, para quem a maior virtude é o saber orientar-se, conduzir-se com segurança, seguindo a rígida cartografia existente. A infância, para Benjamin, parece ser o lugar privilegiado de uma outra lógica: a lógica do perder-se, onde as cartografias não exercem ainda nenhum poder. O fato de ainda não ter acesso aos manuais que ensinam a se guiar, faz da infância lugar privilegiado de um encontro virginal com as coisas, com a nudez do mundo, ainda não revestido das classificações e convenções que orientam os adultos.

Neste sentido, o *labirinto* é imagem privilegiada. O encanto do labirinto está justamente no perder-se. A infância, neste sentido, vive sua magia. Quem ainda é capaz de perder-se? No entanto, não se trata, apenas, de um labirinto físico. Trata-se, também, do labirinto-linguagem: “Os mal-entendidos modificavam o mundo para mim. De modo bom, porém. Mostravam-me o caminho que conduzia ao seu âmagô.”<sup>106</sup> Deste modo, a criança vive a tensão fundamental que os adultos já não se permitem: ao deparar-se com a nudez do mundo e das coisas, chamá-las pelo nome.

---

<sup>103</sup> GARCÍA MARQUEZ, Gabriel. *Cem anos de Solidão*. (Trad: Eliane Zagury). Rio de Janeiro: Record, 1967, p.7.

<sup>104</sup> BENJAMIN, Walter. *Berliner Kindheit um Neunzehnhundert*. GS, IV-1, pp.235-304.

<sup>105</sup> Idem, p.237. “Sich in einer Stadt nicht zurechtfinden heisst nicht viel. In einer Stadt sich aber zu verirren, wie man in einer Walde sich verirrt, brauch Schulung.”

<sup>106</sup> Idem, p.260,261. “Das Missverstehen verstellte mir die Welt. Jedoch auf gute Art; es wies die Wege, die in ihr Inneres führten.”

Estas breves considerações têm como intuito localizar, especificamente, a infância em sua relação com a linguagem para nela inscrever, enquanto estrutura interna que tensiona a própria linguagem, o *locus* fundador da própria linguagem. Para isso, apoiamo-nos, no que segue, no texto *Infância e História: destruição da experiência e origem da história*<sup>107</sup> de Giorgio Agamben, texto, aliás, explicitamente benjaminiano.

A infância, em primeiro lugar, não deve ser compreendida como algo cronologicamente anterior à linguagem. A suposição de uma infância da humanidade, de um estágio pré-linguístico que em certo tempo tivesse sido abandonado, é mera ficção. Mais uma vez é preciso compreender corretamente o conceito de origem, como, aliás, já destacamos. Já Von Humbolt destaca esse mal-entendido:

Nós tendemos sempre para esta imaginação ingênua de um período original em que um homem completo descobriria um seu semelhante, igualmente completo, e entre eles, pouco a pouco, tomaria forma a linguagem. Nós não encontramos jamais o homem separado da linguagem e não o vemos jamais no ato de inventá-la... É um homem falante que nós encontramos no mundo, um homem que fala a outro homem, e a linguagem ensina a própria definição do homem.<sup>108</sup>

Portanto, não se trata de uma questão cronológica de localizar um “antes” e um “depois”. Como já vimos no texto de Benjamin, em mais uma reminiscência de Rosenzweig, a essência espiritual do homem é integralmente lingüística, ou seja, *narrativa*. É a partir disso que se coloca a questão central, portanto, para Agamben: “*Existe algo como uma in-fância do homem? Como é possível a in-fância como fato humano? E, se possível, qual é o seu lugar?*”<sup>109</sup>

Em primeiro lugar, é preciso esclarecer que, assim como no caso da “linguagem adâmica”, trata-se de uma estrutura interna que tensiona a própria

<sup>107</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Infância e História: destruição da experiência e origem da história*. (Trad: Henrique Burigo). Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2005.

<sup>108</sup> Apud: AGAMBEN, G. *Infância e História: destruição da experiência e origem da história*. . (Trad: Henrique Burigo). Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2005. p.60.

<sup>109</sup> Idem, p.58. É importante lembrar que o termo “infans” significa “que não fala”. Portanto, Agamben se pergunta pela possibilidade e pelo lugar da infância, uma vez que a “essência espiritual do homem é inteiramente lingüística.”

linguagem. Não se trata, desse modo, de algo anterior à linguagem. A questão corretamente posta seria, portanto, qual o lugar da infância na estrutura da linguagem? É neste sentido que caminha a argumentação de Agamben:

Pois a experiência, a infância que aqui está em questão, não pode ser simplesmente algo que precede cronologicamente a linguagem e que, a uma certa altura, cessa de existir para versar-se na palavra, não é um paraíso que, em determinado momento, abandonamos para sempre a fim de falar, mas coexiste originalmente com a linguagem, constitui-se aliás ela mesma na expropriação que a linguagem dela efetua, produzindo a cada vez o homem como sujeito.<sup>110</sup>

Em outro momento do texto, Agamben utiliza o termo “estrutura operante”, dando-nos o seguinte exemplo: “O que é a raiz indo-européia, restituída através de uma comparação filológica das línguas históricas, senão uma origem, que não é, porém, simplesmente remetida de volta no tempo, mas representa, na mesma medida, uma instância presente e operante nas línguas históricas?”<sup>111</sup> Parece justificado, neste sentido, abordar também a infância enquanto “estrutura presente e operante” na própria linguagem.

A intenção de Agamben neste texto nos parece nascer da exigência benjaminiana, expressa no seu texto *Programa para uma Filosofia Vindoura*<sup>112</sup> escrito em 1918, de “desenvolver um conceito superior de experiência, capaz de escapar à abstratividade da contraposição entre sujeito e objeto.”<sup>113</sup> É a busca deste conceito superior de experiência que está em questão no texto de Agamben. O contexto é o da própria expropriação da possibilidade de fazer experiências:

Em sua busca pela certeza, a ciência moderna abole esta separação (entre experiência e ciência) e faz da experiência o lugar – o método, isto é, o caminho – do conhecimento. Mas para fazer isto, deve proceder a uma refundição da experiência e a uma reforma da

---

<sup>110</sup> Idem, p.59.

<sup>111</sup> Idem, p.61.

<sup>112</sup> BENJAMIN, Walter. *Über das Program der kommenden Philosophie*. GS, II-1, pp.157-171.

<sup>113</sup> KONDER, Leandro. *Walter Benjamin: O marxismo da melancolia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999. p.26.

inteligência, desapropriando-as primeiramente de seus sujeitos e colocando em seu lugar um único novo sujeito.<sup>114</sup>

Portanto, a possibilidade de experiência foi sacrificada, em grande parte, em nome do ideal científico da certeza. Desse modo, um sujeito a-histórico sempre idêntico “que deve poder acompanhar todas as minhas representações” se estabelece como o porto seguro para o ideal científico de certeza e objetividade. Um conceito superior de experiência, portanto, não poderia partir deste sujeito moderno. A localização da infância enquanto “estrutura presente e operante” na própria linguagem nos parece indicar para esse *locus* privilegiado para repensar o conceito de experiência. A pergunta torna-se, deste modo, mais específica: “existe uma experiência muda? Existe uma *in-fância* da experiência? E, se existe, qual a sua relação com a linguagem?”<sup>115</sup>

O ponto de partida para responder a esta questão dá-se, justamente, no caráter intransponível da linguagem. “É na linguagem e através da linguagem que o homem se constitui como sujeito.”<sup>116</sup> E isto conduz a uma tese ainda mais radical:

O sujeito transcendental não é outro senão o “locutor”, e o pensamento moderno erigiu-se sobre esta assunção não declarada do sujeito da linguagem como fundamento da experiência e do conhecimento. (...) O transcendental não pode ser o subjetivo: a menos que transcendental signifique simplesmente: lingüístico.<sup>117</sup>

É exatamente neste contexto onde se afirma o caráter transcendental da linguagem, que pode ser abordada a infância enquanto “estrutura presente e operante”. Trata-se de uma estrutura interna que aponta para o momento constitutivo da própria linguagem.

---

<sup>114</sup> AGAMBEN, G. *Infância e História: destruição da experiência e origem da história*. (Trad: Henrique Burigo). Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2005. p.28. Neste ponto ecoa um dos elementos centrais da filosofia de Franz Rosenzweig: uma renovação do pensamento (*neue Denken*) através de sua dimensão experiencial que, para o filósofo de Kassel, é sempre e fundamentalmente lingüística. Ver: ROSENZWEIG, Franz. *El nuevo pensamiento*. (Trad: Isidoro Reguera). Madrid: Visor, 1989.

<sup>115</sup> Idem, p.48.

<sup>116</sup> Idem, p.56.

<sup>117</sup> Idem, p.57,58.

Como infância do homem, a experiência é a simples diferença entre humano e lingüístico. Que o homem não seja sempre já falante, que ele tenha sido e seja ainda in-fante, isto é a experiência. (...) A infância age, com efeito, primeiramente sobre a linguagem, constituindo-a e condicionando-a de modo essencial. Pois o próprio fato de que exista uma tal infância, de que exista, portanto, a experiência enquanto limite transcendental da linguagem, exclui que a linguagem possa ela mesma apresentar-se como totalidade e verdade.<sup>118</sup>

Vemos, desse modo, a convergência das intenções de Benjamin e de Agamben. Se em Benjamin as elaborações sobre a infância possuíam, certamente, ainda que de modo intuitivo, tais conseqüências, Agamben é quem lhes dá uma formulação teórica mais densa e consistente, precisando a relação entre infância e linguagem. O caráter inventivo e não previamente regulamentado da infância, cuja imagem poderia ser o “perder-se”, o “labirinto”, resgatado por Benjamin, revela-se deste modo, do ponto de vista de uma elaboração teórica, como estrutura ao mesmo tempo limite e condicionante da própria linguagem. Outra conseqüência extraída por Agamben desta localização da infância é a, daí resultante, cisão entre língua e discurso, entre o sincrônico e o diacrônico, ou ainda, entre o dito e o dizer:

Pois a pura língua é, em si, anistórica, é, considerada absolutamente, natureza, e não tem necessidade alguma de uma história. Imagine-se um homem que nascesse já provido de linguagem, um homem que fosse já sempre falante. Para tal homem, sem infância, a linguagem não seria algo preexistente, do qual seria preciso apropriar-se, e não haveria, para ele, nem fratura entre língua e fala, nem devir histórico da língua. Mas um tal homem seria, por isso mesmo, imediatamente unido à sua natureza, seria já sempre natureza, e nela não encontraria, em parte alguma, uma descontinuidade e uma diferença nas quais algo como uma história poderia produzir-se (...) É a infância, a experiência transcendental da diferença entre língua e fala, a abrir pela primeira vez à história o seu espaço (...) Por isso a história não pode ser o progresso contínuo da humanidade falante ao longo do tempo linear, mas é, na sua essência, intervalo, descontinuidade, *epoché*. Aquilo que tem na infância sua pátria originária, rumo à infância e através da infância, deve manter-se em viagem.<sup>119</sup>

Portanto, é a partir da infância que adquire sentido a idéia do profundo caráter histórico da língua. É por esse caráter que a língua não se reduz a uma

---

<sup>118</sup> Idem, p.62.

<sup>119</sup> Idem, p.64,65.

pura estrutura sincrônica, mas abre-se, em sua intimidade absoluta, à diacronia, isto é, ao permanente exercício da expressão, na medida em que esta diacronia nela inscrita pela infância, lugar do *experimentum linguae*, exige sua constante reinvenção.

### 2.2.2 - A linguagem da criação poética

Silêncio, para que eu passe onde ninguém jamais passou,  
Silêncio!...Eu te seguirei, minha bela linguagem.  
André Breton.<sup>120</sup>

A elevada estima de Benjamin pela linguagem da criação poética é algo evidente e que perpassa toda sua obra. A busca da autonomia por parte do poeta se traduz na busca incansável de uma linguagem própria, situada para além dos convencionalismos e da linguagem instrumentalizada do contexto burguês. Isto pode ser verificado no fato de que “todas as grandes obras literárias ou inauguram um gênero ou o ultrapassam, isto é, constituem casos excepcionais.”<sup>121</sup> Sobrevive, portanto, na linguagem da criação poética, o ideal de penetrar a intimidade das coisas, de chamá-las pelo seu verdadeiro nome. E é pelo fato de o acesso a essa intimidade absoluta das coisas lhe ser, sempre de novo, negado, que o poeta precisa reinventar constantemente a própria linguagem. No seu belíssimo ensaio *A imagem de Proust*, ao referir-se à linguagem proustiana, Benjamin escreve: “um Nilo da linguagem, que transborda nas planícies da verdade, para fertilizá-las.”<sup>122</sup> E é exatamente por esta sua característica, sempre excessiva, desregrada e inventiva, que a potência da poesia sempre foi temida. No início do seu texto *O Autor como Produtor* de 1934, Benjamin lembra a expulsão dos poetas da república de Platão: “Lembrar-se-ão de como Platão, no seu projeto de estado, trata os

<sup>120</sup> Apud: BENJAMIN, Walter. *Der Surrealismus: die letzte Momentaufnahme der europäischen Intelligenz*. In: GS, II-1, p.297 “Still. Ich will, wo keiner noch hindurchgegangen ist, hindurchgehen, still! – Nach Ihnen, liebste Sprache.”

<sup>121</sup> BENJAMIN, Walter. *Zum Bilde Prousts*. In: GS, II-1, pp. 310-324. “alle Grossen Werke der Literatur ein Gattung gründen oder sie auflösen, mit einem Worte, Sonderfälle sind.”

<sup>122</sup> Idem, p.310. “dem Nil der Sprache, welcher hier befruchtend in die Breiten der Wahrheit hinübertritt”

poetas. No interesse da comunidade recusa-lhes o direito de fazerem parte dela. Tinha uma elevada consideração pelo poder da poesia.”<sup>123</sup> Sabe-se que, neste contexto de 1934, Benjamin pretendia justamente utilizar essa potência da poesia a favor de uma politização da arte.

Benjamin ocupou-se, obsessivamente, durante toda sua vida, com a linguagem da criação poética. E não somente como leitor, mas também como ensaísta, crítico e tradutor. Goethe, Proust, Baudelaire, Kafka, Edgar Allan Poe, são apenas alguns exemplos mais iminentes. No fundo, o que fascina Benjamin nestes e em outros poetas é, exatamente, a sua *potência criativa*, o constante trilhar de caminhos ainda não percorridos. Os lampejos da linguagem em sua dimensão mais essencial, a dimensão da criação. Ainda sobre Proust, Benjamin escreve:

Pela segunda vez, ergueu-se um andaime como o de Miguel Ângelo, sobre o qual o artista, com a cabeça inclinada, pintava a criação do mundo no teto da capela Sistina: o leito de enfermo, no qual Marcel Proust cobriu com sua letra as incontáveis páginas que ele dedicou à criação de seu microcosmos.<sup>124</sup>

Esta potência criativa da linguagem poética, manifesta, no caso de Proust, na solidão do poeta no ato de criar pela palavra seu microcosmos, atesta, contra a instrumentalização da linguagem na sociedade burguesa, para uma dimensão mais profunda, para o incontornável exercício de expressão. E a linguagem da criação poética só não se satisfaz com os convencionalismos da linguagem, pois têm consciência desta essência mais profunda que reside em toda linguagem: a de chamar as coisas pelo seu nome original. É isto que Benjamin estima nos poetas. Segundo Adorno “o nome das coisas e dos

---

<sup>123</sup> BENJAMIN, Walter. *Der Autor als Produzent*. In: GS, II-2, p.683. “Sie erinnern sich, wie Plato im Entwurf seines Staats mit den Dichtern verfährt. Er versagt ihnen im Interesse des Gemeinwesens den Aufenthalt drinnen. Er hatte einen hohen Begriff von der Macht der Dichtung.”

<sup>124</sup> BENJAMIN, Walter. *Zum Bilde Prousts*. In: GS, II-1, p.324. “Zum zweitenmal erhob sich ein Gerüst wie Michelangelos, auf dem der Künstler, das Haupt im Nacken, an die Decke der Sixtina die Schöpfung malte: das Krankenbett, auf welchem Marcel Proust die ungezählten Blätter, die er in der Luft mit seiner Hand-schrift bedeckte, die Schöpfung seines Mikrokosmos gewidmet hat.”

homens é para ele (Benjamin) o protótipo de toda esperança.”<sup>125</sup> E, neste contexto, torna-se fundamental perceber em que medida as novas formas de comunicação emergentes no interior da sociedade burguesa esterilizam exatamente esta vocação fundamental da linguagem, substituindo a narração pelo romance e, posteriormente, pela informação.

O romance, cujas origens remontam à antiguidade, precisou de centenas de anos para encontrar, na burguesia ascendente, os elementos que levariam ao seu florescimento. Com o surgimento destes elementos, a narrativa vai se tornando, muito lentamente, arcaica. (...) Por outro lado verificamos que, com o domínio da burguesia que, na ascensão do capitalismo, vai ter a imprensa como um de seus instrumentos mais importantes, surge uma forma de comunicação que, por muito remotas que sejam as suas origens, nunca influenciara anteriormente a forma épica de um modo determinante. Agora, no entanto, ela o faz. E verifica-se que esta forma de comunicação não é menos estranha à narrativa do que o romance, mas ameaça-a muito mais. Ela conduzirá aliás o próprio romance a uma crise. Esta nova forma de comunicação é a informação.<sup>126</sup>

Nesse sentido, é importante observar, a defesa que Benjamin faz da narração, neste ponto mais uma vez profundamente marcado pelo seu mestre Rosenzweig, não resulta de um anacronismo nostálgico que se oporia à evolução histórica das formas de comunicação. Antes disso, é desde a dimensão experiencial e criativa contida na linguagem que Benjamin protesta contra sua progressiva esterilização.

Essa dimensão poética da linguagem reconhece, a partir do seu próprio exercício, uma dimensão mais profunda do que a mera comunicação. O poético da linguagem está para além disso. Em seu ensaio *A Tarefa do*

---

<sup>125</sup> ADORNO, T. W. *Charakteristik Walter Benjamins*. In: GS, Band 10.1, p.240. “so ist ihm das Urbild aller Hoffnung der Name der Dinge und Menschen”

<sup>126</sup> BENJAMIN, Walter. *Der Erzähler: Betrachtungen zum Werk Nikolai Lesskows*. In: GS, II-2, p.443,444. “Der Roman, dessen Anfänge in das Altertum zurückgreifen, hat Hunderte von Jahren gebraucht, ehe er im werdenden Bürgertum auf die Elemente stieß, die ihm zu seiner Blüte taugten. Mit dem Auftreten dieser Elemente begann sodann die Erzählung ganz langsam in das Archaische zurückzutreten. (...) Auf der anderen Seite erkennen wir, wie mit der durchgebildeten Herrschaft des Bürgertums, zu deren wichtigsten Instrumenten im Hochkapitalismus die Presse gehört, ein Form der Mitteilung auf den Plan tritt, die, soweit ihr Ursprung auch zurückliegen mag, die epische Form nie vordem auf bestimmende Weise beeinflusst hat. Nun aber tut sie das. Und es zeigt sich, dass sie der Erzählung nicht weniger fremd aber viel bedrohlicher als der Roman gegenübertritt, den sie übrigens ihrerseits einer Krise zuführt. Diese neue Form der Mitteilung ist die Information.”

*Tradutor* Benjamin se expressa do seguinte modo: “O que existe num poema para além da comunicação — e mesmo o mau tradutor admite que isso é essencial — não será o inapreensível, o misterioso, o “poético”? Isso que o tradutor só pode restituir poetando também?”<sup>127</sup> A linguagem da criação poética não está, desta forma, destinada a simplesmente comunicar algo pois é na perspectiva do inexprimível que reside “a última essência espiritual.”

Neste sentido, poderíamos localizar em Samuel Beckett, por quem Adorno nutre uma elevadíssima estima, um autor que levou este paradoxo ao centro de sua criação poética. É um autor que abandona completamente a idéia de um sujeito como portador de uma linguagem e que ainda poderia ter um domínio e controle sobre ela. Na sua obra *O Inominável* podemos observar todo desdobramento deste paradoxo. O texto começa deste modo: “Onde agora? Quando agora? Quem agora?”<sup>128</sup> Desde o começo do livro, portanto, aquilo que geralmente dava estabilidade e garantia à possibilidade de um sujeito idêntico consigo mesmo (espaço, tempo, eu) é posto em questão. Ainda assim “Sou obrigado a falar. Não me calarei nunca. Nunca.”<sup>129</sup> Ao ler esta obra de Beckett estamos com a constante impressão de que não é o autor que a conduz, mas a própria linguagem em sua dinâmica interna que conduz o autor. O paradoxo se torna absoluto na expressão: “vou ter que falar de coisas de que não posso falar.”<sup>130</sup> Mesmo assim há alguma certeza, mesmo que ela não tenha uma explicação ao alcance do autor (ou então porque tal explicação se torna totalmente desnecessária neste contexto): “O que é preciso evitar, não sei por quê, é o espírito do sistema.”<sup>131</sup>

Este entregar-se à própria linguagem e não ao sujeito que domina a linguagem, parece-nos estar no espírito do que Benjamin exigia da criação

<sup>127</sup> BENJAMIN, Walter. *Die Aufgabe des Übersetzers*. In: GS, IV-1, p.9. “Was aber außer der Mitteilung in einer Dichtung steht – und auch der schlechte Übersetzer gibt zu, daß es das Wesentliche ist – gilt es nicht allgemein als das Unfaßbare, Geheimnisvolle, “Dichterische”? Das der Übersetzer nur wiedergeben kann, indem er – auch dichtet?”

<sup>128</sup> BECKETT, Samuel. *O Inominável*. (Trad: Waltensir Dutra). Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989. p.5.

<sup>129</sup> Idem, p.6.

<sup>130</sup> Idem, p.6.

<sup>131</sup> Idem, p.6.

poética: persistir na expressão, apesar de ter o acesso ao sentido absoluto (o nome com o qual as coisas são criadas) sempre novamente bloqueado.

### 2.3 – A filosofia e o exercício de exposição da Verdade

Esse elemento expositivo da verdade é o refúgio da beleza.  
Walter Benjamin.<sup>132</sup>

Torna-se necessário, neste momento, uma análise mais detalhada do livro *Origem do Drama Barroco Alemão*<sup>133</sup>, em especial do já famoso prefácio de crítica do conhecimento (*Erkenntniskritische Vorrede*).

Este texto, escrito entre 1923 e 1925 e publicado em 1928, ainda se move, basicamente, no paradigma da linguagem elaborado em seu ensaio de 1916 (*Sobre a Linguagem em Geral e sobre a Linguagem Humana*). Benjamin mesmo o reconhece, “o prefácio é a retomada de um antigo trabalho sobre a linguagem... maquilado em teoria das idéias.”<sup>134</sup> Sabe-se, deste texto, que muitos críticos gostam de classificar como “paradigma teológico da linguagem”, que Deus ao criar as coisas através da palavra, tornou-as cognoscíveis em seu íntimo e que a “linguagem adâmica”, exatamente por não ter ainda se afastado de Deus, movia-se nesta intimidade onde as coisas revelavam imediatamente seu nome. O momento da queda, momento inaugural da história, coloca o homem na triste situação de ter de expressar as coisas, sem acesso imediato a elas. É este paradoxo, como vimos, que, por um lado, constitui a linguagem e, por outro, não permite sua totalização numa verdade absoluta. Resta ao homem, desse modo, a tarefa de conhecê-las (as coisas) de modo não-imediato. No fundo, portanto, todo conhecimento torna-se um re-conhecimento. É neste sentido que o referido prefácio ao texto *Ursprung des deutschen*

<sup>132</sup> BENJAMIN, Walter. *Ursprung des deutschen Trauerspiels*. In: GS, I-1, p.211. “In der Wahrheit ist jenes darstellende Moment das Refugium der Schönheit überhaupt.”

<sup>133</sup> BENJAMIN, Walter. *Ursprung des deutschen Trauerspiels*. In: GS, I-1, pp.203-430.

<sup>134</sup> BENJAMIN, Walter. apud: MURICY, Katia. *Alegorias da Dialética: imagem e pensamento em Walter Benjamin*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1998. p.123.

*Trauerspiels* articula os conceitos de *conhecimento* e *verdade* e, a partir deles, pretende indicar o próprio lugar da filosofia como exposição da verdade. Vê-se, deste modo, que mesmo o texto se movendo dentro do paradigma da linguagem elaborado em 1916, sua questão específica ainda não foi abordada naquele texto. Se era na linguagem da criação poética e na tarefa do tradutor que Benjamin localizava, por excelência, o exercício expressivo da linguagem, neste texto, escrito entre 1923 e 1925, o foco passa a ser a própria filosofia. Portanto, a questão central será localizar o momento expressivo (estético) da própria filosofia. Não é, porém, na opinião de Benjamin, um momento acidental que a filosofia poderia ou não desenvolver, mas está presente no mais íntimo de sua forma. “É próprio do texto filosófico, sempre de novo, confrontar-se com a questão da exposição.”<sup>135</sup> Franz Rosenzweig, na mesma época em que Benjamin concluía seu livro sobre o barroco, escrevia em seu *Das neue Denken*: “pensar e escrever não são o mesmo. Uma sacudida do pensar desencadeia mil conexões diferentes que ao escrever devem ser cuidadosamente encadeadas ao longo de milhares de linhas.”<sup>136</sup> Portanto, a filosofia, naquilo que lhe é próprio, defronta-se sempre com a escrita filosófica, a exposição. Na escrita filosófica estamos no seio da própria linguagem que, geralmente se sobrepõe à lógica intencional do argumento do sujeito. Hans-Georg Flickinger escreve em “*Sobre a lógica clandestina do compreender, do pensar e do escrever*”:

Ao querer expressar nossas idéias, nossos argumentos, acontece que a formulação da primeira parte de uma frase exige, ela mesma, uma continuidade que vem da própria linguagem, em função do ritmo prefigurado no esboço inicial. Tal exigência, cuja legitimação deve-se muito mais à própria qualidade da linguagem do que à força do argumento, é capaz até mesmo a levar-nos a um desvio do tema escolhido.<sup>137</sup>

---

<sup>135</sup> BENJAMIN, Walter. *Ursprung des deutschen Trauerspiels*. In: GS, I-1, p.207. “Es ist dem philosophischen Schrifttum eigen, mit jeder Wendung von neuem vor der Frage der Darstellung zu stehen.”

<sup>136</sup> ROSENZWEIG, Franz. *El nuevo pensamiento*. (Trad: Isidoro Reguera). Madrid: Visor, 1989. p.47.

<sup>137</sup> FLICKINGER, Hans-Georg. *A lógica clandestina do compreender, do pensar e do escrever*. p.212 In: DE BONI, Luis A. *Finitude e Transcendência: Festschrift em homenagem a Ernildo J. Stein*. Petrópolis: Vozes, 1995. p.211-221.

Desse modo, na escrita filosófica, não é a intencionalidade do sujeito que prevalece, mas sim a própria lógica interna da linguagem, que em muitos momentos desmente o argumento linear do sujeito “condenando-o” a ter que vagar por desvios inicialmente não previstos. A consciência disso leva Benjamin a repensar a tarefa da filosofia e, ao mesmo tempo, localizar no exercício da exposição sua vocação fundamental.

É preciso explicitar, de antemão, o paradigma de fundo que norteia este texto, pois é neste contexto que deve ser situada a referência de Benjamin a Platão, causa freqüente de muitos mal-entendidos:

A tese de que o objeto do saber não coincide com a verdade revela-se, sempre de novo, uma das mais profundas intuições da filosofia original, a doutrina platônica das idéias. O saber pode ser questionado, mas não a verdade.<sup>138</sup>

Vemos com clareza que esta tese já orientava sua reflexão sobre a linguagem em 1916. A distância, no interior da linguagem, entre a palavra criadora de Deus e entre a tarefa do conhecimento humano, depois da queda, inaugura esta não-coincidência, esse abismo entre a verdade e o saber (ou conhecimento). No entanto, como já foi ventilado, esse abismo não é causa de um niilismo<sup>139</sup> cujo objetivo fosse o de condenar de antemão qualquer conhecimento ou a própria linguagem à absoluta impotência. Antes disso, inaugura o próprio ritmo intermitente de, teimosamente, expor a verdade, ainda

---

<sup>138</sup> BENJAMIN, Walter. *Ursprung des deutschen Trauerspiels*. In: GS, I-1, p.209. “Immer wieder wird als eine der tiefsten Intentionen der Philosophie in ihrem Ursprung, der Platonischen Ideenlehre, sich der Satz erweisen, dass der Gegenstand der Erkenntnis sich nicht deckt mit der Wahrheit. Erkenntnis ist erfragbar, nicht aber die Wahrheit.”

<sup>139</sup> Ver: JENNINGS, M. *Dialectical images. Walter Benjamin's theory of literary criticism*. Ithaca and London: Cornell UP, 1987, p.111. “Assim, a teoria da linguagem de Benjamin contém mais do que a asserção da instabilidade e mesmo a impotência da linguagem. Ela solicita, em sua equação entre significação e morte, uma atitude fundamentalmente niilista em relação à linguagem. O niilismo evidente no livro sobre o *Trauerspiel* está de fato implícito no seu ensaio de 1916.” Neste argumento apóia-se KAMPPFF LAGES, Suzana. *Walter Benjamin: tradução e melancolia*. São Paulo: EDUSP, 2007, p.149: “Tal contraposição da linguagem enquanto instrumento de comunicação e linguagem como essência, realiza-se através de uma oposição (uma oposição que é também uma ligação) de fundo: a ligação entre significação e morte, e aponta para uma atitude niilista.” De acordo com nosso modo de ver, associar a ligação entre significação e morte, que realmente se sustenta no texto benjaminiano, com uma atitude niilista, é algo apressada e irrefletida, na medida em que é a partir desta ligação, cuja consequência é a de que a significação não pode se erigir como eterna tendo em vista sua distância em relação à verdade, que se justifica o próprio ritmo intermitente da expressão lingüística.

que sua exposição definitiva não seja possível. Daí o resultado: “o saber pode ser questionado, mas não a verdade.”

É neste contexto, portanto, que Benjamin localiza a filosofia e faz-lhe uma exigência:

Se a filosofia quiser permanecer fiel à lei de sua forma, como exposição<sup>140</sup> da verdade e não como guia para o conhecimento, deve-se atribuir importância ao exercício dessa forma, e não a sua antecipação, como sistema. Esse exercício impôs-se em todas as épocas que tiveram consciência do Ser indefinível da verdade, e assumiu o aspecto de uma propedêutica.<sup>141</sup>

Portanto, é no próprio exercício recorrente da tradição filosófica que se confirma esta tese. Se a verdade fosse definível, ao defini-la a filosofia se autodestruiria. É por isso que Benjamin lhe impõe uma tarefa: persistir na tarefa da exposição da verdade e não reduzir-se a “guia do conhecimento”, isto é, a método. A filosofia não pode ser discurso do método. Isto a desviaria, completamente, de sua tarefa fundamental. Este texto é, portanto, antes de mais nada, profundamente não-cartesiano. Citamos Benjamin:

O saber é posse. A especificidade do objeto do saber é que se trata de um objeto que precisa ser apropriado na consciência, ainda que

---

<sup>140</sup> Adotamos aqui a pertinente sugestão de Jeanne-Marie Gagnebin de traduzir o conceito de *Darstellung* por exposição ao invés de representação, como acontece na tradução de Sérgio Paulo Rouanet. Torna-se importante verificar a pertinente justificativa da autora para isso: “O primeiro mal-entendido a ser dirimido é uma questão de tradução. A palavra *Darstellung* — utilizada por Benjamin para caracterizar a escrita filosófica — não pode, (aliás, nem deve), ser traduzida por “representação”, como o faz Rouanet (que compreendeu perfeitamente o alcance do texto, conforme sua “Apresentação” muito esclarecedora demonstra, mas que o traduziu, às vezes, de maneira pouco precisa), nem o verbo *darstellen* pode ser traduzido por “representar”. Mesmo que essa tradução possa ser legítima em outro contexto, ela induz, no texto em questão, a contra-sensos, porque poderia levar à conclusão de que Benjamin se inscreve na linha da filosofia da representação — quando é exatamente desta, da filosofia da representação, no sentido clássico de representação mental de objetos exteriores ao sujeito, que Benjamin toma distância. Proponho, então, que se traduza *Darstellung* por “apresentação” ou “exposição”, e *darstellen* por “apresentar” ou “expor”, ressaltando a proximidade no campo semântico com as palavras *Ausstellung* (exposição de arte) ou também *Darstellung*, no contexto teatral (apresentação).” In: GAGNEBIN, Jeanne-Marie. Do Conceito de *Darstellung* em Walter Benjamin ou Verdade e Beleza. In: *KRITERION*, Belo Horizonte, n.112, Dez/2005, p.184.

<sup>141</sup> BENJAMIN, Walter. *Ursprung des deutschen Trauerspiels*. In: GS, I-1, p.207,208. “Will die Philosophie nicht als vermittelnde Anleitung zum Erkennen, sondern als Darstellung der Wahrheit das Gesetz ihrer Form bewahren, so ist der Übung dieser ihrer Form, nicht aber ihrer Antizipation im System, Gewicht beizulegen. Diese Übung hat sich allen Epochen, denen die unumschreibliche Wesenheit des Wahren vor Augen stand, in einer Propädeutik aufgenötigt.”

seja uma consciência transcendental. Seu caráter de posse lhe é imanente. A exposição, para essa posse, é secundária. O objeto não preexiste, como algo que se auto-apresente. O contrário ocorre com a verdade. O método que para o saber é uma via para a aquisição do objeto (mesmo que através de sua produção na consciência) é para a verdade exposição de si mesma e, portanto, como forma, dado juntamente com ela.<sup>142</sup>

É neste trecho, portanto, que Benjamin localiza o ponto decisivo e inovador de sua idéia do que deve ser a filosofia. Não deve ser guia do conhecimento, pois isso, mais uma vez, a colocaria nas mãos do sujeito, a reduziria à filosofia da consciência, na medida em que esta se apropria do seu objeto (ou mesmo o cria na própria consciência). Ainda assim, é preciso esclarecer que não há neste texto uma crítica sistemática a Descartes. Antes disso, como bem aponta Jeanne-Marie Gagnebin:

Benjamin reivindica a possibilidade de definir a atividade filosófica de maneira diferente daquela segundo as regras do método cartesiano. Não contesta, porém, a grandeza do empreendimento cartesiano (...) mas relembra a existência de outra tarefa para a filosofia, tarefa descartada ou condenada pela maior parte da filosofia moderna, desde Descartes e até hoje: pensar filosoficamente não é única e exclusivamente conhecer ou refletir sobre as condições e possibilidades do conhecimento humano.<sup>143</sup>

Esta outra tarefa da filosofia é, exatamente, a exposição da verdade (*Darstellung der Wahrheit*). Vimos, no entanto, em trecho acima citado, que esta exposição da verdade não pode se dar a partir da consciência do sujeito que se guiasse por um caminho seguro, um método. Antes disso, é preciso perceber que *a tarefa da filosofia de expor a verdade coincide com o momento de auto-exposição da verdade*. É neste ponto que a centralidade do elemento estético se cristaliza. No entanto, o que poderá significar está auto-exposição da verdade? Para isso, Benjamin procede uma ousada releitura do *Symposion* de Platão:

---

<sup>142</sup> Idem, p.209. "Erkenntnis ist ein Haben. Ihr Gegenstand selbst bestimmt sich dadurch, dass er im Bewusstsein — und sei es transzendental — innegehabt werden muss. Ihm bleibt der Besitzcharakter. Diesem Besitztum ist Darstellung sekundär. Es existiert nicht bereits als ein Sich-Darstellendes. Gerade dies aber gilt von der Wahrheit. Methode, für die Erkenntnis ein Weg, den Gegenstand des Innehabens — und sei's durch die Erzeugung im Bewusstsein — zu gewinnen, ist für die Wahrheit die Darstellung ihrer selbst und daher als Form mit ihr gegeben."

<sup>143</sup> GAGNEBIN, Jeanne-Marie. Do Conceito de *Darstellung* em Walter Benjamin ou Verdade e Beleza. In: *KRITERION*, Belo Horizonte, n.112, Dez/2005, p.186.

Nele, a verdade é apresentada como conteúdo essencial do Belo, o reino das idéias, e a verdade é considerada bela. A compreensão destas teses platônicas sobre a relação entre verdade e beleza tem importância capital não somente para qualquer filosofia da arte, como para a própria determinação do conceito de verdade.<sup>144</sup>

Desse modo, ao trazer à tona a verdade como conteúdo essencial do Belo (*Wesensgehalt der Schönheit*), Benjamin relaciona dois conceitos que a tradição sempre tratou de separar: a aparência (*Schein, Erscheinung*) e a própria verdade. Jeanne-Marie Gagnebin entende do seguinte modo este trecho:

Se se pode dizer da verdade que ela é o “teor essencial da beleza” (*Wesensgehalt der Schönheit*), isso também significa que o *Banquete* “declara que a verdade é bela” (*erklärt die Wahrheit für schön*). Não só a beleza é redimida de sua tendência a somente pertencer ao domínio do brilho (*Schein*) e da aparência (*Erscheinung, Schein*) pela sua última ligação à verdade; também esta, a verdade, precisa por assim dizer, da beleza para ser verdadeira: a verdade não pode realmente existir sem se apresentar, se mostrar e, portanto, aparecer na história e na linguagem.<sup>145</sup>

Portanto, a própria verdade, na medida em que é conteúdo do Belo, se apresenta, aparece. E se não fosse assim, o que seria? É por isso que Benjamin exige uma mudança de foco da própria filosofia. Que ela não se reduza a uma apropriação de objetos através dos esquematismos de um sujeito transcendental ou de uma consciência, mas mantenha-se fiel ao momento de exposição (auto-exposição) da própria verdade.

E como a filosofia pode manter-se fiel a isso? Este é o centro das preocupações de Benjamin neste “Prefácio”. Como apontamos acima, esta fidelidade exige da filosofia “atribuir importância ao exercício dessa forma”. Isto é, *a própria forma filosófica deve constituir-se no exercício de exposição*. No contexto deste texto, a forma privilegiada que fará justiça a esse momento

<sup>144</sup> BENJAMIN, Walter. *Ursprung des deutschen Trauerspiels*. In: GS, I-1, p.210. “Es entwickelt die Wahrheit – das Reich der Ideen – als den Wesensgehalt der Schönheit. Es erklärt die Wahrheit für schön. Einsicht in der Platonische Auffassung vom Verhältnis der Wahrheit zur Schönheit ist nicht nur ein oberstes Anliegen jedes kunstphilosophischen Versuchs, sondern für die Bestimmung der Wahrheitsbegriffes selbst unersetzlich.”

<sup>145</sup> GAGNEBIN, Jeanne-Marie. Do Conceito de *Darstellung* em Walter Benjamin ou Verdade e Beleza. In: *KRITERION*, Belo Horizonte, n.112, Dez/2005, p.190.

estético de exposição da verdade contido na filosofia será, para Benjamin, o *tratado*. E Benjamin justifica sua opção:

Os tratados podem ser didáticos no tom, mas em sua estrutura interna não têm a validade obrigatória de um ensino, capaz de ser obedecido, como a doutrina, por sua própria autoridade. Os tratados não recorrem tampouco, aos instrumentos coercitivos da demonstração matemática. Em sua forma canônica, só contêm um único elemento de intenção didática, mais voltada para a educação que para o ensinamento: a citação autorizada. A quintessência de seu método é a exposição. Método é caminho indireto, é desvio. A exposição como desvio é, portanto, a característica metodológica do tratado. Sua renúncia à intenção, em seu movimento contínuo: nisto consiste a natureza básica do tratado. Incansável, o pensamento começa sempre de novo, e volta sempre, minuciosamente, às próprias coisas. Esse fôlego infatigável é a mais autêntica forma de ser da contemplação.<sup>146</sup>

Dessa forma, Benjamin modifica completamente o que a modernidade pensa como filosofia, isto é, essencialmente, um discurso do método para o conhecimento seguro. Talvez por ter flertado demais com as ciências matemáticas e mesmo com as ciências naturais, a filosofia perde o que lhe é próprio (*eigen*). Ao trazer à tona este elemento estético intrínseco à própria forma filosófica, Benjamin pretende recuperar sua especificidade. Ainda que a verdade não se dê à posse, é no exercício de exposição, exercício incansável, que ela aparece e se manifesta. Pois, “a verdade não é desnudamento, que aniquila o segredo, mas revelação, que lhe faz justiça.”<sup>147</sup>

<sup>146</sup> BENJAMIN, Walter. *Ursprung des deutschen Trauerspiels*. In: GS, I-1, p.208. “Traktate mögen lehrhaft zwar in ihrem Ton sein; ihrer innersten Haltung nach bleibt die Bündigkeit einer Unterweisung ihnen versagt, welche die Lehre aus eigener Autorität sich zu behaupten vermöchte. Nicht weniger entraten sie der Zwangsmittel des mathematischen Beweises. In ihrer kanonischen Form wird als einziges Bestandteil einer mehr fast erziehlichen als lehrenden Intention das autoritäre Zitat sich einfinden. Darstellung ist der Inbegriff ihrer [der Philosophie] Methode. Methode ist Umweg. Darstellung als Umweg — das ist der methodische Charakter des Traktats. Verzicht auf den unabgesetzten Lauf der Intention ist sein erstes Kennzeichen. Ausdauernd hebt das Denken stets von neuem an, umständlich geht es auf die Sache selbst zurück. Dies unablässige Atemholen ist die eigenste Form der Kontemplation.”

<sup>147</sup> Idem, p.211. “das Wahrheit nicht Enthüllung ist, die das Geheimnis vernichtet, sondern Offenbarung, die ihm gerecht wird.”

### 2.3.1 - A filosofia e o exercício do conceito

Graças ao seu papel mediador, os conceitos permitem aos fenômenos participarem do Ser das idéias. Esse mesmo papel torna-os aptos para a outra tarefa da filosofia, igualmente primordial: a exposição das idéias.  
Walter Benjamin.<sup>148</sup>

Ao localizar este momento estético-expositivo da filosofia e lhe propor um exercício de sua própria forma, algo que ocorre, por exemplo, no tratado, Benjamin passa à tarefa de mostrar como se dá a dinâmica interna desta exposição filosófica. Isto se torna decisivo na medida em que se define a especificidade da própria filosofia. Se no ensaio de 1916 Benjamin apontava para a linguagem da criação poética e, posteriormente, da própria tradução, como lugar privilegiado do exercício expressivo, neste momento coloca-se a questão: o que marca a especificidade da filosofia? Em que ela se distingue da expressão poética? Ou ainda, em que ela se distingue da ciência? Estas questões o levam a uma consideração minuciosa do papel do *conceito*.

O exercício de exposição filosófica da verdade não pode desconsiderar o papel mediador do conceito. O que se modifica, no entanto, é a própria função deste conceito. Se na filosofia pensada em forma de *sistema* o papel do conceito é o de ser, essencialmente, uma totalidade abarcadora, isto é, sob ele os fenômenos empíricos são agrupados “do mesmo modo que o gênero inclui as espécies”<sup>149</sup>, o *conceito* de conceito é pensado de modo totalmente diferente por Benjamin. Ainda assim, continuará exercendo papel fundamental. Vejamos as palavras de Benjamin:

(...) os fenômenos se subordinam aos conceitos. São eles que dissolvem as coisas em seus elementos constitutivos. As distinções conceituais só podem escapar à suspeita de serem uma sofística destrutiva se visarem à salvação dos fenômenos nas idéias. (...) Graças ao seu papel mediador, os conceitos permitem aos fenômenos participarem do Ser das idéias. Esse mesmo papel torna-

---

<sup>148</sup> Idem, p.214. “Durch ihre Vermittlerrolle leihen die Begriffe den Phänomenen Anteil am Sein der Ideen. Und eben diese Vermittlerrolle macht sie tauglich zu der anderen gleich ursprünglichen Aufgabe der Philosophie, zur Darstellung der Ideen.”

<sup>149</sup> Idem, p.214. “ob sie das Erfasste wie der Gattungsbegriff die Arten unter sich begreift”

os aptos para a outra tarefa da filosofia, igualmente primordial: a exposição das idéias.<sup>150</sup>

A filosofia não pode se furtar do momento conceitual. Neste sentido a “paciência do conceito” confunde-se com o exercício de sua própria forma. O conceito, para Benjamin, não é uma totalidade sob a qual encontraríamos um conjunto de coisas ou fenômenos. “Os elementos que o conceito, segundo sua tarefa própria, extrai dos fenômenos, se tornam especialmente visíveis nos extremos.”<sup>151</sup> Portanto, o conceito não se apropria das coisas ou fenômenos destruindo sua particularidade em nome do universal ou homogêneo. Sua relação com os fenômenos é bastante diversa: ao extrair os elementos extremos que configuram materialmente estes fenômenos, salva-os, isto é, torna possível que estes ingressem no âmbito das idéias.

A tarefa do conceito, neste sentido, é dupla: “salvar os fenômenos e expor as idéias.”<sup>152</sup> Leandro Konder aponta para isso:

Para ele (Benjamin), o conceito deveria atuar como mediador entre as idéias abstratas e os fenômenos da empiria. (...) As idéias se relacionavam umas com as outras como constelações e, sem o sangue da empiria, tornavam-se anêmicas; os fenômenos, caso lhes faltasse a organização promovida pelas idéias, dispersar-se-iam, perder-se-iam. E ao conceito cabia o papel de viajar constantemente de um pólo ao outro, pondo as idéias em contato com os fenômenos e os fenômenos em contato com as idéias.<sup>153</sup>

Não pode haver uma relação direta entre idéias e fenômenos. Essa relação direta e imediata entre o nome e as coisas não é mais possível de ser alcançada na linguagem humana. Daí o papel mediador do conceito. A exposição filosófica, onde o conceito exerce seu papel mediador é, portanto, o lugar onde as idéias podem aparecer (*erscheinen*) e iluminar os fenômenos.

<sup>150</sup> Idem, p.214. “In dieser ihrer Aufteilung unterstehen die Phänomene den Begriffen. Die sind es, welche an den Dingen die Lösung in die Elemente vollziehen. Die Unterscheidung in Begriffen ist über jedweden Verdacht zerstörerischer Spitzfindigkeit erhaben nur dort, wo sie auf jene Bergung der Phänomene in den Ideen. (...) Durch ihre Vermittlerrolle leihen die Begriffe den Phänomenen Anteil am Sein der Ideen. Und eben diese Vermittlerrolle macht sie tauglich zu der anderen gleich ursprünglichen Aufgabe der Philosophie, zur Darstellung der Ideen.”

<sup>151</sup> Idem, p.215. “Und zwar liegen jene Elemente, deren Auslösung aus den Phänomenen Aufgabe ist, in den Extremen am genauesten zutage.”

<sup>152</sup> Idem, p.215. “die Rettung der Phänomene und die Darstellung der Ideen.”

<sup>153</sup> KONDER, Leandro. *A questão da ideologia*. São Paulo: Cia. Das Letras, 2002. p.95.

Estes, no entanto, só podem ser “salvos” e iluminados pelas idéias, graças ao papel mediador do conceito, pois “são eles que dissolvem as coisas em seus elementos constitutivos.”

As idéias, desta maneira, constituem o reino da pura *inteligibilidade*, “não são dadas no mundo dos fenômenos”<sup>154</sup> e, exatamente por isso, “não servem para o conhecimento dos fenômenos.”<sup>155</sup> Constituem o reino da pura *verdade*, da palavra criadora de Deus. Dessa forma, constituem aquela força que determina a essência desta empiria. Por isso, a filosofia pensada como sistema, onde se pretende capturar a verdade e as idéias, através de definições conceituais operadas pela intencionalidade de um sujeito, fracassa em sua tentativa. A verdade não se dá à posse. “Seu brilho, que seduz, desde que não queira ser mais que brilho, provoca a inteligência, que a persegue, e só quando se refugia no altar da verdade revela sua inocência.”<sup>156</sup> Assim, pode-se entender a figura do *amante* no *Symposion* platônico. Dirá Benjamin, “amante, e não perseguidor”.<sup>157</sup> A verdade, neste sentido, comporta-se como o *amado*. Só continua existindo em fuga, na medida em que não foi aniquilada pela possessiva perseguição. E é esta situação que justifica o próprio ritmo da filosofia:

A nomeação adamítica está tão longe de ser jogo e arbítrio, que somente nela se confirma a condição paradisíaca, que não precisava ainda lutar contra a dimensão significativa das palavras. As idéias se dão de forma não-intencional, no ato nomeador, e têm de ser renovadas pela contemplação filosófica. (...) E por isso, no curso da história, tantas vezes objeto de zombaria, a filosofia tem sido, com toda razão, uma luta pela exposição de algumas poucas palavras, sempre as mesmas – as idéias.<sup>158</sup>

---

<sup>154</sup> BENJAMIN, Walter. *Ursprung des deutschen Trauerspiels*. In: GS, I-1, p.215. “Die Ideen sind in der Welt der Phänomene nicht gegeben.”

<sup>155</sup> Idem, p.214. “Sie dienen nicht der Erkenntnis der Phänomene.”

<sup>156</sup> Idem, p.211. “Sein Scheinen, das Verführt, solange es nichts will als scheinen, zieht die Verfolgung des Verstandes nach und lässt seine Unschuld einzig da erkennen, wo es an der Altar der Wahrheit flüchtet.”

<sup>157</sup> Idem, p.211. “Nicht Verfolger, sondern als Liebender.”

<sup>158</sup> Idem, p.217. “Das adamitische Namengeben ist so weit entfernt Spiel und Willkür zu sein, dass vielmehr gerade in ihm der paradiesische Stand sich als solcher bestätigt, der mit der mitteilenden Bedeutung der Worte noch nicht zu ringen hatte. Wie die Ideen intentionslos im Benennen sich geben, so haben sie in philosophischer Kontemplation sich zu erneuern. (...) Und so ist die Philosophie im Verlauf ihrer Geschichte, die so oft ein Gegenstand des Spottes

Isto mostra, uma vez mais, que as idéias não se dão de forma imediata. É isso que faz com que a filosofia seja mais um exercício do que um sistema. No que se refere às idéias, Stéphane Mosès faz uma interessante análise:

Como Rosenzweig, Benjamin se situa aqui no extremo oposto à lógica de Hegel. A verdade não consiste em um movimento dialético contínuo em que cada momento novo conserva o anterior ao mesmo tempo que o supera, mas se dá, desde o início, como uma descontinuidade original. (...) As Idéias, unidades de inteligibilidade primordiais, são entidades semânticas originais, irreduzíveis umas às outras, que desenham o horizonte definitivo da verdade.<sup>159</sup>

Deste modo, pode ser colocada com mais clareza, neste momento, a tarefa da filosofia. Como expor as idéias se estas não se dão no âmbito dos fenômenos? Esta é a grande questão da filosofia para Benjamin. E, como início de uma resposta, podemos citar a epígrafe escolhida para o prefácio do texto, uma formulação de Goethe:

Posto que nem no saber nem na reflexão podemos chegar ao todo, já que falta ao primeiro a dimensão interna, e à segunda a dimensão externa, devemos ver na ciência uma arte, se esperarmos dela alguma forma de totalidade. Não devemos procurar esta totalidade no universal, no excessivo, pois assim como a arte se expõe sempre, como um todo, em cada obra individual, assim também a ciência deveria manifestar-se, sempre por inteiro, em cada objeto estudado.<sup>160</sup>

Seguindo rigorosamente, no âmbito da filosofia, esta exigência de Goethe, Benjamin é essencialmente um filósofo do concreto, do material. Esta característica motivou um comentário interessante de Adorno: “quando o pensamento se aproxima demasiadamente da coisa, esta torna-se estranha

---

gewesen ist, mit Grund ein Kampf um die Darstellung von einigen wenigen, immer wieder denselben Worten – von Ideen.”

<sup>159</sup> MOSÈS, Stéphane. *El Ángel de la Historia: Rosenzweig, Benjamin, Scholem*. (Trad: Alicia Martorell). Madrid: Cátedra, 1997. p.111.

<sup>160</sup> Apud: BENJAMIN, Walter. *Ursprung des deutschen Trauerspiels*. In: GS, I-1, p.207. “Da im Wissen sowohl als in der Reflexion kein Ganzes zusammengebracht werden kann, viel jenem das Innre, dieser das Äussere fehlt, so müssen wir uns die Wissenschaft notwendig als Kunst denken, wenn wir von ihr irgend eine Art von Ganzheit erwarten. Und zwar haben wir diese nicht im Allgemeinen, im Überschwänglichen zu suchen, sondern, wie die Kunst sich immer ganz in jedem einzelnen Kunstwerk darstellt, so sollte die Wissenschaft sich auch jedesmal ganz in jedem einzelnen Behandelten erweisen.”

como acontece a qualquer objeto do cotidiano sob o microscópio.”<sup>161</sup> Essa aguçada capacidade de penetrar nas coisas, para além de suas significações convencionais, é uma das marcas de toda sua filosofia. Stéphane Mosès, uma vez mais, percebe a centralidade desta atitude benjaminiana: “Efetivamente, a verdade nos aparece na contemplação dos fenômenos particulares. Benjamin calca a percepção da verdade sobre o modelo exato da experiência estética: a totalidade se manifesta nas formas do particular.”<sup>162</sup> É nisto, portanto, que reside a função do conceito (e que diferencia a filosofia de uma obra de arte): mergulhar no particular, no concreto, no mundo dos fenômenos, para deles extrair os elementos que os constituem (os seus extremos) e, assim, tornar visíveis as idéias. No entanto, é importante observar com Adorno<sup>163</sup> que este direcionamento de Benjamin do pensamento filosófico em direção às coisas mesmas (*Sachen selbst*), enfrenta fundamentalmente as ideologias do concreto (*Ideologie des Konkreten*) que estavam em moda: isto é, prometiam uma volta às coisas mesmas para, imediatamente, negar esta exigência na medida em que ocupavam-se da produção destas coisas na consciência, reafirmando o posto absoluto do sujeito intencional.<sup>164</sup>

Esta atitude de cultivar um pensamento que “volta sempre, minuciosamente, às próprias coisas”, acompanhará Benjamin durante toda sua obra. E isto não permite que definamos um método único e absoluto pelo qual este pensamento se orienta. É justamente a dicotomia entre conteúdo e forma, a rígida oposição entre sujeito e objeto, que é criticada por Benjamin. O método

---

<sup>161</sup> ADORNO, T. W. *Charakteristik Walter Benjamins*. GS, Band 10.1, p.251. “Indem der Gedanke gleichsam zu nah an die Sache herantritt, wird diese fremd wie jegliches Alltägliche unterm Mikroskop.”

<sup>162</sup> MOSÈS, Stéphane. *El Ángel de la Historia: Rosenzweig, Benjamin, Scholem*. (Trad: Alicia Martorell). Madrid: Cátedra, 1997. p.112.

<sup>163</sup> ADORNO, T. W. *Charakteristik Walter Benjamins*. GS, Band 10.1, p.240ss.

<sup>164</sup> Idem, p.241. Neste sentido, Adorno é bastante claro: “Darin scheint er mit der Gesamttenenz sich zu begegnen, die gegen Idealismus und Erkenntnistheorie aufbegehrt, nach den »Sachen selbst« anstatt deren gedanklichem Abguß verlangte und in der Phänomenologie und den an diese anschließenden ontologischen Richtungen ihren schulgerechten Ausdruck fand.” (Neste aspecto parece coincidir com toda a tendência geral contrária ao idealismo e ao epistemologismo, que exigia que se alcançassem as ‘coisas mesmas’ em vez de sua forma mental e que encontrou a sua expressão acadêmica na fenomenologia e nas tendências ontológicas dela derivadas.)

nasce de uma imersão nas próprias coisas e da necessidade de exposição, de escrita, no interior da própria linguagem.

### 2.3.2 - *Drama Barroco*

Pois o que é decisivo na tendência barroca de fugir do mundo, não é a antítese entre a história e a natureza, mas a total secularização da história no estado de Criação. Não é a eternidade que se contrapõe ao fluxo desesperado da crônica do mundo, mas a restauração de uma temporalidade paradisíaca.  
**Walter Benjamin**<sup>165</sup>

No entanto, no texto sobre o *Trauerspiel*, Benjamin não apenas mostra em que consiste a verdadeira vocação e tarefa da filosofia. Realiza, nesta mesma obra, um experimento desta sua teoria. No sentido do acima exposto, o drama barroco é uma idéia. E o autor se esforça por expor conceitualmente, ou seja, retirando dos fenômenos concretos seus elementos constitutivos (isto é, seus extremos). O teatro alemão, que desde o século XVII começa configurar isto que vai se cristalizar como “drama barroco alemão”, uma idéia que difere da idéia de tragédia, com a qual este teatro barroco era freqüentemente confundido. Portanto, o estudo de Benjamin pretende estabelecer, através de uma análise da estrutura do drama barroco, uma clara distinção entre este e o drama clássico. O preconceito vigente que via no teatro alemão do século XVII uma forma decadente do drama clássico grego, ignorava a especificidade deste drama barroco enquanto idéia. Neste sentido, com as seguintes palavras de Rouanet, antecipamos uma diferença fundamental entre drama barroco e drama clássico, diferença que se tornará mais clara ao longo de nosso estudo: “O drama barroco tem como objeto e conteúdo próprio a história, com a época a compreendia. O conteúdo da tragédia é o mito, a saga pré-histórica, embora trabalhada por tendências atuais.”<sup>166</sup>

<sup>165</sup> BENJAMIN, Walter. *Ursprung des deutschen Trauerspiels*. In: GS, I-1, p.270,271. “Denn nicht die Antithese von Geschichte und Natur, sondern restlose Säkularisierung des Historischen im Schöpfungsstande hat ind der Weltflucht des Barock das letzte Wort. Dem trostlosen Laufe der Weltchronik tritt nicht Ewigkeit sondern die Restauration paradiesischer Zeitlosigkeit entgegen.”

<sup>166</sup> ROUANET, Sergio Paulo. Apresentação. In: BENJAMIN, Walter. *Origem do Drama Barroco Alemão*. (Trad. e Apres. Sergio Paulo Rouanet). São Paulo: Brasiliense, 1984. p.28.

Neste exercício adquirirá um novo vigor a idéia de *alegoria* que o classicismo e o romantismo haviam relegado a segundo plano em nome do ideal do símbolo. Pretendemos aqui acompanhar este exercício filosófico proposto por Benjamin, depois de ter acompanhado a própria compreensão do que deve ser uma exposição filosófica, contida no prefácio.

Primeiramente, Benjamin faz uma análise dos métodos que geralmente são empregados para a definição de uma forma artística. O primeiro deles é a indução. Seu procedimento propõe-se como algo relativamente simples: coletar o máximo de exemplos concretos de manifestação de uma forma artística para, desse modo, percebendo suas semelhanças fundamentais, estabelecer o conceito dessa forma. Em seu texto Benjamin cita uma formulação de Scheler sobre o trágico que, simultaneamente, mostra o procedimento característico deste método bem como suas dificuldades:

Como proceder? Devemos reunir todos os exemplos do trágico, isto é, todos os acontecimentos e ocorrências que transmitem aos homens a impressão do trágico, para em seguida perguntar, indutivamente, o que elas têm em comum? Seria um método indutivo, capaz de sustentação experimental. Mas isso seria ainda menos fecundo que a observação do nosso Eu, quando o trágico nos afeta. Pois com que direito podemos dar crédito à afirmação das pessoas que dizem que o trágico é aquilo que elas assim denominam?<sup>167</sup>

A partir disso Benjamin se pronuncia: “Não pode levar a nada a tentativa de chegar às idéias indutivamente, segundo a sua extensão, derivando-as da linguagem usual, para em seguida investigar a essência do que assim foi fixado.”<sup>168</sup> A necessidade de recusar esta idéia de indução é para Benjamin algo evidente, tendo em vista que as idéias não são uma média geral daquilo

---

<sup>167</sup> BENJAMIN, Walter. *Ursprung des deutschen Trauerspiels*. In: GS, I-1, p.219. “Wie ... ist ... vorzugehen? Sollen wir uns allerhand Beispiele des Tragischen, d.h. allerhand Vorkommnisse und Geschehnisse, von denen Menschen den Eindruck des Tragischen aussagen, zusammenstellen und dann induktisch fragen, was sie denn 'gemeinsam' haben? Das wäre eine Art induktischer Methode, die auch experimentell unterstützt werden könnte. Indes dies würde uns noch weniger weiterführen als die Beobachtung unseres Ich, wenn Tragisches auf uns wirkt. Denn mit welchem Recht sollen wir den Aussagen der Leute das Vertrauen entgegenbringen, es sei auch tragisch, was sie so nennen?”

<sup>168</sup> Idem, p.219. “Es kann nichts führen, Ideen induktiv – ihrem ‘Umfang’ nach – aus der populären Redeweise bestimmen zu wollen”

que nos fenômenos se apresenta como semelhante. Isso, no máximo, pode levar aos conceitos abstratos sob os quais se elenca uma série de fenômenos que perderam sua particularidade em função de ter que servir a esse universal abstrato. Neste conceito abstrato “essa justaposição de materiais tão distintos não significa tensão, mas heterogeneidade morta.”<sup>169</sup>

Outro método, muito utilizado, é segundo Benjamin uma “dedução” que resulta de uma combinação da indução e da abstração. Seu procedimento é assim definido por R. M. Meyer, aqui citado por Benjamin:

Esse método vê a forma artística do drama, a da tragédia, a da comédia, a do jogo de situações e de personagens, como dadas, e é delas que parte. Ele procura, pela comparação de grandes representantes de cada gênero, formar regras e leis, que por sua vez permitirão julgar as produções individuais. Enfim, pela comparação dos gêneros, esse método tenta chegar a leis artísticas gerais, válidas para todas as obras.<sup>170</sup>

Esse método – que, aliás, reaparece constantemente mesmo na crítica literária contemporânea<sup>171</sup> – também não se mostra suficiente. “Se o método indutivo degrada as idéias em conceitos (...) a dedução atinge o mesmo resultado, na medida em que as projeta (as obras) num *continuum* pseudológico.”<sup>172</sup> Para Benjamin, a exposição conceitual (o que denominávamos anteriormente como papel mediador do conceito), marca

<sup>169</sup> Idem, p.219. “In so verschiedenen Materien nicht Spannung, sondern tote Dispartheit vor.”

<sup>170</sup> Idem, p.222,223. “Diese Methode, als konträrer Gegensatz der im Verlaufe dieser Untersuchung anzuwendenden, ‘sieht die Kunstform des Dramas und wieder der Tragödie oder Komödie und weiter etwa des Charakter – und Situationslustspiels als gegebene Größen an, mit denen sie rechnet. Nun sucht sie aus der Vergleichung hervorragender Vertreter jeder Gattung Regeln und Gesetze zu gewinnen, na denen das einzelne Produkt zu messe sei. Und wiederum aus der Vergleichung der Gattungen erstrebt sie allgemeine Kunstgesetze, die für jedes Werk gelten sollen.”

<sup>171</sup> Um exemplo característico de tal método é o controvertido livro, traduzido no Brasil: BLOOM, Harold. *O cânone Ocidental: Os livros e a Escola do Tempo*. (Trad: Marcos Santarrita). Rio de Janeiro: Objetiva, 1995. A intenção do livro é justamente definir um cânone (tomando Shakespeare como seu centro), ou seja, regras precisas que, posteriormente, serão utilizadas para julgar quem deve ou não entrar no seletivo grupo dos canônicos. Isto o leva a formulações curiosas, na tentativa de se manter fiel ao cânone proposto. Quando trata de Freud (sempre a partir das regras do cânone) chega a sua afirmação mais controvertida: “Freud sem dúvida tinha complexo de Hamlet, e talvez a psicanálise seja o complexo de Shakespeare.” (p.362)

<sup>172</sup> BENJAMIN, Walter. *Ursprung des deutschen Trauerspiels*. In: GS, I-1, p.223. “Während die Induktion die Ideen zu Begriffen (...) herabwürdigt, vollzieht die Deduktion das gleiche durch deren Projizierung in ein pseudo-logisches Kontinuum.”

inconfundível e própria da escrita filosófica, não tem o papel de colher semelhanças entre fenômenos para alcançar suposta universalidade. Muito pelo contrário, localiza extremos. É nestes extremos que a idéia se cristaliza. É nestes extremos que a idéia ganha seus contornos e se torna visível no palco da história. No caso específico da idéia do Drama Barroco enquanto gênero estético, a idéia vai ganhando forma a partir das obras individuais. Não há, no entanto, um dualismo entre forma (gênero estético) e conteúdo (obras individuais). Pelo contrário, é precisamente a partir das obras individuais que algo como um gênero estético ganha vida, delinea seus contornos.

Vejamos como isso ocorre no caso da idéia do drama barroco. Em um primeiro momento (Cap. 1- Drama Barroco e Tragédia), o esforço de Benjamin vai no sentido de mostrar a autonomia do Drama Barroco em relação ao trágico. A poética pseudo-aristotélica com que as obras individuais do drama barroco geralmente se apresentavam eram a causa desta confusão.<sup>173</sup> E, ao considerar o Drama Barroco como uma extensão da tragédia grega “o drama barroco alemão passou a ser visto como o reflexo deformado da tragédia antiga.”<sup>174</sup> Exatamente por isso, a separação dos elementos constitutivos do drama barroco deveriam ter o papel de mostrar a autonomia deste gênero estético, pois visto como uma tentativa de continuar a tragédia antiga, saltavam aos olhos os seus “defeitos estilísticos” (*Stilwidrigkeiten*). Portanto, a “redenção platônica” (*platonische Rettung*) desta forma estética seria, justamente, mostrar sua autonomia.

Uma primeira diferença fundamental entre esses gêneros estéticos é o seu objeto. Segundo Benjamin, “seu (do drama barroco) objeto mais autêntico, é a própria vida histórica, como aquela época a concebia. Nisso ele se distingue da tragédia, cujo objeto não é a história, mas o mito.”<sup>175</sup> Desse modo, pode-se

<sup>173</sup> ROUANET, Sergio Paulo. Apresentação. In: BENJAMIN, Walter. *Origem do Drama Barroco Alemão*. (Trad. e Apresentação: Sergio Paulo Rouanet). São Paulo: Brasiliense, 1984. p.27.

<sup>174</sup> BENJAMIN, Walter. *Ursprung des deutschen Trauerspiels*. In: GS, I-1, p.230. “Das Trauerspiel des deutschen Barock erschien als Zerrbild der antiken Tragödie.”

<sup>175</sup> Idem, p.242. “Das geschichtliche Leben wie es jene Epoche sich darstellte ist sein Gehalt, sein wahrer Gegenstand. Es unterscheidet sich darin von der Tragödie. Denn deren Gegenstand ist nicht Geschichte, sondern Mythos.”

inclusive entender o movimento geral de retomada do drama barroco na Alemanha do início dos anos XX. Benjamin cita neste contexto o drama expressionista, fazendo a seguinte consideração: “como o expressionismo, o Barroco é menos a era de um *fazer* artístico, que de um inflexível *querer* artístico. É o que sempre ocorre nas chamadas épocas de decadência. (...) É nesse *querer* que se funda a atualidade do barroco, depois do colapso da cultura clássica alemã.”<sup>176</sup> Portanto, Benjamin está neste movimento de recuperação da autonomia do barroco como idéia justamente por ver sua atualidade e, portanto, ver que a idéia ainda não se esgotou, mas que a atualidade pode ser apresentada como um dos seus extremos constitutivos. Qual seu principal elemento constitutivo? Uma visão decadente da história.

O próprio termo *Trauerspiel* aponta para isso. A junção do termo Trauer (luto) e Spiel (jogo) mostra a essência desta imagem de história. Isto é, o jogo da vida entendida ao mesmo tempo como espetáculo de luto, e a principal razão para isso: a perda da transcendência. Esse “desejo de transcendência, que está nos acentos provocativamente mundanos e imanentistas do Barroco”<sup>177</sup> é possível, justamente, pela visão histórica de um mundo desprovido de tal transcendência. “Se o homem religioso do Barroco adere tanto ao mundo é por que se sente arrastado por ele em direção a uma catarata. O Barroco não conhece nenhuma escatologia.”<sup>178</sup> Esta compreensão de história como espetáculo de morte e luto, onde nada resiste à força de sua própria correnteza é trazida ao palco no teatro barroco.

Dessa forma, começam a se delinear os elementos extremos que compõem a idéia do Barroco: por um lado a imanência absoluta da história cujo signo é a morte e o caráter passageiro e efêmero de tudo aquilo que ela arrasta consigo e, por outro, o desejo de estabilizar este curso da história, fugir dela. O primeiro

<sup>176</sup> Idem, p.235. “Denn wie der Expressionismus ist das Barock ein Zeitalter weniger der eigentlichen Kunstübung als eines unablenkbaren Kunstwillens. So steht es immer um die sogenannten Zeiten des Verfalls. (...) In diesem Wollen gründet die Aktualität des Barock nach dem Zusammenbruch der deutschen klassizistischen Kultur.”

<sup>177</sup> Idem, p.246. “die verzögernde Überspannung der Transzendenz, die all den provokatorischen Diesseitsakzenten des Barock zugrunde liegt.”

<sup>178</sup> Idem, p.246. “Der religiöse Mensch des Barock hält an der Welt so fest, weil er mit ihr sich einem Katarakt entgegentreiben fühlt. Es gibt keine barocke Eschatologie.”

elemento pode ser caracterizado com a própria compreensão da vida manifesta no barroco. “O destino conduz à morte. Ela não é castigo mas expiação, uma expressão da sujeição da vida culpada à lei da vida natural.”<sup>179</sup> O segundo elemento é personificado na figura do príncipe. Segue o comentário de Benjamin:

Essa atitude é típica da contra-reforma. O elemento despótico e mundano, emancipando-se da rica sensibilidade vital da Renascença, propõe o ideal de uma estabilização completa, de uma restauração tanto eclesiástica como estatal.<sup>180</sup>

O que torna o príncipe figura central do drama barroco, portanto, é o desejo de uma estabilização, o desejo de fugir da temporalidade demoníaca e destrutiva da história. “A função do tirano é restaurar a ordem, durante o estado de exceção: uma ditadura cuja vocação utópica será sempre a de substituir as incertezas da história pelas leis de ferro da natureza.”<sup>181</sup> E é neste contexto, portanto, que pode ser colocada a questão do Estado de Exceção. É exatamente este desejo de transcendência que permite sua formulação. É neste sentido que Benjamin aponta para um novo conceito de soberania que emerge no século XVII. E mostra que este conceito só é possível a partir desta compreensão de história que a ela subjaz. “Se para Kant, o direito de exceção deixou de ser um direito, essa opinião decorre do seu racionalismo teológico.”<sup>182</sup>

<sup>179</sup> Idem, p.310. “Schicksal rollt dem Tose zu. Er ist nicht Strafe sondern Sühne, ein Ausdruck der Verfallenheit des verschuldeten Lebens an das Gesetz des natürlichen.”

<sup>180</sup> Idem, p.246. “Diese Setzung ist gegenreformatorisch. Aus dem reichen Lebensgefühl der Renaissance emanzipiert sich ihr Weltlich-Despotisches, um das Ideal einer völligen Stabilisierung, einer ebensosehr kirchlichen als staatlichen Restauration.”

<sup>181</sup> Idem, p.253. “Sache des Tyrannen ist die Restauration der Ordnung im Ausnahmezustand: ein Diktatur, deren Utopie immer bleiben wird, die eherne Verfassung der Naturgesetze an Stelle schwankenden historischen Geschehns zu setzen.”

<sup>182</sup> Idem, p.246. “Wenn nämlich ‘für Kant...das Notrecht überhaupt kein Recht mehr’ war, so hängt das mit seinem theologischen Rationalismus zusammen.” É possível perceber aqui a proximidade deste conceito de *Notrecht* com o conceito de *Ausnahmezustand* que será amplamente utilizado por Benjamin em suas teses *Sobre o conceito de História*. O estudo de Benjamin pretenderá desdobrar justamente este paradoxo: tendo este conceito perdido todo o direito à existência em uma sociedade racional e democrática como é possível sua sobrevivência enquanto conceito-limite, ao qual esta ordem “racional e democrática” aponta permanentemente, mesmo sem admiti-lo explicitamente.

Mesmo assim, depositando no príncipe a esperança de uma interrupção no curso decadente da história, o teatro barroco aponta também para o condicionamento histórico do próprio príncipe. “O que nos fascina, sempre de novo, na destruição do tirano, é a contradição (...) entre a onipotência e a abjeção de sua personalidade.”<sup>183</sup> Ou seja, em última instância, a esperança depositada no príncipe enquanto tirano que possa estabilizar a história a partir das leis de ferro da natureza, se vê malograda pelo próprio caráter humano deste príncipe. “O príncipe é o paradigma do melancólico. Nada ilustra melhor a fragilidade da criatura que o fato de que também ele esteja sujeito a essa fragilidade.”<sup>184</sup> Acorrem para isso outros elementos, especialmente as intrigas, traições, parricídios, no interior da corte. Portanto, o desejo de transcendência permanece sempre um desejo, repetidamente malogrado.

### 2.3.3 – Alegoria

A fragmentação do real manifestada pela alegoria também é  
a denúncia crítica da “falsa aparência de totalidade” de um mundo iluminado  
pela lucidez divina.  
**Jeanne Marie Gagnebin.**<sup>185</sup>

A partir disso podemos fazer algumas considerações sobre a expressão alegórica, típica do drama barroco. E Benjamin o faz, mais uma vez, com o intuito de reabilitar a expressão alegórica, tornada suspeita especialmente a partir do romantismo. Benjamin inicia o capítulo “Alegoria e Drama Barroco” do seguinte modo: “por mais de cem anos a filosofia da arte tem sido dominada por um usurpador, que ocupou o poder durante o caos provocado pelo romantismo (...) um conceito de símbolo que exceto no nome nada tem em

<sup>183</sup> Idem, p.251. “Immer von neuem fasziniert im Untergang des Tyrannen der Widerstreit (...) Ohnmacht und Verworfenheit seiner Person.”

<sup>184</sup> Idem, p.321. “Der Fürst ist das Paradigma des Melancholischen. Nichts lehrt so drastisch die Gebrechlichkeit der Kreatur, als dass selbst er ihr unterworfen ist.”

<sup>185</sup> GAGNEBIN, Jeanne Marie. *História e Narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, 1994. p.50.

comum com o conceito autêntico.”<sup>186</sup> Para entender melhor essa primazia da expressão através do símbolo e o conseqüente abandono da expressão simbólica, tornou-se célebre uma formulação de Goethe, citada por Benjamin:

Existe uma grande diferença, para o poeta, entre procurar o particular a partir do universal, e ver no particular o universal. Ao primeiro tipo pertence a alegoria, em que o particular só vale como exemplo do universal. O segundo tipo corresponde à verdadeira natureza da poesia: exprime um particular, sem pensar no universal, nem a ele aludir. Mas quem capta esse particular em toda sua vitalidade, capta ao mesmo tempo o universal, sem dar-se conta disso, ou dando-se conta muito mais tarde.<sup>187</sup>

Benjamin não pode aqui concordar com Goethe e atribui o encobrimento da expressão alegórica justamente ao preconceito classicista. “somente na leitura dos textos originais é possível reencontrar, intacta, a força da intenção alegórica. Mas ela foi encoberta pelo veredicto do preconceito classicista.”<sup>188</sup> De acordo com Benjamin, uma das primeiras causas desta deturpação do conceito de alegoria está na própria deturpação do que é o símbolo. Segundo Benjamin o dualismo entre sensível e supra-sensível que está por trás destes juízos é o grande problema. “Essa separação forma/conteúdo determina a compreensão da obra de arte como ‘manifestação’ de uma idéia, a primeira sendo a forma do segundo, o conteúdo. A ‘manifestação’ de uma idéia é, então, caracterizada como símbolo.”<sup>189</sup> Ao compreender o símbolo como manifestação perfeita de uma essência, de um universal, mesmo que alguém possa perceber isso “muito mais tarde”, mostra-se o fundo deste dualismo que subjaz a essa deturpação tanto do conceito de símbolo como de alegoria.

---

<sup>186</sup> BENJAMIN, Walter. *Ursprung des deutschen Trauerspiels*. In: GS, I-1, p.336. “Seit mehr als hundert Jahren lastet auf der Philosophie der Kunst die Herrschaft eines Usurpators, der in den Wirren der Romantik zur Macht gelangt ist (...) einen Symbolbegriff heimisch gemacht, der mit dem echten außer der Bezeichnung nichts gemein hat.”

<sup>187</sup> Idem, p.338. “Es ist ein Grosser Unterschied, ob der Dichter zum Allgemeinen das Besondere sucht oder im Besondern das Allgemeine schaut. Aus jener Art entsteht Allegorie, wo das Besondere nur als Beispiel, als Exempel des Allgemeinen gilt; die letztere aber ist eigentlich die Natur der Poesie: sie spricht ein Besonderes aus, ohne ans Allgemeine zu denken oder darauf hinzuweisen. Wer nun dieses Besondere lebendig fasst, erhält zugleich das Allgemeine mit, ohne es gewahr zu werden, oder erst spät.”

<sup>188</sup> Idem, p.339. “dass nur der Leser der Ursprünglicheren Werke auf die ungebrochene Kraft der allegorischen Intention stösst. Vor jene aber stellte sich mit dem Verdickt das Klassizistische Vorurteil.”

<sup>189</sup> MURICY, Katia. *Alegorias da Dialética: imagem e pensamento em Walter Benjamin*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1998. p.160.

Sabemos, a partir do prefácio, que uma idéia só existe para nós a partir de sua manifestação sensível. Portanto, é na sua própria manifestação, no movimento entre os extremos, que a idéia se cristaliza. E é por isso que Benjamin pretende recuperar a intenção da expressão alegórica, pois se o símbolo quer expressar uma totalidade não-contraditória e absolutamente plena de sentido, “a apoteose barroca é dialética”<sup>190</sup>, ou seja, a alegoria contém em si mesma a possibilidade da significação e a morte da significação. Neste ponto Benjamin cita Görres: “Símbolo e alegoria estão entre si como o grande, forte e silencioso mundo natural das montanhas e das plantas está para a história humana, viva e em contínuo desenvolvimento.”<sup>191</sup>

Percebe-se, deste modo, que a intenção de resgatar a expressão alegórica tem, para Benjamin, um significado preciso: a alegoria torna-se um modo de expressão estética muito mais capaz de dar conta dos desafios a ela colocados no século XX do que o conceito de símbolo. Para citar apenas um exemplo, veja-se o fascínio exercido por Baudelaire sobre Benjamin, na medida em que este considerava-o como ápice da expressão alegórica moderna.

E é neste sentido, tentando resgatar a força da expressão alegórica, que Benjamin conduz seu texto: “As páginas seguintes tentarão demonstrar, pelo contrário, que a alegoria não é frívola técnica de ilustração por imagens, mas expressão, como a linguagem e como a escrita.”<sup>192</sup> E a grandeza da expressão alegórica está, justamente, em trazer ao palco a própria história. “A expressão alegórica nasceu de uma curiosa combinação de natureza e história.”<sup>193</sup> Para dizê-lo de outro modo, a expressão alegórica traz para dentro da escrita ou mesmo da imagem a temporalidade histórica. E o faz justamente porque sua

---

<sup>190</sup> BENJAMIN, Walter. *Ursprung des deutschen Trauerspiels*. In: GS, I-1, p.337. “(...) ist die barocke Apotheose dialektisch.”

<sup>191</sup> Idem, p.342. “Beide sind zu einander wie stumme, grosse, gewaltige Berg – und Pflanzenatur, und lebendig fortschreitende Menschengeschichte.”

<sup>192</sup> Idem, p.339. “Allegorie – das zu erweisen dienen die folgenden Blätter – ist nicht spielerische Bildertechnik, sondern Ausdruck, so wie Sprache Ausdruck ist, ja so wie Schrift.”

<sup>193</sup> Idem, p.344. “Mit einer sonderbaren Verschränkung von Natur und Geschichte tritt der allegorische Ausdruck selbst in die Welt.”

significação nunca se esgota. Não há nela uma plenitude do significado como acontece no símbolo, mas nela se “mostra ao observador a *facies hippocratica* da história como topopaisagem petrificada. A história em tudo o que nela desde o início é prematuro, sofrido e malogrado, se exprime num rosto – não, numa caveira.”<sup>194</sup>

Em primeiro lugar, é preciso perceber que aquilo que geralmente era temido na expressão alegórica, ou seja, a sua polissemia de significados possíveis, onde “cada pessoa, cada coisa, cada relação pode significar qualquer outra”<sup>195</sup> (todos estes significados, porém, provisórios e sujeitos a morte) é, na verdade sua grande riqueza. E aqui Benjamin cita uma frase de Hermann Cohen, professor de Rosenzweig: “a ambigüidade, a multiplicidade de sentidos é o traço fundamental da alegoria. A alegoria, o Barroco, se orgulham da riqueza das significações.”<sup>196</sup> Uma época histórica cheia de contradições e conflitos, onde a própria história é o palco de um espetáculo (jogo) de morte e de luto, jamais poderia ser expressa com mais justeza do que na expressão alegórica. E é a afinidade com os tempos históricos do filósofo, no momento em que escreve o texto, que tornam necessária a reabilitação da força expressiva da alegoria.

Portanto, vemos com clareza a dinâmica desta função mediadora ou expositiva do conceito em Benjamin, que acima identificamos como o exercício do conceito: mergulhando no próprio objeto a ser exposto (o drama barroco do século XVII), identificando os elementos “extremos” que o constituem, cristaliza-se a própria idéia do Drama Barroco em sua autonomia, que passa a ser vista não mais espelhada pelo preconceito classicista e romântico que o deturpava, mas a partir dele mesmo. E é neste contexto que pode ser compreendida em toda sua força seu modo de expressão característico: a

---

<sup>194</sup> Idem, p.343. “...liegt in der Allegorie die *facies hippocratica* der Geschichte als erstarrte Urlandschaft dem Betrachter vor Augen. Die Geschichte in allem was sie Unzeitiges, Leidvolles, Verfehltes von Beginn an hat, prägt sich in einem Antlitz – nein in einem Totenkopf aus.”

<sup>195</sup> Idem, p.350. “Jede Person, jedwededes Ding, jedes Verhältnis kann ein beliebiges anderes bedeuten.”

<sup>196</sup> Idem, p.352. “Zweideutigkeit aber, Mehrdeutigkeit ist der Grundzug der Allegorie; auf den Reichtum von Bedeutungen ist die Allegorie, ist der Barock stolz.”

alegoria. Nisto consiste, para Benjamin, a “redenção platônica” da idéia do Barroco.

#### 2.4 – Escrita alegórica ou o exercício da forma: *Das Passagen-Werk*

Tout pour moi devient allégorie.  
Baudelaire.<sup>197</sup>

*Das Passagen-Werk*<sup>198</sup> é o resultado do projeto mais audacioso e de maior fôlego de Walter Benjamin. As pesquisas e anotações acontecem no longo período entre os anos de 1927 e 1940. Isso explica a necessidade de apresentar estas notas a partir do período em que foram escritas. O editor alemão Rolf Tiedemann optou, desse modo, por indicar três fases decisivas do projeto e, a partir disso, organizar as notas e citações. A “fase inicial” seria constituída principalmente pelo material coletado no primeiro impulso do projeto (1927-1929), contendo, no entanto, também algumas notas que se estendem até junho de 1935. A “fase média” compreende o período entre junho de 1935 e dezembro de 1937. Por fim, a “fase tardia” vai de junho de 1935 até maio de 1940. Esta exposição a partir de “fases” torna-se importante na medida em que novos elementos vão, ao longo dos anos, entrando em cena. É um trabalho privilegiado, neste sentido, pois com sua leitura temos, ao mesmo tempo, a possibilidade de acompanhar um processo de complexificação do pensamento de Benjamin (a partir dos novos elementos que entram em cena) e, também, serve-nos de alerta para que não sejamos tentados, uma vez mais, a reduzir o pensamento de Benjamin a um destes elementos.

A reviravolta mais visível deste projeto começa a se configurar no ano de 1929. Neste ano acorreram, em Frankfurt e Königstein, as “históricas”<sup>199</sup> conversas com Max Horkheimer e Theodor Adorno, que tiveram uma decisiva influência sobre a continuidade do projeto benjaminiano. Rolf Tiedemann escreve:

<sup>197</sup> Apud: BENJAMIN, Walter. *Das Passagen-Werk*. In: GS, V-1, p.54.

<sup>198</sup> BENJAMIN, Walter. *Das Passagen-Werk*. In: GS, V-1 e V-2.

<sup>199</sup> BENJAMIN, Walter. *Das Passagen-Werk*. In: GS, V-2, 1117.

Ambos (Horkheimer e Adorno) provavelmente insistiram no fato de que não se poderia tratar seriamente do século XIX sem levar em consideração a análise do capital por Marx, e é bastante possível que Benjamin, que até este momento mal lera algo de Marx, se deixasse impressionar por tal indicação.<sup>200</sup>

A partir desse momento o elemento político proveniente do marxismo ganha força e torna-se categoria central para Benjamin. No entanto, isso não significa um abandono do paradigma “teológico” (o elemento judaico, messiânico). Muito pelo contrário, nenhum destes elementos pode ser escamoteado. Michel Löwy, neste sentido, utiliza uma expressão que nos parece bastante acertada quando referida a este esforço de Benjamin em conjugar o elemento político do marxismo e o elemento messiânico do judaísmo. Segundo este autor ocorre uma espécie de “afinidade eletiva (...) a partir de algumas analogias estruturais, desembocando numa espécie de fusão alquímica.”<sup>201</sup> Nasce deste processo de fusão uma visão muito singular do marxismo bem como um messianismo muito próprio de Benjamin. Seu pensamento, no entanto, quer mostrar que estes elementos não são incompatíveis. Por ora, damos-nos por satisfeitos com estas considerações, pois este ponto será objeto de uma análise mais detalhada em nossa leitura das teses “*Sobre o conceito de História*”.

Não se sabe ao certo qual seria o formato final deste volumoso trabalho das *Passagens*. E nem sequer parece necessária e prudente uma especulação sobre este possível formato final. O que é certo, porém, é que o caráter inconcluso e fragmentário das notas e dos materiais não peca contra o método proposto para este trabalho:

Método deste trabalho: montagem literária. Não tenho nada a dizer. Somente a mostrar. Não sursurpiarei coisas valiosas, nem me apropriarei de formulações espirituosas. Porém, os farrapos, os

<sup>200</sup> TIEDEMANN, Rolf. Einleitung des Herausgebers (1982). IN: BENJAMIN, Walter. *Das Passagen-Werk*. In: GS, V-1, p.24.

<sup>201</sup> LÖWY, Michael. *Aviso de Incêndio: Uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”*. (Trad: Wanda Nogueira C. Brant). São Paulo: Boitempo, 2005. p.37. Para isso, ver também: LÖWY, Michael. *Redenção e Utopia: o judaísmo libertário na Europa central (Um estudo de afinidade eletiva)*. São Paulo: Cia. das Letras, 1989.

resíduos: não quero inventariá-los, e sim fazer-lhes justiça da única maneira possível: utilizando-os.<sup>202</sup>

Neste sentido, este trabalho deve, inicialmente, ser lido a partir da exigência que Benjamin faz à filosofia no seu texto sobre o *Trauerspiel*: “Se a filosofia quiser permanecer fiel a lei de sua forma, como exposição da verdade e não como guia para o conhecimento, deve-se atribuir importância ao exercício dessa forma, e não a sua antecipação, como sistema.”<sup>203</sup> Deste modo, entendemos o trabalho das *Passagens* como um profundo exercício desta forma de exposição que se exige da filosofia. O ideal que acompanha Benjamin desde o ensaio de 1916 de não reduzir o conhecimento ao sujeito intencional (portador de um método seguro), mas de traduzir em linguagem o potencial expressivo das próprias coisas, parece atingir neste momento seu ápice. “O que são desvios para os outros, são para mim os dados que determinam a minha rota.”<sup>204</sup>

O objetivo de Benjamin neste trabalho pode ser compreendido em analogia com o seu trabalho sobre o *Trauerspiel*. Este estudo, como vimos, teve a intenção de mostrar a origem do Drama Barroco enquanto idéia. Através da mediação conceitual que decompõe os fenômenos em seus elementos constitutivos (extremos), a idéia do Drama Barroco ganha forma. E é mostrando a origem do Drama Barroco a partir destes elementos constitutivos que se pode distingui-lo da Tragédia (com a qual era confundido). A obra das *Passagens* realiza um projeto semelhante, porém com algumas inovações metodológicas. Segundo Benjamin, “Agora, nas *Passagens*, empreendo

---

<sup>202</sup> BENJAMIN, Walter. *Das Passagen-Werk*. In: GS, V-1, (N 1a, 8), p.574. “Methode dieser Arbeit: literarische Montage. Ich habe nichts zu sagen. Nur zu zeigen. Ich werde nichts Wertvolles entwenden und mir keine geistvollen Formulierungen aneignen. Aber die Lumpen, den Abfall: die will ich nicht inventarisieren sondern sie auf die einzig mögliche Weise zu ihrem Rechte kommen lassen: sie verwenden.”

<sup>203</sup> BENJAMIN, Walter. *Ursprung des deutschen Trauerspiels*. In: GS, I-1, 207,208. “Will die Philosophie nicht als vermittelnde Anleitung zum Erkennen, sondern als Darstellung der Wahrheit das Gesetz ihrer Form bewahren, so ist der Übung dieser ihrer Form, nicht aber ihrer Antizipation im System, Gewicht beizulegen.”

<sup>204</sup> BENJAMIN, Walter. *Das Passagen-Werk*. In: GS, V-1, (N 1, 2), p.570. “Was für die anderen abweichungen sind, das sind für mich die Daten, die meinen Kurs bestimmen.”

também um estudo da origem.”<sup>205</sup> Através de uma minuciosa análise das Passagens de Paris que puderam nascer no contexto do século XIX, Benjamin pretende situar, a partir de seus elementos extremos, a configuração de uma idéia: a *modernidade*. No entanto, se no *Trauerspiel* havia a intenção de mostrar a especificidade da idéia do Drama Barroco em relação à tragédia antiga, neste trabalho das Passagens realiza-se uma curiosa inversão: ao mostrar a configuração social da modernidade a partir da Paris do século XIX, Benjamin mostra a sobrevivência de uma estrutura mítica e arcaica no interior da modernidade. O acelerado tempo do progresso esconde o tempo estático do mito. As inovações metodológicas deste trabalho devem-se a um novo componente no exercício filosófico de exposição: *as imagens dialéticas*. Se no texto sobre o *Trauerspiel* o papel mediador do conceito era central, neste texto das passagens este papel cabe às imagens dialéticas. Esta mudança, como veremos posteriormente, faz com que Adorno acompanhe sempre o Benjamin do *Trauerspiel* (já que para Adorno a filosofia não pode se furtar ao momento conceitual), apresentando sérias restrições ao uso das imagens dialéticas sem mediação conceitual, tal como o faz Benjamin.

O trabalho das *Passagens* exige algo do leitor que, de modo geral, os textos filosóficos lhe recusam. Exige do leitor a construção não só de uma interpretação própria, mas *do texto mesmo*. Difere da maioria dos textos filosóficos na medida em que estes pretendem cerrar com cuidado todas as janelas do texto para que nenhuma interpretação atrevida desmintas a intenção do autor. Este trabalho de Benjamin, do contrário, é uma cortesia ao leitor, pois o autor faz apenas uma montagem do material e espera que dessa montagem os elementos configurem novas constelações. No entanto, não é uma simples entrega aos caprichos da subjetividade do leitor, de onde poderiam surgir as mais diversas interpretações. Antes disso, se por um lado é uma cortesia ao leitor, por outro, exige deste que se ponha à altura do texto: que seja capaz de perceber as conexões internas que surgem entre as citações e imagens arrancadas de seu contexto original e recolocadas em outro contexto, em novas constelações. “Este trabalho deve desenvolver ao máximo a arte de citar

---

<sup>205</sup> Idem, In: GS, V-1, (N 2a, 4), p.576. “Nun habe ich ES in der Passagenarbeit auch mit einer Ursprungsergründung zu tun.”

sem usar aspas. Sua teoria está intimamente ligada à da montagem.”<sup>206</sup> O objetivo deste trabalho das *Passagens* é construir uma imagem do século XIX.<sup>207</sup> E é exatamente por isso que Benjamin não se dedica apenas, na construção dessa imagem, às imponentes Passagens: os primeiros templos do consumo. Dedica-se, também, aos resíduos que muitas vezes são obliterados pela historiografia: o submundo da prostituta, do jogador, dos movimentos contestatórios tantas vezes esmagados pela tempestade do progresso, etc. Há, portanto, uma clara intenção de tornar visível a idéia de *modernidade* a partir de seus elementos extremos: paraíso-inferno; sonho-despertar; progresso-decadência; novo-velho.

#### **2.4.1 - Século XIX: o mito do progresso**

*Quando morrem, os bons americanos vão a Paris.*  
Thomas Appleton.<sup>208</sup>

O século XIX foi marcado pelo otimismo e pela fé no futuro. A revolução industrial cria um aparato tecnológico que opera uma transformação da natureza sem precedentes. Rapidamente associa-se a isso uma promessa de felicidade. A secularização da imagem messiânica do Paraíso ou Reino dos Céus apresenta os próprios homens como capazes de construir esse “céu-na-terra”. Paris, no século XIX, encarnou essa promessa de um paraíso terreno. As Exposições Universais, que tiveram lugar na segunda metade do século XIX, foram os momentos em que esta capacidade tecnológica de construir um “céu-na-terra” foram literalmente cultuados. Essas grandes feiras, que exibiam todo tipo de mercadoria, funcionavam como espetáculo que alimentava os sonhos e esperanças das massas. Como bem percebe Susan Buck-Morss “Da mesma forma que a fantasmagoria da mercadoria, também a fantasmagoria política, onde a indústria e a tecnologia eram apresentadas como poderes

<sup>206</sup> Idem, In: GS, V-1, (N 1, 10), p.572. “Diese Arbeit muss die Kunst, ohne Anführungszeichen zu zitieren, zur höchsten Höhe entwickeln. Ihre Theorie hängt aufs engste mit der der Montage zusammen.”

<sup>207</sup> Idem, In: GS, V-1, (N 1a, 2), p.573.

<sup>208</sup> Apud: BUCK – MORSS, Susan. *Dialectica de la Mirada: Walter Benjamin y el proyecto de los pasajes*. Madrid: Visor, 1995. p.97.

míticos capazes de produzir por si mesmos um mundo de paz, harmonia entre as classes e abundância, teve sua fonte nas exposições universais.”<sup>209</sup> Portanto, esses espetáculos de culto à mercadoria e, também, à capacidade técnica dessa nova indústria nascente, tinham sobre as massas o poder de criar a ilusão de que o progresso social estava garantido, que nadavam a favor da corrente, de que era desnecessária uma revolução. No texto *Paris: Capital do século XIX*, Benjamin cita Sigmund Engländer: As exposições universais nasceriam do desejo “de divertir as classes trabalhadoras, tornando-se para elas uma festa de emancipação.”<sup>210</sup> Uma demonstração clara disso dá-se no fato de que quanto mais crise e desemprego “tanto mais necessários resultavam estes festivais populares do capitalismo, para perpetrar o mito do progresso social automático.”<sup>211</sup> Sabemos que Benjamin considera este sentimento de estar nadando a favor da correnteza “o narcótico mais poderoso do século.”<sup>212</sup>

Portanto, apesar do desenvolvimento acelerado das forças produtivas, estas encobriam outra realidade. As relações de produção marcadas pela exploração da classe proletária não se haviam modificado. Ou seja, o desenvolvimento tecnológico não é acompanhado por um desenvolvimento político e humano. O progresso técnico, que nos mostra os desenvolvimentos extraordinários na natureza e na capacidade humana de intervenção, encobre o retrocesso social. Benjamin contrapõe, dessa forma, à realidade moderna como Idade de Ouro o conceito de Modernidade – tempo do Inferno.<sup>213</sup> A constante necessidade de inovação, de produção de novas mercadorias para novos cultos – a moda é, nesse sentido, um tema bastante presente – revela este ritmo frenético ao qual a modernidade está condenada. Sob a aparente exigência de permanente inovação como marca característica da modernidade,

---

<sup>209</sup> Idem, p.103.

<sup>210</sup> BENJAMIN, Walter. *Das Passagen-Werk*. In: GS, V-1, p.50. “die Arbeiterklassen zu amüsieren und wird für dieselben ein Fest der Emanzipation.”

<sup>211</sup> BUCK-MORRS, Susan. *Dialectica de la Mirada: Walter Benjamin y el proyecto de los pasajes*. Madrid: Visor, 1995. p.105.

<sup>212</sup> BENJAMIN, Walter. *Das Passagen-Werk*. In: GS, V-1, (N 3, 4), p.578. “war das stärkste Narkotikum des Jahrhunderts.”

<sup>213</sup> BUCK-MORRS, Susan. *Dialectica de la Mirada: Walter Benjamin y el proyecto de los pasajes*. Madrid: Visor, 1995. p.113.

esconde-se o tempo estático do mito: onde a estrutura social e política da dominação de uma classe sobre a outra sempre se repete.

Walter Benjamin não tomou como objeto, em sua tarefa de fazer uma “arqueologia” da história social do século XIX, as megalomanias ou então o espetacular que estava à vista de todos. Seu método é outro. Como bem nos lembra em seu *Trauerspiel*: método é desvio. Os objetos que melhor contam essa história são os detritos, aquilo que é ofuscado pela grandiosa luz dos espetáculos. “Benjamin buscava os objetos pequenos, descartados, os edifícios antiquados e as modas que, como detritos da história, evidenciavam uma destruição material sem precedentes.”<sup>214</sup>

O que mais lhe interessava no projeto urbanístico de Haussmann, por exemplo, não eram as fachadas monumentais, mas sim, a história que estava sendo enterrada e da qual se estava apagando as pistas ao, em nome da modernização, operar uma reconstrução, uma limpeza, um “embelezamento estratégico” de Paris:

A verdadeira finalidade dos trabalhos de Haussmann era proteger a cidade contra a guerra civil. Queria tornar impossível para sempre a construção de barricadas em Paris. (...) Haussmann pretende impedi-las de duas maneiras. A largura das ruas deve impossibilitar que sejam erguidas barricadas, e novas ruas devem estabelecer o caminho mais curto entre os quartéis e os bairros operários. Os contemporâneos batizam o empreendimento de “embelezamento estratégico”.<sup>215</sup>

Portanto, este é mais um exemplo que mostra que por trás do encanto onírico produzido pelo embelezamento, pelas festas que se tornaram as Exposições Universais, se esconde a dura realidade de um agravamento da dominação de uma classe sobre outra. “O aumento dos aluguéis impele o proletariado para os subúrbios. Com isso, os bairros de Paris perdem sua

---

<sup>214</sup> Idem, p.111.

<sup>215</sup> BENJAMIN, Walter. *Das Passagen-Werk*. In: GS, V-1, p.57. “Die wahre Zweck der Haussmannschen Arbeiten war die Sicherung der Stadt den Bürgerkrieg. Er wollte die Errichtung von Barrikaden in Paris für alle zukunft unmöglich machen. (...) Haussmann will sie auf doppelte Art unterbinden. Die Breite der Strassen soll ihre Errichtung unmöglich machen und neue Strassen sollen den Kürzesten Weg zwischen den Kasernen und Arbeitervierteln herstellen. Die Zeitgenossen taufen das Unternehmen ‘l’embellissement stratégique”.

fisionomia própria. (...) Provoca nos parisienses estranhamento em relação à sua cidade. Nela não se sentem mais em casa. Começam a tomar consciência do caráter desumano da grande cidade.”<sup>216</sup> Jeanne-Marie Gagnebin escreve:

Hausmann realiza materialmente a confluência entre o antigo e o moderno pela manifestação da fragilidade do presente: as ruínas do passado correspondem às de hoje; a morte não habita só os palácios de ontem, mas já corrói os edifícios que estamos erguendo.<sup>217</sup>

É neste sentido que Benjamin tem um objetivo preciso no trabalho das *Passagens*: despertar do sonho. “O capitalismo foi um fenômeno natural com o qual um novo sono, repleto de sonhos, recaiu sobre a Europa e, com ele, uma reativação das forças míticas.”<sup>218</sup> Existe, no século XIX, ainda profundamente adormecido e imerso em sonhos, “um saber ainda-não-consciente do ocorrido, cuja promoção tem a estrutura do despertar.”<sup>219</sup> O trabalho das Passagens, neste sentido, pretende ser o despertar do sono repleto de sonhos que foi o século XIX. E isso, uma vez mais, com a finalidade de despertar do sono que ainda alimenta os sonhos do século XX: o mito do progresso. Se o historicismo é presa deste sonho, é preciso fundar um método novo de escrever a história: “O método novo, dialético, de escrever a história apresenta-se como a arte de experienciar o presente como o mundo da vigília ao qual se refere o sonho que chamamos de o ocorrido.”<sup>220</sup>

---

<sup>216</sup> Idem, In: GS, V-1, p.57. “Die Steigerung der Mietpreise treibt das Proletariat in die faubourgs. Die quartiers von Paris verlieren dadurch ihre Eigenphysiognomie. (...) Indessen entfremdet er den Parisern ihre Stadt. Sie fühlen sich in ihr nicht mehr heimisch. Der unmenschliche Charakter der Grossstradt beginnt, ihnen bewusst zu werden.”

<sup>217</sup> GAGNEBIN, Jeanne-Marie. *História e Narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, 1994. p.59.

<sup>218</sup> BENJAMIN, Walter. *Das Passagen-Werk*. In: GS, V-1, (K 1a, 8), p.494. “Der Kapitalismus war eine Naturerscheinung, mit der ein neuer Traumschlaf über Europa kam und in ihm eine Reaktivierung der mythischen Kräfte.”

<sup>219</sup> Idem, In: GS, V-1, (K 1, 2), p.491. “Es gibt Noch-nichts-bewusstes-Wissen vom Gewesenen, dessen Förderung die Struktur des Erwachens hat.”

<sup>220</sup> Idem, In: GS, V-I, ( K 1, 3), p.491. “Die neue dialektische Methode der Historik präsentiert sich als die Kunst, die Gegenwart als Wachwelt zu erfahren, auf die sich jener Traum, den wir Gewesenes nennen, in Wahrheit bezieht.”

### 2.4.2 - *Imagens Dialéticas*

Todo presente é determinado por aquelas imagens que lhe são sincrônicas: cada agora é o agora de uma determinada cognoscibilidade. Nele, a verdade está carregada de tempo até o ponto de explodir.  
**Walter Benjamin.**<sup>221</sup>

Como já destacamos acima, a grande inovação metodológica de Benjamin no trabalho das *Passagens* – e é isto que o torna um magnífico exemplo de exercício da própria forma de exposição filosófica – está ligada à importância das *imagens dialéticas*:

Não é que o passado lança luz sobre o presente ou que o presente lança luz sobre o passado; mas a imagem é aquilo em que o ocorrido encontra o agora num lampejo, formando uma constelação. Em outras palavras, a imagem é a dialética na imobilidade. Pois, enquanto a relação do presente com o passado é puramente temporal e contínua, a relação do ocorrido com o agora é dialética – não é uma progressão, e sim uma imagem que salta. – Somente as imagens dialéticas são imagens autênticas (isto é: não arcaicas), e o lugar onde as encontramos é a linguagem.<sup>222</sup>

Benjamin é incisivo: o lugar onde encontramos as imagens dialéticas é na própria linguagem. Portanto, não se trata de compreender, a partir do presente, as imagens do passado e nem sequer, a partir deste, compreender aquele. A imagem dialética é o momento em que o ocorrido e o agora se encontram: é neste instante carregado de tensões que pode se caracterizar um momento de ruptura: ruptura com o presente (que se via como linearidade progressiva com relação ao passado), e ruptura com a imagem tradicional do passado, como algo fechado e concluído que só no presente poderia adquirir sentido. As imagens, arrancadas do contexto original e inseridas em outro contexto,

<sup>221</sup> Idem, In: GS, V-I, (N 3,1), p.578. “Jede Gegenwart ist durch diejenigen Bilder bestimmt, die mit ihr synchronistisch sind: jedes Jetzt ist das Jetzt einer bestimmten Erkennbarkeit. In ihm ist die Wahrheit mit Zeit bis zum Zerspringen geladen.”

<sup>222</sup> Idem, In: GS, V-I, (N 2a, 3), p.576. “Nicht so ist es, dass das Vergangene sein Licht auf das Gegenwärtige oder das Gegenwärtige sein Licht auf das Vergangene wirft, sondern Bild ist dasjenige, worin das Gewesene mit dem Jetzt blitzhaft zu einer Konstellation zusammentritt. Mit andern Worten: Bild ist die Dialektik im Stillstand. Denn während die Beziehung der Gegenwart zur Vergangenheit eine rein zeitliche, kontinuierliche ist, ist die des Gewesenen zum Jetzt dialektisch: ist nicht Verlauf sondern Bild <,> sprunghaft. – Nur dialektische Bilder sind echte (d.h.: nicht archaische) Bilder; und der Ort, an dem man sie antrifft, ist die Sprache.”

carregam em si mesmas a potencialidade dialética, são a dialética na imobilidade.

Este é o momento, portanto, em que Benjamin traz para o campo da própria filosofia o ideal da expressão alegórica. Como vimos, na expressão alegórica aproximam-se significação e morte, isto é, na expressão alegórica nada garante um significado definitivo e nem a garantia de um sentido último. A própria escrita testemunha, permanentemente, a morte da própria significação. Este elemento que sempre alimentou a ojeriza em relação à expressão alegórica<sup>223</sup> é para Benjamin a mais extraordinária possibilidade deste modo de expressão: constelações críticas que, justamente por não haver significação definitiva, nunca esgotam sua capacidade de significar.

### 2.4.3 – Baudelaire

É preciso reexaminar as *Fleurs du Mal* para ver como as coisas são elevadas à condição de alegoria.  
Walter Benjamin.<sup>224</sup>

Há, especialmente, dois motivos que explicam a atenção dedicada à Baudelaire no trabalho das *Passagens*: primeiramente, é na poesia de Baudelaire que encontramos uma profunda imagem da modernidade e, portanto, é a partir dela que se abre caminho para sua compreensão crítica; em segundo lugar, Baudelaire é um poeta alegórico. Sabemos, desde o texto sobre o *Trauerspiel*, que a expressão alegórica é característica das épocas de

<sup>223</sup> Sabe-se que uma posição clássica contrária à alegoria é a de Lukács. Davi Arrigucci Júnior sintetiza do seguinte modo a posição do filósofo húngaro: “A idéia central de Lukács, a respeito da Alegoria, é de que ela corresponde ainda a um impulso religioso na arte. Ao longo da história da arte a alegoria esteve sempre ligada às formas de arte religiosa. E na luta libertadora da arte com relação à religião, na perspectiva do Lukács, a volta à alegoria representa ainda a volta àquele impulso religioso. Só que, na sociedade atual, este impulso não se preenche por nenhuma religião institucionalizada. Ou seja, a alegoria moderna corresponde a um conteúdo vazio, ela corresponde a uma posição niilista, no fundo a um individualismo anárquico e niilista. É um sentimento religioso que não se preenche, então há uma espécie de transcendência vazia na alegoria. O verdadeiro conteúdo alegórico é o nada, na visão lukacsiana. Como tudo alude a tudo, o objeto dessa coisa é um fundo perdido, que não se preenche nunca. Ver: ARRIGUCCI JR, Davi. *Outros achados e perdidos*. São Paulo: Cia. das Letras, 1999. p.93,94.

<sup>224</sup> BENJAMIN, Walter. *Das Passagen-Werk*. In: GS, V-I, (H 1a, 4), p.272. “Man muss die ‘Fleurs du Mal’ daraufhin durchgehen, wie die Dinge zur Allegorie erhoben werden.”

decadência, pois é nela que se revela a *facies hippocratica* da história. Portanto, ao utilizar-se da expressão alegórica, Baudelaire enfrenta a modernidade pois, segundo Benjamin, “deve-se mostrar a alegoria como antídoto contra o mito.”<sup>225</sup>

Em Baudelaire a situação paradoxal do poeta se torna evidente, enquanto “lírico no auge do sistema capitalista”, isto é, enquanto autor que persiste na atividade da criação poética em um contexto que coloca em questão a sua própria existência. “Baudelaire era obrigado a reivindicar a dignidade do poeta numa sociedade que já não tinha nenhuma espécie de dignidade a conceder.”<sup>226</sup> E, exatamente por isso, é esse contexto que Baudelaire traz à expressão. Em *Das Passagen-Werk*, Benjamin cita uma frase de Edmond Jaloux: “Em torno dele (Baudelaire), este século que parece, aliás, florescente e múltiplo, apresenta o terrível aspecto de um deserto.”<sup>227</sup>

No entanto, a própria linguagem poética sofre uma transformação neste contexto. Baudelaire não se apresenta mais como o poeta inspirado. Aliás, ele mesmo descreve a perda de sua auréola:

Meu caro, sabe do medo que me causam cavalos e veículos. Há pouco estava eu atravessando o bulevar com grande pressa, e eis que ao saltar sobre a lama, em meio a este caos em movimento, onde a morte chega a galope de todos os lados ao mesmo tempo, minha auréola, em um movimento brusco, desliza de minha cabeça e cai no lodo do asfalto. Não tive coragem de apanhá-la. Julguei menos desagradável perder minhas insígnias do que me deixar quebrar os ossos.<sup>228</sup>

Essa imagem do poeta a quem o ritmo frenético dos tempos modernos fez perder sua auréola, ou seja, fez perder sua situação privilegiada de poeta inspirado pelas musas, sempre fascinou Benjamin. Especialmente, por nele ver

<sup>225</sup> BENJAMIN, Walter. *Zentralpark*. In: GS, I-2, p.677. “Es ist in der Allegorie das Antidoton gegen den Mythos zu zeigen.”

<sup>226</sup> Idem, p.665. “Baudelaire war genötigt, die Würde des Dichters in einer Gesellschaft zu beanspruchen, die keinerlei Würde mehr zu vergeben hatte.”

<sup>227</sup> BENJAMIN, Walter. *Das Passagen-Werk*. In: GS, V-I (J 33, 2), p. 366. “Autour de lui, ce siècle, qui semble par ailleurs florissant et multiple, prend la terrible figure d'un désert.”

<sup>228</sup> Apud: SELIGMANN-SILVA, Márcio. A história como trauma. In: *Catástrofe e Representação*. São Paulo: Ed. Escuta, 2000. p.74.

cristalizada a contradição fundamental da modernidade: o ritmo acelerado do progresso e, concomitantemente, a coisificação do humano. O próprio Baudelaire descreve esta singular situação do poeta:

A maioria dos poetas que se ocuparam de temas realmente modernos contentaram-se com temas conhecidos e oficiais – esses poetas ocuparam-se de nossas vitórias e de nosso heroísmo político. Mesmo assim fazem-no de mau grado e só porque o governo ordena e lhes paga os honorários. E, no entanto, há temas da vida privada bem mais heróicos. O espetáculo da vida mundana e das milhares de existências desregradas que habitam os subterrâneos de uma cidade grande – dos criminosos e das mulheres manteúdas – , La Gazette des Tribunaux e Le Moniteur provam que precisamos apenas abrir os olhos para reconhecer nosso heroísmo.<sup>229</sup>

É por isso que “Baudelaire conformou sua imagem de artista a uma imagem de herói.”<sup>230</sup> E não poderia ser diferente, já que permanecer no ofício de poeta nestes tempos cada vez menos poetizáveis, exigia uma atitude heróica de não conformismo. E Baudelaire está absolutamente consciente disso. Benjamin cita um dos seus primeiros poemas, não incluído em *As Flores do Mal*, dirigido a uma mulher de rua:

Para ter sapatos, ela vendeu sua alma;/ Mas o bom Deus riria se,  
perto dessa infame,/ Eu bancasse o Tartufo e fingisse altivez,/ Eu,  
que vendo meu pensamento e quero ser autor.<sup>231</sup>

É nesta paradoxal situação que o poeta se encontra. Talvez o que ele diga seja, simplesmente, transformado em mais uma mercadoria posta na prateleira. É em meio a este contexto, e consciente dele, que Baudelaire ainda insiste na linguagem poética, numa atitude permanente de não-conformismo. Penetra até

<sup>229</sup> Apud: BENJAMIN, Walter. *Das Paris des Second Empire bei Baudelaire*. In: GS, I-2, p.581. “Die Mehrzahl der Dichter, die sich mit wirklich modernen Sujets befassten, hat sich mit den abgestempelten, offiziellen benügt – diese Dichter bechäftigten sich mit unseren Siegen und mit unserem politischen Heroismus. Auch das tun sie widerwillig, nur weil die Regierung sie dazu kommandiert und sie honoriert. Und doch gibt es Sujets aus dem Privatleben, die bedeutend heroischer sind. Das Schauspiel des mondänen Lebens und der Tausende ungereregelter Existenzen, die in den Souterrains einer grossen Stadt zuhause sind – der Verbrecher und der ausgehaltenen Frauen – die Gazette des tribunaux und der Moniteur beweisen, dass wir nur die Augen zu öffnen brauchen, um den Heroismus zu erkennen, den wir zu eigen haben.”

<sup>230</sup> Idem, p.570. “Baudelaire hat sein Bild vom Künstler einem Bilde vom Helden angeformt.”

<sup>231</sup> Apud: BENJAMIN, Walter. *Das Paris des Second Empire bei Baudelaire*. In: GS, I-2, p.536. “Pour avoir des souliers, elle a vendu son âme;/ Mais le bon Dieu rirait si, près de cette infâme,/ Je tranchais du tartufe et singeais la hauteur,/ Moi qui vends ma pensée et qui veux être auteur.”

o fundo deste fenômeno chamado modernidade, trazendo-o à linguagem. E faz isso a duras penas. Benjamin escreve: “Baudelaire conhece a ‘indolência natural dos inspirados’. Musset nunca teria entendido quanto trabalho se requer para ‘fazer com que de uma fantasia nasça uma obra de arte’.”<sup>232</sup> Este trabalho incansável de Baudelaire, um poeta *flâneur* que mergulha a fundo no mundo que traz à expressão, aparenta-se com o trabalho do próprio Benjamin, que em seu preceito de voltar sempre, minuciosamente, às próprias coisas.

Como apontamos na epígrafe, esse olhar minucioso de Baudelaire impressiona Benjamin enquanto olhar alegórico. Susan Buck-Morss aponta para isso: “As representações alegóricas de Baudelaire eram antitéticas à forma mítica dos objetos enquanto mostravam, não as mercadorias carregadas de sonhos privados, mas os sonhos privados tão vazios como as mercadorias.”<sup>233</sup>

## 2.5 – O exercício de narrar outra história

Os conceitos dos dominadores sempre foram o espelho no qual se refletiu a imagem de uma ordem. O caleidoscópio deve ser despedaçado.  
Walter Benjamin.<sup>234</sup>

Sabemos, por Adorno, que as teses “*Sobre o conceito de História*” deveriam figurar como uma espécie de prefácio epistemológico ao trabalho das *Passagens*, tal como o prefácio do livro sobre o Trauerspiel.<sup>235</sup> Portanto, inscrevem-se no amplo projeto de exposição da idéia de *modernidade*. No entanto, Benjamin pretende realizar uma crítica da historiografia que se

<sup>232</sup> Idem, p.570. “Baudelaire kennt die ‘indolence naturelle des inspirés’; wieviel Arbeit dazu gehört, ‘aus einer Träumerei ein Kunstwerk hervorgehen zu lassen’, habe ein Musset nie begriffen.”

<sup>233</sup> BUCK-MORSS, Susan. *Dialectica de la Mirada: Walter Benjamin y el proyecto de los pasajes*. Madrid: Visor, 1995. p.205.

<sup>234</sup> BENJAMIN, Walter. *Zentralpark*. In: GS, I-2, p.660. “Die Begriffe der Herrschenden sind allemal die Spiegel gewesen, dank deren das Bild einer ‘Ordnung’ zustande kam. – Das Kaleidoskop muss zerschlagen werden.”

<sup>235</sup> ADORNO, T. W. *Charakteristik Walter Benjamins*. GS, Band 10.1, p.238ss.

alimenta da visão unilateral da modernidade e de sua crença no progresso. Como já apontamos nas considerações introdutórias ao texto sobre Benjamin, é o próprio ideal da historiografia de narrar o passado plenamente que é obliterado quando esta adere à narração da história dos vencedores. Este é o limite e a contradição estrutural da historiografia burguesa. O ideal historiográfico da citabilidade plena do passado aponta, desse modo, para o ideal político no qual os dispositivos da burguesa estrutura de classes fossem desativados. Vemos, portanto, que este projeto não está, de modo algum, desconectado da filosofia benjaminiana elaborada anteriormente. Leandro Konder aponta para essa relação interna entre os ensaios sobre a linguagem e as teses “*Sobre o conceito de História*”:

Justamente porque a linguagem possui uma ambivalência ineliminável – fruto da contradição entre o real inesgotável, infinito, e a necessidade de dizê-lo adequadamente em termos finitos – as palavras utilizadas por todos acolhem não só a marca dos critérios impostos pelos opressores, como também, algumas vezes a marca da resistência dos oprimidos.<sup>236</sup>

Os vestígios de resistência existem, cabe ao novo historiador (materialista) trazê-los à expressão. Contar a história a partir de pequenos vestígios a que ninguém dá muito valor, tal é o ideal do cronista benjaminiano que não difere pequenos e grandes acontecimentos. O historiador seria praticamente um “detetive” que a partir dos minúsculos vestígios e rastros desvelaria a verdade. A imagem é de Poe: “A atenção é aqui altamente solicitada. Da mínima distração resulta o erro que infalivelmente leva à perda ou à derrota.”<sup>237</sup> Também para Benjamin não há um método seguro e infalível que leve à verdade. Aliás, é justamente a noção moderna de uma teleologia racional que paralisa o pensamento.

Este é, portanto, um texto marxista sem ser ortodoxo, pois realiza uma profunda crítica ao marxismo oficial da época e sua inabalável crença de que as contradições entre as forças produtivas e os meios de produção conduziria automaticamente à derrocada do capitalismo. É, também, um texto

<sup>236</sup> KONDER, Leandro. *A questão da ideologia*. São Paulo: Cia. Das Letras, 2002. p.153.

<sup>237</sup> POE, Edgar Allan. *Os crimes da rua Morgue*. In: POE, E. A. *Histórias Extraordinárias* (Trad: Luísa Feijó). Ed. Especial Revista Minha, 1988. p.6.

profundamente marcado pelo messianismo judaico. No entanto, sua dimensão messiânica ou teológica se manifesta de uma forma muito singular. Nasce, na verdade, deste encontro entre marxismo e messianismo judaico uma forma muito própria de pensamento. Neste sentido é preciso, antes de ler as teses, despojar-se dos preconceitos marxistas que vêem no elemento messiânico algo indevido e contraditório, bem como do preconceito inverso que vê o marxismo como sendo a fraqueza do pensamento benjaminiano.<sup>238</sup> Nosso momento histórico, de onde parte nosso olhar – passadas sete décadas da morte de Walter Benjamin – nos desobriga a uma classificação binária e muitas vezes simplista de seu pensamento. O contexto da Segunda Guerra exigia uma classificação: alemão ou judeu, sionista ou assimilado. O contexto da Guerra Fria exigia uma classificação: marxista ou não-marxista. É nestes momentos históricos que emergem grande parte das interpretações que hoje conhecemos de seu pensamento. Poderíamos mesmo dizer que estamos em uma posição privilegiada, tendo em vista o que o próprio Benjamin disse em seu ensaio *Goethes Wahlverwandtschaften*: “a história das obras prepara sua crítica e, por isso, a distância histórica aumenta sua força.”<sup>239</sup>

### **2.5.1 - A atrofia da experiência**

Nós, que sobrevivemos aos campos, não somos verdadeiras testemunhas.  
 (...) Somos aqueles que, por prevaricação, habilidade ou sorte, jamais  
 tocaram o fundo. Os que tocaram, e que viram a face das Górgonas, não  
 voltaram, ou voltaram sem palavras.  
**Primo Levi.**<sup>240</sup>

---

<sup>238</sup> Brecht seria um exemplo marcante dessa leitura estritamente marxista, ver: BRECHT, Bertolt. *Diário de trabalho: 1938-1941*. Vol. 1. (Trad: Reinaldo Guarany; José L. de Mello). Rio de Janeiro: Rocco, 2002. G.Sholem, por outro lado, sustenta a posição de que Benjamin é estritamente um pensador judeu e que o marxismo (especialmente através da influência de Brecht) nos anos trinta “resulta funesta e mesmo em alguns casos catastrófica.” Ver: SCHOLEM, G. *Walter Benjamin y su ángel*. (Trad: Ricardo Ibarlucia y Laura Carugati). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1998. p.26.

<sup>239</sup> BENJAMIN, Walter. *Goethes Wahlverwandtschaften*. In: GS, I-1, p.125,126. “bereitet die Geschichte der Werk ihre Kritik vor und daher vermehrt die historische Distanz deren Gewalt.”

<sup>240</sup> Apud: HOBSBAWM, Eric. *A era dos Extremos: o breve século XX (1914-1991)*. (Trad: Marcos Santarrita) São Paulo: Cia. das Letras, 1995. p.11.

A primeira questão que surge no exercício de narrar outra história é a própria situação da narração no mundo contemporâneo. Em seu texto *Experiência e Pobreza*, Benjamin nos coloca diante da situação objetiva da perda da experiência. Segundo o autor, a situação após o fim da primeira grande guerra nos mostra isso com clareza. “Na época, já se podia notar que os combatentes tinham voltado silenciosos do campo de batalha.”<sup>241</sup> A guerra, neste sentido foi um evento limite que acelerou este processo de perda da experiência. E o acelerou na medida em que enterrou de vez o mundo pré-1914. As palavras que seguem são de Eric Hobsbawm:

A primeira guerra mundial não resolveu nada. As esperanças que gerou – de um mundo pacífico e democrático de *Estados-nação* sob a liga das nações; de um retorno à economia mundial de 1913; mesmo (entre os que saudaram a Revolução Russa) de capitalismo mundial derrubado dentro de anos ou meses por um levante dos oprimidos – logo foram frustradas. O passado estava fora de alcance, o futuro fora adiado, o presente era amargo.<sup>242</sup>

O passado estava fora do alcance. As comunidades tradicionais, espaço privilegiado da experiência coletiva, se dissolveram. Neste novo cenário não há mais espaço para o “homem tradicional, solene, nobre, adornado com todas as oferendas do passado.”<sup>243</sup> Muito pelo contrário, o homem deste novo século nascente é o “contemporâneo nu, deitado como um recém-nascido nas fraldas sujas de nossa época.”<sup>244</sup> A consciência mais aguda da época é aquela que percebe essa profunda ruptura para com a tradição. “Uma geração que ainda fora à escola num bonde puxado por cavalos, viu-se abandonada, sem teto, numa paisagem diferente em tudo, exceto nas nuvens, e em cujo centro, num campo de forças de correntes e explosões destruidoras, estava o frágil e minúsculo corpo humano.”<sup>245</sup> Nesta nova época, a narração perde seu solo

<sup>241</sup> BENJAMIN, Walter. *Erfahrung und Armut*. In: GS, II-1, p.214. “Konnte man damals nicht die Feststellung machen: die Leute kamen verstummt aus dem Felde?”

<sup>242</sup> HOBBSAWM, Eric. *Era dos Extremos: O breve século XX (1914-1991)*. (Trad: Marcos Santarrita) São Paulo: Cia. das Letras, 1995. p.59.

<sup>243</sup> BENJAMIN, Walter. *Erfahrung und Armut*. GS, II-1, 216. “(...) feierlichen, edlen, mit allen Opfergaben der Vergangenheit geschmückten Menschenbilde.”

<sup>244</sup> Idem, p.216. “(...) dem nackten Zeitgenossen zuzuwenden, der schreiend wie ein Neugeborenes in den schmutzigen Windeln dieser Epoche liegt.”

<sup>245</sup> Idem, p.214. “Eine Generation, die noch mit der Pferdebahn zur Schule gefahren war, stand unter freiem Himmel in einer Landschaft, in der nichts unverändert geblieben war als die

fértil que é a comunidade tradicional e o romance e a informação vão tomando seu lugar.

É a partir deste pano de fundo que podemos situar de forma adequada o exercício de uma nova narração da história. Jeanne-Marie Gagnebin percebe muito bem o ponto de partida desta questão:

Provocativamente, poderíamos nos perguntar se a teoria da literatura, em Benjamin, cujo centro é a *perda* da tradição, a *perda* da narração clássica, a *perda* da aura etc., não invalida sua teoria historiográfica revolucionária, definida como retomada e rememoração salvadoras de um passado esquecido, perdido, sim recalcado ou negado. Ou, para dizê-lo de maneira mais provocativa ainda, se o modernismo/ o pós-modernismo estético de Benjamin não contradiria uma concepção até certo ponto tradicional do político?<sup>246</sup>

Essas considerações tornam-se fundamentais por trazer à tona a questão central que perpassa as teses *Sobre o conceito de História*. Pois, não é a partir do tradicional sujeito que se dissolveu que se pode narrar a outra história. A nova narração implica, também, a constituição de um novo sujeito. E é somente no ato de narrar essa outra história que o novo sujeito pode se constituir.

Como Benjamin já havia apontado em seu *Trabalho das Passagens*, o lugar das imagens dialéticas é a própria linguagem. Portanto, é a própria potencialidade expressiva das coisas e dos fatos históricos que pode alimentar um pensamento que não se conforma com a sua atrofia enquanto legitimação de uma ordem histórica existente. O sujeito moderno, neste sentido, é muito mais um resultado desta atrofia do pensamento, cujo ápice é a redução de toda realidade às formas do pensamento subjetivo. A grafia da nova história não pode estar alojada neste sujeito. Em um paralelo interessante com a tarefa de narrar sua própria história pessoal no livro *Infância em Berlim por volta de 1900*, Jeanne-Marie Gagnebin faz a seguinte análise:

---

Wolken, und in der Mitte, in einem Kraffeld zerstörender Ströme und Explosionen, der winzige gebrechliche Menschenkörper."orenes in den schmutzigen Windeln dieser Epoche liegt."

<sup>246</sup> GAGNEBIN, Jeanne-Marie. *História e Narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, 1994. p.2.

Lembranças, portanto, que ultrapassam a particularidade do menino que se tornou homem, lembranças que se lhe impuseram quando compreendeu que só podia realmente escrever sobre sua infância quando tivesse abandonado as encenações projetadas pelo “eu”, para se consagrar às descrições de um teatro cujo desenrolar não controla. Paradoxalmente, a renúncia à autoridade do autor permite a eclosão de um texto luminoso no qual ele reaparece como uma voz narrativa única, surgindo do ‘entrelaçamento’ de sua história com a ‘história dos outros’.<sup>247</sup>

Benjamin não quer, portanto, nem evocar o sujeito que se dissolveu e nem retornar à comunidade tradicional que se perdeu. Aliás, no texto *Experiência e Pobreza*, em um tom até certo ponto desmedidamente nietzscheano, Benjamin saúda essa perda da tradição como possibilidade para o surgimento de algo novo: “Ela o impele a partir para frente, a começar de novo, a contentar-se com pouco, a construir com pouco, sem olhar nem para a direita nem para a esquerda. Entre os grandes criadores sempre existiram homens implacáveis que operaram a partir de uma tábula rasa.”<sup>248</sup> Segundo Benjamin, isto caracterizaria uma espécie de barbárie positiva, isto é, a possibilidade de um novo começo sem as limitações impostas pela tradição. Também no campo da arte, a partir do diagnóstico da perda da aura, Benjamin defende posição semelhante. A perda da aura se deve à situação histórica objetiva: “No mundo massificado do capitalismo atual, o homem tem um tipo de percepção voltado para o idêntico e para o contacto direto com as coisas, o que exclui, de um golpe, a unicidade e a distância, que definem a aura.”<sup>249</sup> No entanto, para Benjamin, o fim da aura torna possível a “politização da arte”. A arte deixa de ser uma arte elitista, que pressupõe um público carregado de “experiência”, e adquire, desde o fim da aura, uma potencialidade revolucionária por atingir a massa.

---

<sup>247</sup> Idem, p.94.

<sup>248</sup> BENJAMIN, Walter. *Erfahrung und Armut*. In: GS, II-1, p.215. “Sie bringt ihn dahin, von vorn zu beginnen; von Neuem anzufangen; mit Wenigem auszukommen; aus Wenigem heraus zu konstruieren und dabei weder rechts noch links zu blicken. Unter den großen Schöpfern hat es immer die Unerbittlichen gegeben, die erst einmal reinen Tisch machten.”

<sup>249</sup> ROUANET, Sérgio P. *Édipo e o anjo: itinerários freudianos em Walter Benjamin*. Rio de Janeiro: Tempo Universitário, 1981, p. 55.

A possibilidade de outra narração da história está intimamente ligada a este contexto. Se a historiografia burguesa apresenta a história como um *continuum*, no qual os fatos históricos se perfilam ao longo de um tempo vazio e homogêneo a partir de conexões conceituais que pretendem lhes dar o sentido de uma ordem, de um caminho, a nova narração parte justamente da descontinuidade como marca fundamental da história. Para que um determinado discurso se afirmasse o que teve que ser esquecido? É a partir dos rastros daquilo que se perdeu na história, daquilo que foi soterrado em nome do triunfo de determinada ordem, que Benjamin pretende escovar a história a contrapelo. Torna-se necessária, neste sentido, uma breve consideração sobre o modo hegeliano de ler a história.

### 2.5.2 - Crítica à filosofia da História de Hegel

Até aqui chegou o Espírito do Mundo. A última filosofia é o resultado de todas as anteriores; nada está perdido, todos os princípios estão conservados.  
**G.W.F. Hegel.**<sup>250</sup>

A história marcha para mim; sou o fim da história; a lei da construção da história da filosofia é o próprio sentido de *minha* filosofia.  
 Tal vício, bastante visível no ecletismo, é o do hegelianismo.  
**Paul Ricoeur.**<sup>251</sup>

“Aliás, não é difícil ver que o nosso tempo é um tempo de nascimento e trânsito para uma nova época”.<sup>252</sup> Dessa forma, aponta Hegel, em sua *Fenomenologia do Espírito* – onde ainda se ouvem nitidamente os ecos da revolução francesa – para o surgimento do que se denominaria *modernidade*. Esta nova época apresenta-se como ruptura, que “vai desmanchando tijolo por

<sup>250</sup> HEGEL, G.W.F. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*. In: Werke in 20 Bänden. Frankfurt (M): Suhrkamp. Band 20, p.454. “Bis hierher ist nun der Weltgeist gekommen. Die letzte Philosophie ist das Resultat aller früheren; nichts ist verloren, alle Prinzipien sind erhalten.”

<sup>251</sup> RICOEUR, Paul. *História e Verdade*. Rio de Janeiro: Cia. Editora Forense, 1968. p.47.

<sup>252</sup> HEGEL, G.W.F. *Phänomenologie des Geistes*. In: Werke in 20 Bänden. Frankfurt (M): Suhrkamp. Band 3, p.17. “Es ist übrigens nicht schwer zu sehen, daß unsere Zeit eine Zeit der Geburt und des Übergangs zu einer neuen Periode ist.”

tijolo o edifício de seu mundo anterior.”<sup>253</sup> Essa imagem arquitetônica é, aliás, bastante sugestiva. O antigo edifício está se desmanchando e o novo ainda está por ser construído. Trata-se de um momento de passagem, onde o curso do mundo é interrompido “por um clarão, que revela a imagem do mundo novo.”<sup>254</sup> Trata-se do momento de assentar o saber em novas bases, de um novo olhar sobre as coisas, sobre o homem e suas relações sociais, sobre o conhecimento de maneira geral. Na feliz expressão de Habermas “a modernidade não pode e não quer tomar dos modelos de outra época os seus critérios de orientação, ela tem de extrair de si mesma a sua normatividade. A modernidade vê-se referida a si mesma, sem a possibilidade de apelar para subterfúgios.”<sup>255</sup>

O fato de escolher Hegel para caracterizar o pensamento moderno, em especial no que diz respeito à história, tem uma intenção precisa. Hegel é o que leva o processo de auto-afirmação da razão ao seu nível mais elevado, ao ponto onde a própria razão se descobre como a essência e produtora da realidade. A autoconsciência desse processo, ou seja, quando a razão deixa de ser, na terminologia hegeliana, somente em-si e torna-se em-si e para-si, isto é, quando se enxerga na realidade e toma consciência de que o sentido dessa realidade é por ela (razão) estabelecido, neste momento estamos na pátria do saber absoluto. Hegel leva a razão a reconstruir o caminho através do qual se efetivou na realidade até o ponto em que se confunde com a própria realidade. Isto inevitavelmente o leva a refletir sobre a história e implica numa *filosofia da história*.

Franz Rosenzweig percebe muito bem, em *Der Stern der Erlösung*, o supremo esforço da filosofia ocidental em apresentar-se como continuidade, como *Aufhebung*: de Jônia até Iena.<sup>256</sup> Hegel apresenta-se como final deste

---

<sup>253</sup> Idem, p. 17. “(...) löst ein Teilchen des Baues seiner vorhergehenden Welt nach dem andern auf.”

<sup>254</sup> Idem, p. 18. “(...) ein Blitz, in einem Male das Gebilde der neuen Welt hinstellt.”

<sup>255</sup> HABERMAS, Jürgen. *Discurso filosófico da modernidade*. (Trad: Luiz Sergio Repa e Rodnei Nascimento). São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. 12.

<sup>256</sup> ROSENZWEIG, Franz. *Der Stern der Erlösung*. (Herausgegeben von Albert Raffelt) Freiburg im Breisgau: Universitätsbibliothek, 2002. p. 13. “von Jonien bis Jena”.

processo, no sentido daquele que supera guardando. As filosofias do passado não foram erros, mas etapas necessárias na vida do Espírito. Como diria Paul Ricoeur, “Seria, pois, possível descobrir a lei de tal progresso interior e considerar os próprios desvios e as situações embaraçosas evidentes da reflexão filosófica como uma espécie de ‘astúcia’ da razão, como uma pedagogia do espírito”<sup>257</sup> Até aqui. Pressupõe-se uma capacidade de olhar para o que aconteceu, para a totalidade do que aconteceu. Percebe-se o presente como visado pelo passado, como coincidência, atualização das promessas contidas no passado. *Nada está perdido, todos os princípios estão conservados*. Esta unidade ou continuidade é garantida pela idéia de Espírito do Mundo (*Weltgeist*). Pressupõe-se, antes de mais nada, que haja *um* *Weltgeist*, que haja *um* caminho. A coruja de Minerva, que alça vôo ao entardecer, depois que o dia dos acontecimentos cessou, é aquela que reconstrói o caminho percorrido. É aquela que nos reconhece – em nossa odisséia – apesar das grandes transformações e tribulações que passamos, tal como o velho Argos, único que reconhece Ulisses em sua volta.

A grandeza do sistema hegeliano, que se apresenta como o resultado de um longo processo histórico, leva a modernidade ao ponto mais alto. Seu sistema não é mais uma alternativa aos que foram erigidos ao longo da história. Pretende ser o resultado racional e necessário da superação das contradições internas de tais sistemas. Na filosofia hegeliana, a razão se reconhece na realidade e a filosofia é a rememoração deste caminho da razão. Nas palavras de Hegel “A filosofia não leva consigo, quando se dirige à história, nada além do pensamento da razão, de que a razão rege o mundo e de que, portanto, também a história universal transcorreu racionalmente.”<sup>258</sup> Para se auto-afirmar como *Aufhebung* de toda história da filosofia, Hegel necessariamente deve pressupor uma unidade: é isto que denomina de História Universal (*Universalgeschichte*). Ao partir desta garantia de unidade, pode estabelecer a continuidade e o progresso como leis inerentes à história.

<sup>257</sup> RICOEUR, Paul. *História e Verdade*. Rio de Janeiro: Cia. Editora Forense, 1968. p.47.

<sup>258</sup> HEGEL, G.W.F. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. In: *Werke in 20 Bänden*. Frankfurt (M): Suhrkamp. Band 12, p.19. “Der einzige Gedanke, den die Philosophie mitbringt, ist aber der einfache Gedanke der Vernunft, daß die Vernunft die Welt beherrsche, daß es also auch in der Weltgeschichte vernünftig zugegangen sei.”

Para marcar a especificidade da reflexão benjaminiana sobre a história temos de, portanto, marcar a profunda diferença em relação ao modo hegeliano de tratar a história. Em primeiro lugar, o procedimento de Hegel atém-se a reconstrução do sentido “depois dos acontecimentos”. É o filósofo que pretende compreender seu tempo usando a história como justificação. No momento histórico em que Benjamin escreve, estamos em uma situação completamente distinta. Suas teses *Sobre o conceito de História* são escritas no momento em que a catástrofe do nazismo já é uma realidade. Portanto, ocupar-se da história, neste momento, para Benjamin, já não pode ter nenhuma intenção de justificação. Muito pelo contrário, como escreve em suas teses, “Admirar-se de que tais acontecimentos ainda sejam possíveis no século XX não é filosofia e não representa nenhum conhecimento, a não ser este, que a concepção de história que sustenta tal admiração é insuficiente.”<sup>259</sup> Demarcamos, portanto, a diferença fundamental entre o conceito de história de Hegel e o conceito de história de Benjamin. Se o primeiro usa a história como possibilidade de legitimação do presente, o segundo a utiliza como possibilidade de ruptura. São esclarecedoras, neste sentido, as palavras de Susan Buck-Morss: “Se a história futura não está determinada, e, portanto, suas formas nos são ainda desconhecidas, e se a consciência não pode transcender o horizonte de seu contexto sócio-histórico, a quem poderia a imaginação recorrer senão ao passado morto para conceitualizar o mundo ‘que-ainda-não-é’?”<sup>260</sup>

### 2.5.3 – Nova narração

O que se opõe a essa tarefa de retomada salvadora do passado não é somente o fim de uma tradição e de uma experiência compartilhadas; mais profundamente é a realidade do sofrimento, de um sofrimento tal que não pode

<sup>259</sup> BENJAMIN, Walter. *Über den Begriff der Geschichte*. In: GS, I-2, p.697. “Das Staunen darüber, daß die Dinge, die wir erleben, im zwanzigsten Jahrhundert ‘noch’ möglich sind, ist kein philosophisches. Es steht nicht am Anfang einer Erkenntnis, es sei denn der, daß die Vorstellung von Geschichte, aus der es stammt, nicht zu halten ist.”

<sup>260</sup> BUCK-MORSS, S. *Origen de la Dialectica Negativa: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*. (Trad: Nora Rabotnikof Maskivker) Cerro del Agua: Siglo Veintiuno Editores, 1981. p.143.

depositar-se em experiências comunicáveis, que não pode dobrar-se à junção,  
à sintaxe de nossas proposições.  
**Jeanne-Marie Gagnebin.**<sup>261</sup>

Na décima-quarta tese Benjamin usa a imagem do “salto de tigre”. É exatamente quando fala da tarefa do historiador materialista que o autor traz à tona esta imagem. Se o passado sempre foi utilizado para legitimação de uma determinada ordem, cabe ao historiador materialista “saltar” no passado convocando-o para que ilumine o presente, fazendo penetrar nele “estilhaços messiânicos.”<sup>262</sup> Segundo Jeanne-Marie Gagnebin, “já existe em Walter Benjamin o conceito de totalidade falsa. (...) trata-se da narração, por demais coerente, da história ordinária.”<sup>263</sup> É essa narração coerente, onde o presente vê-se visado pelo passado, vê-se enquanto continuidade, que Benjamin pretende desmentir. Esta tarefa realiza-se em dois momentos distintos: primeiramente mostra-se que a história é sempre construção. Esta é a limitação epistemológica do ato de narrar a história e ao mesmo tempo sua força. Limitação, pois o passado não pode ser conhecido tal como ele “aconteceu de fato” e força “se o lembrar o passado não for uma simples enumeração oca, mas a tentativa, sempre retomada, de uma fidelidade àquilo que nele pedia um outro devir.”<sup>264</sup> A partir disso torna-se possível o segundo momento desta tarefa, qual seja, a de narrar uma outra história, convocando o passado para desmentir a legitimação do presente.

Portanto, para Benjamin, a tarefa se coloca dessa forma: mostrar que a história é construção desde o ponto de vista do presente (*Jetztzeit*) – termo que, mais uma vez, evoca fortemente Rosenzweig e foi por ele utilizado. E, enquanto tal, construí-la desde um outro ponto de vista: a partir da tradição dos oprimidos. Este é o significado da tão conhecida e tão freqüentemente citada

---

<sup>261</sup> GAGNEBIN, Jeanne-Marie. *História e Narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, 1994. p.71.

<sup>262</sup> BENJAMIN, Walter. *Über den Begriff der Geschichte*. In: GS, I-2, p.704. “(...) in welcher Splitter der messianischen eingesprenget sind.”

<sup>263</sup> GAGNEBIN, Jeanne-Marie. *História e Narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, 1994. p.117.

<sup>264</sup> Idem, p.111.

expressão *gegen den Strich*. Neste sentido, encontramos uma formulação muito exata no texto das *Passagens*:

O curso da história como se apresenta sob o conceito de catástrofe não pode dar ao pensador mais ocupação que o caleidoscópio nas mãos de uma criança, para a qual, a cada giro, toda ordenação sucumbe ante uma nova ordem. Essa imagem tem uma bem fundada razão de ser. Os conceitos dos dominantes foram sempre o espelho graças ao qual se realizava a imagem de uma “ordem”. – o caleidoscópio deve ser despedaçado.<sup>265</sup>

No entanto, podemos nos perguntar: o que motiva realmente esta necessidade de uma outra narração da história? Na segunda tese, Benjamin nos alerta:

O passado leva consigo um índice secreto pelo qual ele é remetido à redenção. (...) Se assim é, um encontro secreto está então marcado entre as gerações passadas e a nossa. Então fomos esperados sobre a terra. Então nos foi dada, assim como a cada geração que nos precedeu, uma fraca força messiânica, à qual o passado tem pretensão.<sup>266</sup>

Aqui aparece, pela primeira vez nas teses, o conceito de redenção. Este conceito traz consigo todo peso da tradição judaica, mas é tomado, sobretudo, no sentido exato como o compreendia Franz Rosenzweig em seu *Der Stern der Erlösung*. A redenção, tal como a entende o autor de Kassel, refere-se à relação entre homem e mundo. E parte-se, nessa relação, de uma consciência que a torna possível: o mundo não está, ainda, acabado. É este o ponto de partida deste conceito em Benjamin. Por isso nos foi dada uma “fraca força messiânica”, pois participamos do momento da criação divina na medida em que o mundo não será de fato pleno enquanto não for remetido à redenção. E, na terceira tese Benjamin diz: “Certamente, só à humanidade redimida cabe o

<sup>265</sup> BENJAMIN, Walter. *Zentralpark*. In: GS, I-2, p.660. “Der Geschichtsverlauf, wie er sich unter dem Begriffe der Katastrophe darstellt, kann den Denkenden eigentlich nicht mehr in Anspruch nehmen als das Kaleidoskop in der Kinderhand, dem bei jeder Drehung alles Geordnete zu neuer Ordnung zusammenstürzt. Das Bild hat sein gründliches, gutes Recht. Die Begriffe der Herrschenden sind allemal die Spiegel gewesen, dank deren das Bild einer ‘Ordnung’ zustande kam. – Das Kaleidoskop muss zerschlagen werden.”

<sup>266</sup> BENJAMIN, Walter. *Über den Begriff der Geschichte*. In: GS, I-2, p.693,694. “Die Vergangenheit führt einen heimlichen Index mit, durch den sie auf die Erlösung verwiesen wird. (...) Ist dem so, dann besteht eine geheime Verabredung zwischen den gewesenen Geschlechtern und unserem. Dann sind wir auf der Erde erwartet worden. Dann ist uns wie jedem Geschlecht, das vor uns war, eine schwache messianische Kraft mitgegeben, an welche die Vergangenheit Anspruch hat.”

passado em sua inteireza.”<sup>267</sup> Portanto, vemos com clareza, que a redenção, a realização de um mundo justo e pleno, não é a mesma coisa que o ideal aparentemente apenas historiográfico de um passado totalmente citável. No entanto, há uma dependência mútua entre essas duas dimensões: por um lado, somente à humanidade redimida cabe o passado em sua inteireza. Por outro, uma nova narração da história que ilumine o caráter estreito da historiografia burguesa, alimenta a ação política que pretende ultrapassar a estrutura arcaica da sociedade capitalista. A formação de uma nova consciência histórica e a ação política redentora são dimensões de um mesmo processo: através de nossa fraca força messiânica remeter o mundo à redenção. No entanto, como já vimos no texto sobre Rosenzweig, a redenção “opõe-se” à utopia. A modernidade, neste sentido, ao cultivar o elemento utópico como horizonte e fim de um longo processo, gerou um profundo conformismo.

Reinhart Koselleck, em seu já clássico estudo *Vergangene Zukunft : Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, introduz duas categorias que nos auxiliam na compreensão destes tempos modernos: espaço de experiência (*Erfahrungsraum*) e horizonte de expectativa (*Erwartungshorizont*).<sup>268</sup> A hipótese geral de Koselleck é de que a modernidade (Neuzeit) inicia ou, de maneira mais exata, pode ser compreendida enquanto tal, na medida em que há um progressivo distanciamento entre horizonte de expectativa e o espaço de experiência. Ou seja, quando a expectativa torna-se muito maior e se afasta das experiências feitas até então.<sup>269</sup> Desse modo, podemos compreender a modernidade, os novos tempos, como uma época radicalmente orientada para o futuro. Nas palavras de Jauss “o moderno não se define mais em relação ao antigo, a um passado exemplar ou renegado, mas pela sua abertura ao futuro, pela incessante novidade.”<sup>270</sup> A tradição, que caracteriza o espaço de

<sup>267</sup> Idem, p.694. “Freilich fällt erst der erlösten Menschheit ihre Vergangenheit vollauf zu.”

<sup>268</sup> KOSELLECK, Reinhart. *Vergangene Zukunft : zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995. p.349ss.

<sup>269</sup> Idem, p. 359. “Meine These lautet, daß sich in der Neuzeit die Differenz zwischen Erfahrung und Erwartung zunehmend vergrößert, genauer, daß sich die Neuzeit erst als eine neue Zeit begreifen läßt, seitdem sich die Erwartungen immer mehr von allen bis dahin gemachten Erfahrungen entfernt haben.”

<sup>270</sup> Apud: GAGNEBIN, Jeanne-Marie. *História e Narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, 1994. p.56.

experiência, é progressivamente abandonada em nome do novo, das promessas deste novo tempo. Ainda segundo o autor, é a partir desta diferenciação, desta cisão entre experiência (tradição) e expectativa (novo) que nasce a mais aguda consciência do “fazer a história”.<sup>271</sup>

O par de categorias *espaço de experiência* e *horizonte de expectativa* revela-se realmente muito exato e de uma enorme força explicativa e ajuda-nos também a compreender a situação exata da qual parte Walter Benjamin em sua crítica à filosofia da história. Por um lado é inegável que os novos tempos, saudados por Hegel em sua *Fenomenologia do Espírito*, promovem uma rejeição do passado sob os estigmas de obscurantismo medieval ou idade das trevas. Isto inevitavelmente conduz a um estreitamento do campo de experiência, visto que as expectativas que passam a ser valorizadas como fontes para normatizar o agir vão muito além das experiências feitas até então. Por outro lado, o horizonte de expectativa recuava cada vez mais para um futuro vago e indistinto.<sup>272</sup> Os dois maiores riscos, neste sentido, desta consciência histórica advinda da modernidade são muito bem percebidos por Paul Ricoeur:

Por um lado, é preciso resistir à sedução de expectativas puramente utópicas; elas só podem desesperar a ação; pois, na falta de uma ancoragem na experiência em curso, elas são incapazes de formular um caminho praticável dirigido para os ideais que elas situam ‘alhures’. (...) Por outro lado, é preciso resistir ao encolhimento do espaço de experiência. Para tanto, é preciso lutar contra a tendência a só se considerar o passado do ponto de vista do acabado, do imutável, do irrevocável. É preciso reabrir o passado, nele reviver potencialidades não realizadas, contrariadas ou até massacradas.<sup>273</sup>

É exatamente neste ponto da questão que localizamos todo esforço teórico de Walter Benjamin. Esse abismo no qual estamos instalados, entre expectativas puramente utópicas e um passado consumado é a fonte do conformismo que é o principal adversário da nova consciência histórica

<sup>271</sup> Ver: Über die Verfügbarkeit der Geschichte. p.260ss. In: KOSELLECK, Reinhart. *Vergangene Zukunft: zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995.

<sup>272</sup> RICOEUR, Paul. *Tempo e Narrativa – Tomo III*. (Trad: Roberto Leal Ferreira); Campinas: Papyrus, 1997. p.370.

<sup>273</sup> RICOEUR, Paul. *Tempo e Narrativa – Tomo III*. (Trad: Roberto Leal Ferreira); Campinas: Papyrus, 1997. p.371,372.

proposta por Benjamin. Contra a “atrofia da experiência”, o passado deve ser reavivado. Nesse sentido, Benjamin pretende liberar “as forças gigantescas da história que ficam presas no ‘era uma vez’ da narrativa histórica clássica. A historiografia que mostrou ‘como as coisas efetivamente aconteceram’ foi o narcótico mais poderoso do século.”<sup>274</sup> A intenção de Benjamin é, portanto, mostrar que “a história é objeto de uma construção, cujo lugar não é formado pelo tempo homogêneo e vazio, mas por aquele saturado pelo tempo-de-agora (*Jetztzeit*).”<sup>275</sup> Cada presente constrói e reconstrói o passado, não o conhece “como ele de fato foi”. “Articular o passado historicamente significa apoderar-se de uma lembrança tal como ela lampeja num instante de perigo.”<sup>276</sup>

No entanto, o conformismo não é apenas resultado desta visão tradicional da historiografia do passado enquanto algo consumado. A utopia pode ser também responsável pela paralisia e conformismo históricos. “Não há nada que tenha corrompido tanto o operariado alemão quanto a crença de que ele nadava com a correnteza.”<sup>277</sup> Percebe-se, aqui, a clara influência de Franz Rosenzweig que, ao invés de falar de utopia, apoiava-se na idéia da redenção. Stéphane Mosès cita como modelo de tal visão de utopia o conto “O escudo da cidade” de Kafka. O conto subverte a passagem bíblica que lhe serve de modelo: a construção da torre de Babel. Ao invés de mostrar como a torre foi edificada, relata a história de sua não-construção. Vejamos um trecho significativo:

Uma vez captado o pensamento em toda a sua grandeza, não pode desaparecer já: enquanto existem os homens, perdurará o desejo intenso de terminar a construção da torre. Nesse sentido, não há o que temer pelo futuro, pois antes do mais o saber da humanidade vai em aumento, a arte da construção fez progressos e fará ainda outros

<sup>274</sup> BENJAMIN, Walter. *Das Passagen-Werk*. In: GS, V-I (N 3,4), p.578. “(...) die ungeheuren Kräfte der Geschichte freimacht, die im ‘Es war einmal’ der klassischen Historie gebunden liegen. Die Geschichte, welche die Sache zeigte, ‘wie sie eigentlich gewesen ist’, war das stärkste Narkotikum des Jahrhunderts.”

<sup>275</sup> BENJAMIN, Walter. *Über den Begriff der Geschichte*. In: GS, I-2, p.701. “Die Geschichte ist Gegenstand einer Konstruktion, deren Ort nicht die homogene und leere Zeit sondern die von Jetztzeit erfüllte bildet.”

<sup>276</sup> Idem, p.695. “Es heißt, sich einer Erinnerung bemächtigen, wie sie im Augenblick einer Gefahr aufblitzt.”

<sup>277</sup> Idem, p.698. “Es gibt nichts, was die deutsche Arbeiterschaft in dem Grade korrumpiert hat wie die Meinung, sie schwimme mit dem Strom.”

novos; um trabalho para o qual necessitamos um ano, será realizado dentro de um século, talvez em apenas seis meses e, por acrescentamento, melhor e mais duradouramente. Por que esgotar-se, pois, desde já até o limite das forças? Isto teria sentido se se pudesse esperar que a torre fosse construída num lapso de uma geração.<sup>278</sup>

Segundo Mosès, esta é a imagem exata da temporalidade moderna: “tempo neutro, percebido como uma forma vazia, sempre disponível, a espera de que as ações dos homens o preencham.”<sup>279</sup> No interior desta compreensão da temporalidade a utopia, o tempo pleno, se retira cada vez mais como um horizonte distante. Ao invés de exercer força crítica, a utopia torna-se fonte de paralisia. Contra o conceito de utopia e a compreensão de temporalidade que a ele subjaz, Benjamin pensa a história a partir da redenção.<sup>280</sup> Este conceito da teologia judaica, que Benjamin retira de Franz Rosenzweig, parte de uma compreensão radicalmente distinta de tempo. “Cada instante é a porta estreita pela qual pode entrar o messias.”<sup>281</sup> Isto é, cada instante carrega consigo a possibilidade de um tempo pleno, *Kairós*, de uma potência revolucionária, que irrompe no interior da história e pode interromper seu curso.

Como bem percebeu Stefan Zweig “Toda sombra é, em última análise, filha da luz.”<sup>282</sup> Benjamin, neste sentido, é aquele que se instala nas sombras do gigantesco e luminoso sistema idealista e, a partir delas, a partir do microcosmos, do que foi esquecido ou obliterado por essa grande narrativa, faz a sua arqueologia. Cabe, portanto, inicialmente, dissociar a idéia de história de

<sup>278</sup> Apud: MOSÈS, Stéphane. *El ángel de la Historia. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*. (Trad: Alicia Martorell). Ediciones Cátedra: Madrid, 1997. p.12.

<sup>279</sup> MOSÈS, Stéphane. *El ángel de la Historia. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*. (Trad: Alicia Martorell). Ediciones Cátedra: Madrid, 1997. p.13.

<sup>280</sup> Quando, ao longo deste trabalho, adotamos a oposição entre redenção e utopia, ressaltando a crítica desde o messianismo judaico à compreensão moderna do conceito de utopia, torna-se importante fazer uma observação sobre o pensamento de Ernst Bloch e seu conceito de utopia. Poderíamos mesmo dizer que o conceito de utopia tal como o pensa o autor de *Geist der Utopie* está muito próximo ao sentido do termo “redenção” em Rosenzweig e Benjamin. Mesmo que não possamos, no âmbito deste trabalho, desdobrar com mais detalhe este conceito blochiano, ressaltamos estas afinidades. Para isso ver: BLOCH, Ernst. *Geist der utopie: faksimile der ausgabe von 1918*. Frankfurt : Suhrkamp, 1985; Ver também: BLOCH, Ernst. *O princípio esperança*. Vol. 1. (Trad: Nélio Schneider) Rio de Janeiro : EDUERJ, 2005.

<sup>281</sup> BENJAMIN, Walter. *Über den Begriff der Geschichte*. In: GS, I-2, p.704. “Denn in ihr war jede Sekunde die kleine Pforte, durch die der Messias treten konnte.”

<sup>282</sup> ZWEIG, Stefan. *O mundo que eu vi*. In: Obras Completas de Stefan Zweig – Tomo XV (Trad: Odilon Gallotti) Rio de Janeiro: Ed. Delta S.A., 1953. p.397.

outros conceitos comumente com ela conjugados, isto é, verdade, razão, progresso. Ainda que a história seja palco de um conflito de múltiplas racionalidades, de múltiplas forças, não deriva daí a necessidade de unidade e linearidade da história universal. Muito antes disso, significa que no conflito de forças e racionalidades algumas foram derrotadas, vencidas. A idéia de que há vencidos na história, de que há mortos, há sonhos soterrados, aos quais tem que se fazer justiça, contradiz este enunciado de uma linearidade e do progresso na história. Hegel precisa ser desmentido e, com ele, o historicismo. Em seu sistema a razão se reconhece na história que toma, desse modo, a verdade como sua filha. *Con-fundir* desse modo história, razão, verdade é o que se torna problemático. O que está em questão, a partir da conclusão de que a história é o tribunal da razão, é a conseqüente legitimação da história como processo racional. Através da aparente casualidade sem-sentido dos acontecimentos e dos conflitos, o filósofo vê florescer a “Rosa da Razão na cruz do presente”.<sup>283</sup> Esse é o perigo implícito nos projetos historicistas da filosofia, que neste ponto devem muito a Hegel. Isto permite a Theodor Adorno concluir que “com Hegel se confirma, assim, aquele filosofema segundo o qual ao que sucumbe se lhe faz sua própria justiça.”<sup>284</sup>

Portanto, para Benjamin está justificada a necessidade de contar – *narrar* – outra história. Uma história que traga à memória a tradição dos oprimidos, dos vencidos. É esta a função do historiador de Benjamin “perpassado pela convicção de que também os mortos não estarão seguros diante do inimigo, se ele for vitorioso.”<sup>285</sup> Onde os otimistas e defensores do progresso vêem continuidade, Benjamin vê uma grande catástrofe (*Angelus Novus*).<sup>286</sup> E a narrativa oficial, a história contada sob a ótica dos vencedores, é a ideologia que encobre esta catástrofe. O conceito de catástrofe, no pensamento Benjaminiano, tem uma significação muito particular: refere-se ao “estado de

<sup>283</sup> HEGEL, G.W.F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. In: Werke in 20 Bänden. Frankfurt (M): Suhrkamp. Band 7, p.26.

<sup>284</sup> ADORNO, T. W. *Drei Studien zu Hegel*. In: GS, Band 5, p.324. “Noch an Hegel bewährt sich jenes Philosophem, daß dem, was zugrunde geht, sein eigenes Recht widerfährt.”

<sup>285</sup> BENJAMIN, Walter. *Über den Begriff der Geschichte*. In: GS, I-2, p.695. “(...) auch die Toten werden vor dem Feind, wenn er siegt, nicht sicher sein.”

<sup>286</sup> Idem, p.697. “Wo eine Kette von Begebenheiten vor uns erscheint, da sieht er eine einzige Katastrophe.”

exceção” permanente à que se refere a oitava tese: “A tradição dos oprimidos nos ensina que o estado de exceção no qual vivemos é a regra.”<sup>287</sup> É a estrutura de opressão que se tornou regra que caracteriza a verdadeira catástrofe. E é por isso, “que nunca houve um documento da cultura que não seja, ao mesmo tempo, um documento da barbárie.”<sup>288</sup>

Para Benjamin, articular o passado historicamente “significa apoderar-se de uma lembrança tal como ela lampeja num instante de perigo”.<sup>289</sup> O perigo está aí, bate à porta. Narrar a história não pode ser mais a tranqüila tarefa do historiógrafo que enfileira acontecimentos históricos cronologicamente “como as contas de um rosário.”<sup>290</sup> Contar a história passa a ser um ato profundamente político. Como vimos, é o cronista, aquele que dá conta de pequenos e grandes acontecimentos, que é apresentado por Benjamin como modelo do historiador.<sup>291</sup> Reyes Mate faz a seguinte observação:

A verdade consiste em que nada se perca. Mas, isso só ocorre para uma humanidade redimida, quer dizer, que a humanidade redimida consiste em tornar presente mediante a memória todo o passado perdido, fracassado, grande e pequeno. Benjamin expressa essa idéia com ‘citar o passado’. A citação benjaminiana corresponde com o conceito cristão de apocatástase.<sup>292</sup>

Contar outra história, numa espécie de política da memória significa, neste sentido, retirar a tradição dos oprimidos do conformismo. O tempo vazio e homogêneo onde se inscreve a noção de continuidade e progresso é no fundo uma negação da temporalidade. A radicalidade do temporal, isto é, o instante como tempo pleno, carregado de possibilidades de subverter a ordem é evitada neste primeiro grande relato – o do progresso. Ver o presente como

---

<sup>287</sup> Idem, p.697. “Die Tradition der Unterdrückten belehrt uns darüber, daß der ‘Ausnahmezustand’, in dem wir leben, die Regel ist.”

<sup>288</sup> Idem, p.696. “Es ist niemals ein Dokument der Kultur, ohne zugleich ein solches der Barbarei zu sein.”

<sup>289</sup> Idem, p.695. “ein Bild der Vergangenheit festzuhalten, wie es sich im Augenblick der Gefahr dem historischen Subjekt unversehens einstellt.”

<sup>290</sup> Idem, p.704. “durch die Finger laufen zu lassen wie einen Rosenkranz.”

<sup>291</sup> Idem, p.694.

<sup>292</sup> MATE, Reyes. *Memórias de Auschwitz: atualidade e política*. (Trad: Antônio Sidekum.) São Leopoldo: Nova Harmonia, 2005. p.152.

atualização do passado e preparação do futuro é retirar do tempo, do instante, sua força messiânica. Vê-se, portanto, uma clara tradução política do discurso oficial sobre a história: o de engendrar através da imagem da continuidade o conformismo. A isso Benjamin responde com o ato político de trazer à memória o que se perdeu. Torna-se aqui importante citar aqui a tese XIV de *Sobre o Conceito de História*:

A História é objeto de uma construção, cujo lugar não é formado pelo tempo homogêneo e vazio, mas por aquele saturado pelo tempo-de-agora (*Jetztzeit*). Assim, a antiga Roma era, para Robespierre, um passado carregado de tempo-de-agora, passado que ele fazia explodir do contínuo da história. A Revolução Francesa compreendia-se como uma Roma retornada. Ela citava a antiga Roma exatamente como a moda cita um traje do passado. A moda tem o faro para o atual, onde quer que este se mova no emaranhado de outrora. Ela é o salto de tigre em direção ao passado. Só que ele ocorre numa arena em que a classe dominante comanda. O mesmo salto sob o céu livre da história é o salto dialético, que Marx compreendeu como sendo a revolução.<sup>293</sup>

Este tempo, saturado do que Benjamin denomina tempo-de-agora (*Jetztzeit*) é, portanto, capaz de romper com a linearidade, com a noção de progresso. É neste tempo<sup>294</sup> que se inscreve a possibilidade de contar a outra história, de rememorar os que o discurso dominante da historiografia faz questão de esquecer.

---

<sup>293</sup> BENJAMIN, Walter. *Über den Begriff der Geschichte*. In: GS, I-2, p. 701. "Die Geschichte ist Gegenstand einer Konstruktion, deren Ort nicht die homogene und leere Zeit sondern die von Jetztzeit erfüllte bildet. So war für Robespierre das antike Rom eine mit Jetztzeit geladene Vergangenheit, die er aus dem Kontinuum der Geschichte herausprengte. Die französische Revolution verstand sich als ein wiedergekehrtes Rom. Sie zitierte das alte Rom genau so wie die Mode eine vergangene Tracht zitiert. Die Mode hat die Witterung für das Aktuelle, wo immer es sich im Dickicht des Einst bewegt. Sie ist der Tigersprung ins Vergangene. Nur findet er in einer Arena statt, in der die herrschende Klasse kommandiert. Derselbe Sprung unter dem freien Himmel der Geschichte ist der dialektische als den Marx die Revolution begriffen hat."

<sup>294</sup> Michael Löwy cita neste ponto a concepção de tempo de Paul Tillich como *Kairos*, pretendendo aproxima-la da concepção benjaminiana. Tillich opõe "ao *chronos*, tempo formal, o *Kairos*, tempo histórico pleno, em que cada instante contém uma chance única." In: LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: Aviso de Incêndio – uma leitura das teses 'Sobre o Conceito de História'*. (Trad: Wanda Nogueira C. Brant). São Paulo: Boitempo, 2005. p.119.

### III – Theodor Adorno

Em comparação com as formas em que o conteúdo já pronto é comunicado de modo indiferente, o ensaio é mais dinâmico que o pensamento tradicional, por causa da tensão entre a exposição e o exposto.  
**Theodor W. Adorno.**<sup>295</sup>

Optamos, neste estudo, por fazer uma apresentação, em separado, dos dois autores em questão, atentando, dessa maneira, ao modo peculiar como cada um articula os principais conceitos de seu pensamento. Somente depois disso poderemos articular de modo claro a concepção da filosofia como exercício de que ambos se alimentam. Nesta apresentação do pensamento de Adorno obedeceremos ao processo de maturação, ao longo de sua obra, desta idéia, desde uma compreensão do que é a filosofia e qual é a sua forma de exposição adequada, passando pela tese da instrumentalização do pensamento e da linguagem filosófica tal como é denunciada na *Dialética do Esclarecimento*, até o desdobramento, nas suas últimas obras, das possibilidades de resistência e persistência do pensamento crítico ante um contexto de liquidação da teoria.

---

<sup>295</sup> ADORNO, T. W. *Der Essay als Form*. In: GS, Band 11, p.32. "Ist der Essay, im Vergleich zu den Formen, in denen ein fertiger Inhalt indifferent mitgeteilt wird, vermöge der Spannung zwischen Darstellung und Dargestelltem, dynamischer als das traditionelle Denken."

### 3.1 – A linguagem filosófica

No escritor o pensamento não dirige a linguagem do lado de fora: o escritor é ele próprio como um novo idioma que se constrói.  
**Maurice Merleau-Ponty.**<sup>296</sup>

Jorge de Almeida, no prefácio da tradução brasileira às *Notas de Literatura*, faz menção ao “estilo atonal do alemão de Adorno”.<sup>297</sup> Esta nota se torna extremamente importante pois toca em uma questão que não pode passar despercebida pelo leitor do filósofo de Frankfurt: a própria forma filosófica expressa em sua linguagem não é simples adereço, mas revela o mais íntimo conteúdo desta filosofia. A rigor, é exatamente a rígida separação entre conteúdo e forma que é, desse modo, questionada. O que poderia caracterizar, no entanto, uma linguagem ou um estilo atonal? Conhecemos a estima de Adorno pela revolução operada por Schönberg na música. Tal como o músico de Viena, que parte da potencialidade interna do material musical e, a partir desta potencialidade, desagrega o sistema tonal a partir do qual este material se organizava (revelando a historicidade deste esquema organizacional), também a linguagem tem, para Adorno, uma potencialidade que vai além dos rígidos esquematismos que a definem. A linguagem é história sedimentada. E é por isso que a linguagem com que trabalha pode denunciar o servilismo do filósofo, bem como pode conduzi-lo à ruptura com os esquemas vigentes. Se o sistema tonal, na música, se apresentava como *natural* – portanto, segunda natureza – na medida em que pretendia haver fixado as leis gerais da linguagem musical que tomava como seu material, a revolução de Schönberg, ao mostrar que este material musical não se esgotava no interior deste sistema, desvela, subitamente, o caráter histórico do sistema tonal. Também para Adorno, a linguagem é tomada nesta sua vocação de insubmissão. A potencialidade nela inscrita não se esgota, aliás: “para o sujeito que utiliza a linguagem como uma edição esgotada, a própria linguagem é estranha.”<sup>298</sup>

<sup>296</sup> Apud: DERRIDA, Jacques. *A escritura e a diferença*. (Trad: Maria Beatriz Marques Nizza da Silva). 3.ed. São Paulo: Perspectiva, 2002. p.24.

<sup>297</sup> ALMEIDA, Jorge de. Nota do tradutor. In: ADORNO, Theodor. *Notas de Literatura I*. (Trad. e Apresentação de Jorge de Almeida). São Paulo: Editora Duas Cidades; Ed. 34, 2003. p.7.

<sup>298</sup> ADORNO, T. W. *Die Wunde Heine*. In: GS, Band 11, p.98. “Dem Subjekt aber, das die Sprache wie ein vergriffenes Ding gebraucht, ist sie selber fremd.”

Sabemos que a filosofia de Adorno se desenvolve paralelamente ao chamado positivismo lógico que, em nome do rigor, procurava eliminar os mal-entendidos da linguagem através de um processo de definição dos conceitos e das palavras. Tendo essa posição como pano de fundo, Adorno nos mostra que este procedimento, característico das ciências particulares (a definição de seu corpo conceitual), não se aplica com tanta facilidade à filosofia. E isto se dá, justamente, pelo fato de que “os problemas filosóficos são, amplamente, problemas da linguagem filosófica.”<sup>299</sup> Portanto, quando o sujeito “utiliza a linguagem como uma edição esgotada”, ele perde aquilo que é essencial a qualquer pensamento filosófico: a vida coagulada nos conceitos.<sup>300</sup> A filosofia não pode, simplesmente, definir os conceitos esquecendo a história neles inscrita, pois é exatamente essa história que revela, em sua extrema complexidade, os problemas filosóficos. A linguagem é história sedimentada. Já Hegel falava, neste sentido, da vida dos conceitos. Isto é, “os conceitos não se mantêm idênticos ao longo da história.”<sup>301</sup> E isto, para Adorno, não é um problema. Do contrário, “tais transformações são necessárias à filosofia, já que os conceitos nela se cunham precisamente porque a filosofia evolui historicamente.”<sup>302</sup> Portanto, tomar os conceitos a partir de sua definição formal é utilizar a linguagem como uma edição esgotada. Os conceitos são vivos, têm uma história e é essa história que o filósofo deve levar em consideração, deve reavivar, pois na própria forma dos termos se conserva a tradição dos problemas filosóficos.<sup>303</sup>

Em que sentido essas considerações sobre a linguagem filosófica podem lançar luz sobre a questão inicialmente colocada: o estilo atonal do alemão de Adorno? Em primeiro lugar, é preciso esclarecer que para Adorno não há problemas filosóficos independentes da sua exposição (*Darstellung*). Os

---

<sup>299</sup> ADORNO, T. W. *Terminología Filosófica. Tomo I.* (Trad: Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina). Madrid: Taurus, 1983.p.7.

<sup>300</sup> Idem, p.15.

<sup>301</sup> Idem, p.13.

<sup>302</sup> Idem, p.15.

<sup>303</sup> Idem, p.14.

problemas filosóficos só se constituem e se mostram verdadeiramente no momento de sua exposição. Justifica-se, desse modo, a afirmação feita acima de que os problemas filosóficos são em ampla medida problemas da linguagem filosófica. A forma de exposição ou o estilo da linguagem do filósofo já diz o essencial a respeito de sua filosofia, pois, em última instância, o dualismo entre a forma e o conteúdo da filosofia desaparece. Neste sentido, poderíamos aplicar a Adorno um comentário seu sobre Schönberg em *Filosofia da nova música*: “quando se procura determinar qual é a necessidade interna da obra que leva a este estilo, ou como se comporta o ideal estilístico frente ao material da obra e sua totalidade de construção, torna-se virtualmente possível resolver até o problema da legitimidade do estilo.”<sup>304</sup>

A linguagem, para Adorno, é algo objetivo. Caracteriza-se, deste modo, como sendo o conteúdo e a forma da filosofia. A potencialidade inscrita na linguagem enquanto conteúdo filosófico é, ao mesmo tempo, a condição de possibilidade da expressão e da exposição filosófica. É nesta dimensão da questão que surge, por vez primeira, a crítica do sujeito autônomo da modernidade enquanto esteio onde possa estar ancorado o discurso filosófico. A linguagem filosófica já não cabe no recipiente do ego.<sup>305</sup> Do mesmo modo, Schönberg havia mostrado que a música não cabe no recipiente do sistema tonal. Neste sentido, podemos ler nas *Notas de Literatura*:

O instante do auto-esquecimento, no qual o sujeito se submerge na linguagem, não consiste no sacrifício do sujeito ao ser. Não é um instante de violência, nem sequer de violência contra o sujeito, mas sim um instante de reconciliação: a língua não fala senão quando deixa de falar como algo alheio e se torna a própria voz do sujeito.<sup>306</sup>

<sup>304</sup> ADORNO, T. W. *Philosophie der neuen Musik*. In: GS, Band 12, p.14. “(...) welche Not der Werke diese zu solchem Stil dränge, oder wie das Stilideal zum Material des Werkes und seiner konstruktiven Totalität sich verhalte, so wird auch das Problem der Legitimität des Stils virtuell entscheidbar.”

<sup>305</sup> BUCK-MORSS, Susan. *Origen de la Dialectica Negativa: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*. (Trad: Nora Rabotnikof Maskivker) Cerro del Agua: Siglo Veintiuno Editores, 1981. p.45, nota 107.

<sup>306</sup> ADORNO, T. W. *Rede über Lyrik und Gesellschaft*. In: GS, Band 11, p.57. “Der Augenblick der Selbstvergessenheit, in dem das Subjekt in der Sprache untertaucht, ist nicht dessen Opfer ans Sein. Er ist keiner der Gewalt, auch nicht der Gewalt gegen das Subjekt, sondern einer von Versöhnung: erst dann redet die Sprache selber, wenn sie nicht länger als ein dem Subjekt Fremdes redet sondern als dessen eigene Stimme.”

Desde o seu *Kierkegaard: construção do estético*, escrito nos anos de 1929 e 1930 e publicado no mesmo dia em que Hitler chega ao poder, Adorno já está consciente de que recorrer ao sujeito enquanto indivíduo já não é uma alternativa. O grande mérito de Kierkegaard foi ter localizado o momento da não-verdade que representa o indivíduo nos sistemas que pretendem identificá-lo imediatamente com o coletivo, com o universal. Essa é a razão pela qual Kierkegaard se torna tão sedutor para os críticos do idealismo que sempre novamente movem a força do indivíduo, do existente, contra o todo, o universal. No entanto, rapidamente, Adorno percebe a insuficiência desta crítica. O indivíduo de Kierkegaard, ou então, a pretendida “interioridade não-coisificada”<sup>307</sup> resulta de uma “tosca interpretação do conceito hegeliano de mediação.”<sup>308</sup> “Seu indivíduo sai da dialética e recai na pura imediatez.”<sup>309</sup> Neste sentido, torna-se patente que, mesmo que Kierkegaard se apresente como dialético “e proceda de maneira aparentemente dialética, falha para com o método com o qual se comprometeu, por aplicá-lo sem mediação.”<sup>310</sup> Uma crítica à totalidade hegeliana a partir de um ponto (o indivíduo) que se fecha a qualquer relação com esta totalidade e, portanto, é tomado como algo imediato, torna-se uma crítica impotente. “Kierkegaard não vê que o indivíduo não é por si, como não o é qualquer outra categoria, um absoluto, senão que encerra em si mesmo, como momento necessário, seu contrário: aquele todo cujo emprego sistemático censura em Hegel. Porém, realmente, este todo é a sociedade.”<sup>311</sup>

---

<sup>307</sup> ADORNO, Theodor W. *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*. In: GS, Band 2, p.70.

<sup>308</sup> Idem, p. 247. “Den Hegelschen Zentralbegriff, gegen den er eifert, den der Vermittlung, hat er grob mißdeutet.” Ainda no que segue: “em Hegel, mediação é uma mediação pelos extremos. Que o conceito se converta a partir de si mesmo em seu contrário significa, em linguagem hegeliana, que o conceito esteja em si mesmo mediado. Porém Kierkegaard, a partir de um mal-entendido simplista, compreendia a mediação hegeliana como um termo médio entre os conceitos, como compromisso moderador. Cabe pensar que, influenciado por Trendelenburg, introduziu em Hegel o conceito aristotélico de justo meio.”

<sup>309</sup> Idem, p.248. “Sein Einzelner fällt aus der Dialektik heraus und zurück auf die pure Unmittelbarkeit.”

<sup>310</sup> Idem, p.248. “Während nämlich Kierkegaard als Dialektiker sich betrachtet und scheinbar dialektisch verfährt, verfehlt er die Methode, auf die er sich selbst vereidigt hat, indem er sie ohne Vermittlung handhabt.”

<sup>311</sup> Idem, p.248. “Kierkegaard sieht nicht, daß der Einzelne so wenig wie irgendeine andere Kategorie für sich genommen ein Absolutes ist, sondern in sich selbst als ihr notwendiges Moment ihr Gegenteil einschließt, jenes Ganze, dessen Gebrauch er an Hegel als systematisch ahndet. Real ist das jedoch die Gesellschaft.”

A *Darstellung* (exposição filosófica), neste sentido, orienta-se, em primeiro lugar, pela potencialidade interna de seu material, isto é, a linguagem filosófica. Obviamente, em tal perspectiva não desaparece a função do sujeito e, também, não se adere a um materialismo ingênuo pré-kantiano, argumentos por vezes utilizados contra Adorno.

Sabe-se que uma primeira fonte desta idéia de *philosophische Darstellung* é a escola Schönberg. A música da escola vienense enfrenta, justamente, os dois mitos que freqüentavam a teoria musical da tradição tonal. Primeiramente, o mito de que a música é expressão de uma verdade subjetiva. Buck-Morss o analisa da seguinte forma: “Do mesmo modo que Wagner, (*Schönberg*) acreditava que a música expressava a verdade, porém, afirmava que esta verdade era objetiva, muito mais do que subjetiva, e exigia mais uma articulação racional que a imediatez emocional.”<sup>312</sup> Portanto, o conteúdo de verdade (*Wahrheitsgehalt*) da música está muito mais na potencialidade interna do material musical do que na subjetividade do seu autor. Outro mito poderíamos denominar como “convivência com o ouvinte”. Adorno, em *Filosofia da nova Música*, insiste com veemência neste ponto: “Poder-se-ia quase pensar que os ouvintes cultos são os piores, pois são aqueles que ante uma obra de Schönberg dizem prontamente: “Não o entendo”, declaração cuja discrição racionaliza a ira em competência de conhecedor.”<sup>313</sup> Em outro momento do texto Adorno é ainda mais enfático: “a convivência com o ouvinte, sob disfarce de humanidade, começa a dissolver os critérios técnicos a que já havia chegado a composição de vanguarda.”<sup>314</sup> Vê-se, deste modo, que o que Adorno preza especialmente na escola de Schönberg é a idéia de um progresso na música a partir da potencialidade interna do próprio material musical. É esta objetividade que Adorno exige para a filosofia. A filosofia, ao ocupar-se com seu material que é, em primeiro lugar, sua própria forma (e

---

<sup>312</sup> BUCK-MORSS, Susan. *Origen de la Dialectica Negativa: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*. (Trad: Nora Rabotnikof Maskivker). Cerro del Agua: Siglo Veintiuno Editores, 1981. p.44,45.

<sup>313</sup> ADORNO, T. W. *Philosophie der neuen Musik*. In: GS, Band 12, p.19. “»Das verstehe ich nicht« ansprechen, einer Äußerung, deren Bescheidenheit Wut als Kennerschaft rationalisiert.”

<sup>314</sup> Idem, p.15,16. “Das als Menschlichkeit drapierte Einverständnis mit dem Hörer beginnt die technischen Standards zu zersetzen, welche das fortgeschrittene Komponieren erreicht hatte.”

neste sentido Adorno é um profundo hegeliano), orienta-se pelos desdobramentos possíveis deste material a partir da potencialidade objetiva nele inscrita. Fredric Jameson percebe muito bem este ponto central: “Em outros termos, é porque Adorno é tão agudamente consciente da natureza da escrita filosófica como um experimento lingüístico, como *Darstellung* e invenção da forma, que se torna interessante e apropriado examinar sua obra do mesmo modo.”<sup>315</sup>

No entanto, ainda que o ambiente musical vienense – que Adorno freqüentava desde o início dos anos 20 mais intensamente, tendo aulas com Alban Berg – fosse a fonte original desta preocupação de Adorno para com a questão da objetividade da escrita filosófica, foi no estudo sobre o *Trauerspiel* de Benjamin – pelo qual nutre durante toda sua obra uma elevada estima – que encontrou esta tarefa sistematicamente posta para a filosofia: o exercício da própria forma. Parece-nos ser neste nível da questão em que a influência de Benjamin pode ser, claramente e de forma decisiva, percebida na obra de Adorno. Se, por um lado, o exaustivo estudo de Susan Buck-Morss sobre a influência de Benjamin na obra de Adorno<sup>316</sup> tem o mérito de localizar a dívida deste em relação àquele, por outro lado, peca ao não localizar de forma exata o nível profundo desta influência. Não se trata de uma simples transferência de conteúdos (e aí entrariamos uma vez mais no debate em torno do lugar da teologia e do marxismo) mas, mais do que isto, trata-se do nível no qual se põe em questão o próprio conceito de filosofia. Este ponto permanece um tanto quanto obscuro no texto de Susan Buck-Morss. E isto se deve, em primeiro lugar, à uma estranha compreensão do “prefácio” ao *Trauerspiel*: “O capítulo introdutório do livro desenhava uma teoria cognitiva de base kantiana, ainda que influenciada pela cabala, que dava conta da experiência tanto filosófica como religiosa, objetivo que havia sido seu desde 1918.”<sup>317</sup> Parece-nos que a questão central deste texto, muito mais do que elaborar uma teoria cognitiva de

---

<sup>315</sup> JAMESON, Fredric. *O marxismo tardio: Adorno, ou a persistência da dialética*. (Trad: Luiz Paulo Rouanet). São Paulo: Fundação Editora da UNESP: Editora Boitempo, 1997. p.26.

<sup>316</sup> BUCK-MORSS, Susan. *Origen de la Dialectica Negativa: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*. (Trad: Nora Rabotnikof Maskivker). Cerro del Agua: Siglo Veintiuno Editores, 1981.

<sup>317</sup> Idem, p.64.

base kantiana a fim de dar conta dos diferentes tipos de experiência, articula-se em torno de um exercício da forma de exposição filosófica e, a partir da relação entre conhecimento (conceito) e Idéia, rearticula, de forma decisiva, o *conceito de conceito*, em sua função mediadora. O texto é, desta forma, radicalmente racionalista e o suposto (e tão mal compreendido) platonismo de Benjamin não abre nenhum espaço para uma leitura mística ou religiosa. Fredric Jameson, que de resto percebeu muito bem o nível central no qual se dá a influência de Benjamin na obra de Adorno, confunde-se, também, com o palavreado do “prefácio” ao ler de modo demasiadamente platônico o texto em questão, o que o faz considerar a proposta de Benjamin como “solução deliberadamente arcaica”.<sup>318</sup>

O que Benjamin exige da filosofia em seu estudo sobre o *Trauerspiel* é uma profunda e, ao mesmo tempo, sutil transformação do que é conhecimento e, com isso, uma reorientação de sua própria tarefa. O conceito, para Benjamin, não pode ser simplesmente uma unidade abarcadora a partir do que há de comum na heterogeneidade dos fenômenos. Isto, numa linguagem adorniana, seria alimentar a violência do conceito em relação ao não-idêntico. Benjamin pensa a função do conceito em um registro completamente diferente. Ao invés de se impor aos fenômenos reduzindo-os ao que há de comum entre eles, Benjamin exige do conceito que se ocupe dos elementos constitutivos dos próprios fenômenos, não para a partir deles chegar à unidade, mas para, a partir dos elementos extremos que os constituem, iluminar a configuração da Idéia. Portanto, a verdade (que é objetiva) pode ser iluminada a partir do desdobramento dos elementos constitutivos dos próprios fenômenos. Tais extremos não se referem nem ao começo temporal, nem ao fim (portanto não se referem à cronologia), nem sequer representam um alcance geográfico. Estes extremos são estruturais e, enquanto estruturas, tornam visível a Idéia, que Benjamin tenderia a considerar como constelação. A constelação, ao mesmo tempo em que é o que há de mais objetivo, só se torna visível a partir das estrelas que a compõe.

---

<sup>318</sup> JAMESON, Fredric. *O marxismo tardio: Adorno, ou a persistência da dialética*. (Trad: Luiz Paulo Rouanet). São Paulo: Fundação Editora da UNESP: Editora Boitempo, 1997. p.81.

Qualquer leitor de Adorno percebe a centralidade do elemento conceitual em sua filosofia. E sabemos, também, que esta reflexão se dá justamente pelo fato de o conceito enquanto unidade abarcadora adquirir, na maioria das vezes, vida própria. Essa autarquia do conceito faz com que a filosofia se feche num círculo onde o pensamento se refere sempre e somente a si mesmo. Adorno é radical neste sentido e denomina este procedimento filosófico como sendo, em última instância, tautológico. E poderíamos ir ainda mais longe e dizer que a filosofia só não é tautológica na medida em que se renova constantemente nas próprias coisas. Neste sentido, vemos que com relação a esta vocação fundamental da filosofia, Benjamin e Adorno concordam. Este, inclusive, referindo-se ao caráter inconcluso do trabalho das *Passagens*, escreve: “O fato de Benjamin não ter se decidido por uma versão definitiva da teoria das passagens adverte-nos que a filosofia só continua sendo algo mais do que mero funcionamento lá onde se expõe ao fracasso total.”<sup>319</sup> No entanto, a filosofia não pode, numa espécie de extremo oposto, se entregar passivamente às coisas, sem mediação conceitual. A verdade é algo objetivo, é a constelação objetiva tornada visível a partir da mediação conceitual. Vemos, desse modo, que a própria forma da filosofia (que, como vimos, implica seu conteúdo próprio), sua *Darstellung*, se torna a questão filosófica por excelência.

### 3.2 - Ensaio e Interpretação

A exigência de rigor sem sistema é a exigência de modelos  
de pensar. (...) Pensar filosoficamente equivale a pensar em  
modelos.  
**Theodor Adorno.**<sup>320</sup>

Ao propor o ensaio *como forma* e, a partir disso, compreender o ideal da filosofia como sendo a interpretação, Adorno está se colocando em clara oposição com a tendência filosófica de sua época. Em *Essay als Form* afirma:

<sup>319</sup> ADORNO, T. W. *Negative Dialektik*. In: GS, Band 6, p.30. “Daß aber Benjamin zur endgültigen Niederschrift der Passagentheorie nicht sich entschloß, mahnt daran, daß Philosophie nur dort noch mehr als Betrieb ist, wo sie dem totalen Mißlingen sich exponiert.”

<sup>320</sup> Idem, p.39. “Die Forderung nach Verbindlichkeit ohne System ist die nach Denkmodellen. (...) Philosophisch denken ist soviel wie in Modellen denken.”

Na Alemanha, o ensaio provoca resistência porque evoca aquela liberdade de espírito que, após o fracasso de um Iluminismo cada vez mais morno desde a era leibniziana, até hoje não conseguiu desenvolver adequadamente, nem mesmo sob as condições de uma liberdade formal, estando sempre disposta a proclamar a subordinação a uma instância qualquer como sua verdadeira demanda. O ensaio, porém, não admite que seu âmbito de competência lhe seja prescrito.<sup>321</sup>

Muitas vezes, no âmbito da filosofia, esta excessiva liberdade de espírito que caracteriza o ensaio é vista como um sintoma de algo negativo do ponto de vista filosófico: a falta de rigor. Segundo Adorno, o ensaio “termina onde sente ter chegado ao fim, não onde nada mais resta a dizer.”<sup>322</sup> Ao tomar o ensaio como forma da filosofia, portanto, exige-se um verdadeiro exercício da liberdade de espírito. Vê-se, logo, que não é qualquer filosofia que se põe à altura desta exigência. E o ideal desta filosofia, cuja forma é o ensaio, é a interpretação. Vejamos as palavras de Adorno: “Quem interpreta, em vez de simplesmente registrar e classificar, é estigmatizado como alguém que desorienta a inteligência para um devaneio impotente e implica onde não há nada para explicar.”<sup>323</sup> Torna-se evidente, a partir disso, que ao adotar o ensaio como forma de sua filosofia e a interpretação como sua tarefa, Adorno está apresentando uma alternativa filosófica ao pensamento classificatório, amplamente denunciado na *Dialética do Esclarecimento*. Como está dito no prefácio do referido texto, a racionalidade moderna da ciência conduz a uma “ruína da cultura teórica (*Zerfall theoretischer Bildung*).”<sup>324</sup> A racionalidade da ciência ou nos conduz a um pensamento que no ato de pensar perde seu objeto, na medida em que, enquanto pensamento classificatório, pretende

---

<sup>321</sup> ADORNO, T. W. *Der Essay als Form*. In: GS, Band 11, p.10. “In Deutschland reizt der Essay zur Abwehr, weil er an die Freiheit des Geistes mahnt, die, seit dem Mißlingen einer seit Leibnizischen Tagen nur lauen Aufklärung, bis heute, auch unter den Bedingungen formaler Freiheit, nicht recht sich entfaltet, sondern stets bereit war, die Unterordnung unter irgendwelche Instanzen als ihr eigentliches Anliegen zu verkünden. Der Essay aber läßt sich sein Ressort nicht vorschreiben.”

<sup>322</sup> Idem, p.10. “...bricht ab, wo er selber am Ende sich fühlt und nicht dort, wo kein Rest mehr bliebe.”

<sup>323</sup> Idem, p.10. “Dem, der deutet, anstatt hinzunehmen und einzuordnen, wird der gelbe Fleck dessen angeheftet, der kraftlos, mit fehlgeleiteter Intelligenz spintisiere und hineinlege, wo es nichts auszulegen gibt.”

<sup>324</sup> ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, Max. *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*. In: GS, Band 3, p.11.

captar esse objeto através de fórmulas e classificações, ou, por outro lado, aceita o dado como a manifestação de sua própria verdade, excluindo a mediação do pensamento conceitual. Ambas as posições, apesar de parecerem, à primeira vista, incompatíveis ou até mesmo contrárias são, no fundo, muito próximas, pois um pensamento que se ocupa apenas das suas próprias leis formais deixa intocado o objeto; por outro lado, o positivismo é o culto a este objeto (dado) intocado, apresentando-o como verdade, sem mediação do conceito. Trata-se, portanto, diante deste empobrecimento da racionalidade, de apontar para a especificidade do pensamento filosófico que só poderá surgir na tensão entre a coisa e sua exposição (*Darstellung*). Neste sentido, ao resgatar o ensaio como forma da filosofia, Adorno está recuperando o que há de mais profundo na tradição filosófica, contra o pensamento atrofiado que se manifesta na ciência: “Assim como o ensaio renega os dados primordiais, também se recusa a definir os seus conceitos. A filosofia foi capaz de uma crítica completa da definição, sob os mais diferentes aspectos: em Kant, em Hegel, em Nietzsche. Mas a ciência jamais se apropriou desta crítica.”<sup>325</sup> E indo mais longe, Adorno realiza uma dura crítica à transposição da ciência para a filosofia da primazia do *discours de la méthode*.

Em coerência com o que foi exposto acima, onde percebemos claramente que, para Adorno, a forma de exposição não pode nunca estar separada do objeto que se expõe, torna-se inaceitável um “discurso do método” que se realizaria sempre previamente para, em seguida, ser aplicado no conhecimento do objeto. Em síntese, poderíamos dizer que a filosofia não pode se limitar a ser discurso do método. Portanto, em última instância, o que está em jogo nesta discussão é o próprio conceito de filosofia. “O ensaio não apenas negligencia a certeza indubitável, como também renuncia ao ideal desta certeza. Torna-se verdadeiro pela marcha de seu pensamento (...) e não pela obsessão em buscar os seus fundamentos como se fossem tesouros

---

<sup>325</sup> ADORNO, T. W. *Der Essay als Form*. In: GS, Band 11, p.19. “Wie er Urgegebenheiten verweigert, so verweigert er die Definition seiner Begriffe. Deren volle Kritik ist von der Philosophie unter den divergentesten Aspekten erreicht worden; bei Kant, bei Hegel, bei Nietzsche. Aber die Wissenschaft hat solche Kritik niemals sich zugeeignet.”

enterrados.”<sup>326</sup> Portanto, vemos que há uma grande diferença entre a filosofia compreendida como discurso do método, que busca um fundamento seguro e indubitável sobre o qual se ergue o edifício do saber, e a filosofia enquanto exercício de interpretação cuja forma apropriada é o ensaio.

No ensaio, elementos discretamente separados entre si são reunidos em um todo legível; ele não constrói nenhum andaime ou estrutura. Mas, enquanto configuração, os elementos se cristalizam por seu movimento. Essa configuração é um campo de forças, assim como cada configuração do espírito, sob o olhar do ensaio, deve se transformar em um campo de forças.<sup>327</sup>

Portanto, na própria forma do ensaio, no modo como os conceitos são articulados e postos em movimento no momento da exposição, se cristaliza o “campo de forças” onde estes conceitos se constituem, onde adquirem seu significado. No entanto, isso não significa uma definição, já que este significado está sempre condicionado pelo “campo de forças” em questão. É neste sentido que a exposição adquire centralidade na filosofia adorniana. Vejamos suas palavras sobre isso:

A exposição é, por isso, mais importante para o ensaio do que para os procedimentos que, separando o método do objeto, são indiferentes à exposição de seus conteúdos objetivados. O ‘como’ da expressão deve salvar a precisão sacrificada pela renúncia à delimitação do objeto, sem todavia abandonar a coisa ao arbítrio de significados conceituais decretados de maneira definitiva. Nisso, Benjamin foi o mestre insuperável.<sup>328</sup>

---

<sup>326</sup> Idem, p.21. “Nicht sowohl vernachlässigt der Essay die zweifelsfreie Gewißheit, als daß er ihr Ideal kündigt. Wahr wird er in seinem Fortgang (...) nicht in schatzgräberischer Obsession mit Fundamenten.

<sup>327</sup> Idem, p.21,22. “In ihm treten diskret gegeneinander abgesetzte Elemente zu einem Lesbaren zusammen; er erstellt kein Gerüst und keinen Bau. Als Konfiguration aber kristallisieren sich die Elemente durch ihre Bewegung. Jene ist ein Kraftfeld, so wie unterm Blick des Essays jedes geistige Gebilde in ein Kraftfeld sich verwandeln muß.”

<sup>328</sup> Idem, p.20. “Die Darstellung nimmt er darum schwerer als die Methode und Sache sondernden, der Darstellung ihres vergegenständlichten Inhalts gegenüber gleichgültigen Verfahrensweisen. Das Wie des Ausdrucks soll an Präzision erretten, was der Verzicht aufs Umreißen opfert, ohne doch die gemeinte Sache an die Willkür einmal dekretierter Begriffsbedeutungen zu verraten. Darin war Benjamin der unerreichte Meister.”

### 3.3 - Considerações desde a obra da juventude

A arte de ler nos “traços” do existente “o reconhecimento de sua falsidade” é ensinada por uma filosofia que já não é mais a da constituição transcendental, da redução fenomenológica, das hipóstases do sentido, do ser, do símbolo, porém a da interpretação da não intimidada submersão no dado heterogêneo e opaco, no ente que chocantemente nos acontece e assalta.  
**SCHWEPPENHÄUSER, Gerhard.**<sup>329</sup>

Têm-se dito, muitas vezes, que o pensamento de Adorno já se encontra, em seus traços e problemas fundamentais, anunciado em seus escritos da juventude, entre o final dos anos 20 e início dos anos 30. Segundo Albrecht Wellmer “na época de sua conferência inaugural de 1931 em Frankfurt sobre a *“Atualidade da Filosofia”*, Adorno, então com 28 anos, aparece já como filósofo completo, no sentido de que já se haviam constituído todos os motivos decisivos de seu pensamento, suas constelações fundamentais.”<sup>330</sup> Neste sentido, Adorno poderia ser tomado como excelente exemplo do dito de que todo grande filósofo pensa uma, e somente uma, grande idéia. Apesar disso, essa idéia central de Adorno nada tem de simples, e os níveis cada vez mais complexos de sua exposição e desdobramento exigem uma obra absolutamente rigorosa onde a boa e velha “paciência do conceito” é profunda e amplamente exercitada.

E o referido texto, de 1931, inicia com uma afirmação lapidar:

Quem escolher hoje por ofício o trabalho filosófico, deve renunciar desde o começo à ilusão com a qual partiam os projetos filosóficos anteriores: a de que seria possível compreender a totalidade do real através da força do pensamento. Nenhuma razão legitimadora poderia reencontrar-se em uma realidade cuja ordem e configuração derrota qualquer pretensão à razão.<sup>331</sup>

---

<sup>329</sup> SCHWEPPENHÄUSER, Gerhard. Theodor W. Adorno: pensar em constelação – pensamento constelado. In: FLEICHER, Margot. (Org.) *Filósofos do século XX*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003. p.258.

<sup>330</sup> WELLMER, A. *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno*. (Trad. José Luis Arántegui). Madrid: Visor, 1993, p.137.

<sup>331</sup> ADORNO, T. W. *Die Aktualität der Philosophie*. In: GS, Band 1, p.325. "Wer heute philosophische Arbeit als Beruf wählt, muß von Anbeginn auf die Illusion verzichten, mit der früher die philosophischen Entwürfe einsetzen: daß es möglich sei, in Kraft des Denkens die Totalität des Wirklichen zu ergreifen. rechtfertigende Vernunft könnte sich selbst in einer

Essa afirmação posta de modo programático no início do texto marca, claramente, o terreno por onde se moverá o pensamento de Adorno. Em primeiro lugar, há uma profunda ressonância anti-hegeliana nesta formulação. Se Hegel faz a filosofia perceber, para além da aparente sem-razão dos acontecimentos, o florescer da “razão como rosa na cruz do sofrimento presente”<sup>332</sup>, Adorno localiza um abismo entre a razão ou a justificação racional e a realidade “que derrota qualquer pretensão à razão”. No entanto, com isso, Adorno não pretende render tributo à irracionalidade. Nem sequer, como sugerem as abordagens simplórias de seu pensamento, fazer profissão de fé em um pessimismo reacionário e nostálgico. A força racional da filosofia pode se afirmar – e depende disso para se afirmar – no reconhecimento desta inadequação entre a razão e a realidade. Qualquer outra perspectiva que não esteja convicta desta inadequação corre o risco de tornar-se mera apologia da realidade ou idealismo tautológico, onde o pensamento se refere somente a si mesmo. Tais perspectivas filosóficas “não servem para outra coisa que não seja velar a realidade e eternizar a situação atual.”<sup>333</sup>

Desse modo, para Adorno, “a crise do idealismo equivale a uma crise da pretensão filosófica de totalidade.”<sup>334</sup> Mais uma vez aparece, nesta afirmação de Adorno, a categoria de totalidade como categoria central. No entanto, qual é o sentido exato desta categoria e como Adorno justifica esta “crise da pretensão filosófica de totalidade.” Em primeiro lugar, tal como esta categoria aparece no texto acima citado, refere-se à totalidade fática do real. A racionalidade deve renunciar à pretensão de explicar a totalidade dinâmica, a riqueza qualitativa da realidade, a partir de princípios deduzidos da própria estrutura do pensamento. Ou seja, a realidade não pode ser reduzida a uma

---

Wirklichkeit wiederfinden, deren Ordnung und Gestalt jeden Anspruch der Vernunft niederschlägt”

<sup>332</sup> HEGEL, G.W.F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. In: Werke in 20 Bänden. Frankfurt (M): Suhrkamp. Band 7, p.26.

<sup>333</sup> ADORNO, T. W. *Die Aktualität der Philosophie*. In: GS, Band 1, p.325. “Philosophie, die sie heute dafür ausgibt, dient zu nichts anderem, als die Wirklichkeit zu verhüllen und ihren gegenwärtigen Zustand zu verewigen.”

<sup>334</sup> Idem, p.326. “Die Krise des Idealismus kommt einer Krise des philosophischen Totalitätsanspruches gleich.”

categoria lógica: a totalidade. No entanto, enquanto categoria lógica, a totalidade é necessária para pensar, ainda que permaneça sendo negatividade. Poderia ser denominada, tal como Adorno o faz na *Dialética Negativa*, como totalidade antagônica (*Das antagonistische Ganze*).<sup>335</sup> Já ocorreu a muitos filósofos na história da filosofia, que, no ato de determinar ou definir algo, sempre pressupomos uma idéia de totalidade. Isto é, só posso dizer "este" se houver algo outro que permita uma diferenciação. Esta é a pressuposição da totalidade como instância lógica necessária para pensar. Mas tão lógico quanto isso é, também, a impossibilidade de determinar esta totalidade, pois, a partir da mesma lógica acima exposta, determinar positivamente o que é a totalidade seria pressupor uma totalidade maior que permitisse esta definição. Portanto, parece-nos justificado tomar a totalidade, enquanto categoria lógica, como negatividade. Como bem aponta Fredric Jameson “o equívoco reside em concluir que a ênfase filosófica na indispensabilidade dessa categoria consiste na sua celebração.”<sup>336</sup>

Tomar, portanto, a totalidade como o verdadeiro, tal como o faz Hegel, revela-se injustificado. Ainda que Hegel tenha tentado fugir deste problema lógico presente em qualquer tentativa de definição da totalidade, como foi acima exposto, através da idéia da autodeterminação do todo, a solução revela-se muito problemática, como veremos em outro momento do texto. Aliás, neste contexto, devemos ter cuidado com a frase de Adorno que consta em *Minima Moralia*: “O todo é o não-verdadeiro.”<sup>337</sup> De modo nenhum Adorno pretende repetir o erro de Hegel e, uma vez mais, tomar a totalidade como objeto para afirmar sua não-verdade. Antes disso, trata-se de uma formulação que adquire sentido por ser a negativa exata do que é dito por Hegel. Ou seja, revela a absoluta falta de sentido de uma proposição que pretenda julgar a totalidade.

---

<sup>335</sup> ADORNO, T. W. *Negative Dialektik*. In: GS, Band 6, p.23.

<sup>336</sup> JAMESON, Fredric. *O marxismo tardio: Adorno, ou a persistência da dialética*. (Trad: Luiz Paulo Rouanet). São Paulo: Fundação Editora da UNESP: Editora Boitempo, 1997. p.45.

<sup>337</sup> ADORNO, Theodor W. *Minima Moralia*. In: GS, Band 4, p.55. “Das Ganze ist das Unwahre.”

O que nos parece de extrema importância para entender o pensamento de Adorno é que a dialética não é aquela oposição, sempre já realizada, entre o particular (como categoria) e o universal (a totalidade), mesmo se entendermos esta enquanto negatividade. Dialética para Adorno é negação determinada, isto é, partindo sempre de determinações concretas, percebe sua insuficiência através da crítica imanente. Ou seja, é aquela racionalidade que consegue pôr em movimento o ente, valendo-se de sua potencialidade interna.<sup>338</sup> Negação determinada seria medir o que é com aquilo que pretende ser. Este ponto será retomado ao longo do trabalho.

Partindo da consciência desta impossibilidade de uma definição da totalidade, Adorno passa a desenvolver, em seu texto, um programa para a filosofia. No entanto, esta “crise da pretensão filosófica de totalidade” tem algumas conseqüências radicais para a filosofia. A primeira delas é a impossibilidade de uma fundamentação última; a segunda, é que o próprio método da filosofia não pode ser definido de antemão como algo definitivo. É no próprio ato de pensar e interpretar a realidade que o método da filosofia se constitui. E já neste momento podemos ver que a filosofia é obrigada a descer do púlpito do “tribunal da razão”, tornando-se interprete.<sup>339</sup>

No entanto, no que consiste e como se constitui esta tarefa da filosofia de interpretar a realidade? Em primeiro lugar é preciso reavaliar a relação entre a

---

<sup>338</sup> Ver: ADORNO, T. W. *Drei Studien zu Hegel*. In: GS, Band 5, p.251.

<sup>339</sup> Sabe-se que esta é uma tese decisiva na constituição do conceito de filosofia de Jürgen Habermas. Em suas palavras, “Kant caiu em descrédito porque, valendo-se das fundamentações transcendentais, criou uma nova disciplina: a teoria do conhecimento. Pois, ao fazer isso, definiu a tarefa, ou melhor a missão da filosofia de uma maneira nova e, aliás, mais exigente. (...) A dúvida prende-se imediatamente ao fundamentalismo da teoria do conhecimento. Quando a filosofia se presume capaz de um conhecimento *antes* do conhecimento, ela abre entre si e as ciências um domínio próprio, do qual se vale para exercer funções de dominação. Ao pretender aclarar de uma vez por todas os fundamentos da ciência e de uma vez por todas definir os limites do experienciável, a filosofia indica às ciências o seu lugar. Ora, parece que esse papel de indicador de lugar excedeu as suas forças.” HABERMAS, Jürgen. *A filosofia como guardador de lugar e como intérprete*. p.18. In: HABERMAS, Jürgen. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. (Trad: Guido Antônio de Almeida). Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989. É neste sentido que Habermas revê a relação entre a filosofia e as ciências, atribuindo a ela não mais o papel de indicador de lugar (portanto, não mais capaz de julgar as ciências) mas como guardador de lugar da racionalidade e como intérprete da realidade. Vê-se, deste modo, a profunda filiação destas elaborações em relação ao programa de filosofia elaborado por Adorno já nos anos 30, mesmo que isso não seja admitido explicitamente por Habermas.

filosofia e as ciências. O papel exercido durante a modernidade de se elevar acima das ciências para definir-lhes um método seguro, papel que, em certo sentido, reduz a filosofia a um discurso do método, é profundamente reavaliado. Aliás, como já vimos na apresentação da filosofia benjaminiana, este é o ponto central da crítica à filosofia moderna. Vejamos, em relação a isso, as palavras de Adorno:

Plenitude material e concreção dos problemas é algo que a filosofia só pode alcançar a partir do estado contemporâneo das ciências particulares. Por sua vez, a filosofia não poderia elevar-se acima das ciências particulares para tomar delas os resultados como algo pronto e meditar sobre eles a uma distância mais segura. Os problemas filosóficos se encontram contínua e, em certo sentido, indissolavelmente presentes nas questões mais determinadas das ciências particulares. A filosofia não se distingue da ciência, como afirma hoje em dia uma opinião trivial, em virtude de um maior grau de generalidade, nem sequer pela abstração de suas categorias ou pela natureza de seu material.<sup>340</sup>

A própria obra de Adorno nos oferece um exemplo perfeito disso. Em nenhum momento deixa de ser filósofo quando se ocupa de sociologia, música, psicologia. E o estranhamento, por exemplo, dos sociólogos ou músicos que vêem demasiada exigência filosófica no tratamento destas matérias por parte de Adorno, advém, certamente, desta “opinião trivial” amplamente difundida, de que seriam campos absolutamente distintos. Certamente, as diferenças não podem ser subestimadas. Mas isso não pode ser argumento a favor de um maior grau de abstração ou universalidade da filosofia em relação às ciências.

Em que consiste, dessa maneira, a diferença entre a filosofia e as ciências? Essa pergunta é claramente respondida por Adorno:

A diferença central está em que as ciências particulares aceitam suas descobertas, em todo caso suas descobertas últimas e mais

<sup>340</sup> ADORNO, T. W. *Die Aktualität der Philosophie*. In: GS, Band 1, p.333,334. “Materiale Fülle und Konkretion der Probleme wird die Philosophie allein dem jeweiligen Stand der Einzelwissenschaften entnehmen können. Sie wird sich auch nicht dadurch über die Einzelwissenschaft erheben dürfen, daß sie deren »Resultate« als fertig hinnimmt und in sicherer Distanz über sie meditiert. Sondern es liegen die philosophischen Probleme stets, und in gewissem Sinne unablässig, in den bestimmtesten einzelwissenschaftlichen Fragen beschlossen. Philosophie unterscheidet sich von Wissenschaft nicht, wie die banale Meinung heute noch annimmt, durch einen höheren Grad von Allgemeinheit. Weder durch Abstraktheit der Kategorien noch durch die Beschaffenheit des Materials sondert sie sich von Wissenschaften.”

fundamentais, como algo ulteriormente insolúvel que descansa sobre si mesmo, enquanto a filosofia concebe já a primeira descoberta com a qual tropeça, como um signo que está obrigada a decifrar. Dito de modo mais simples: o ideal da ciência é a pesquisa; o da filosofia é interpretação.<sup>341</sup>

Em outro momento de sua obra, Adorno formula esta diferença do seguinte modo: “as perguntas possuem, na filosofia, um peso diverso do que possuem nas ciências particulares. Enquanto nas ciências particulares elas são eliminadas pela solução, seu ritmo em termos de história da filosofia seria antes o da duração e do esquecimento.”<sup>342</sup> Exatamente pelo fato de não haver, para a filosofia, acesso à verdadeira realidade – que na história da filosofia foi sempre mais o resultado do desejo dos filósofos em pousar seus sistemas sobre um solo firme e estável do que propriamente algo racionalmente justificado<sup>343</sup> – que não há soluções para os problemas filosóficos (no mesmo sentido em que o termo solução é utilizado pelas ciências particulares), mas sim interpretações.

Duas coisas precisam, deste modo, ser respondidas: em primeiro lugar, como a filosofia compreende a realidade? Em segundo lugar, qual o *modus operandi* desta filosofia enquanto interpretação?

A resposta à primeira questão será de importância capital para demarcar claramente a posição crítica de Adorno em relação ao idealismo e ao positivismo. Reproduzimos aqui um extenso trecho de *Atualidade da Filosofia*, onde se reafirma, de maneira incisiva, seguindo a argumentação benjaminiana na qual este elemento é de importância central, o caráter não-intencional da realidade:

---

<sup>341</sup> Idem, p.334. “Die Differenz liegt vielmehr zentral darin: daß die Einzelwissenschaft ihre Befunde, jedenfalls ihre letzten und tiefsten Befunde als unauflöslich und in sich ruhend hinnimmt, während Philosophie den ersten Befund bereits, der ihr begegnet, als Zeichen auffaßt, das zu enträtseln ihr obliegt. Schlicht gesagt: die Idee der Wissenschaft ist Forschung, die der Philosophie Deutung.”

<sup>342</sup> ADORNO, T. W. *Negative Dialektik*. In: GS, Band 6, p.71. “Tatsächlich sind in der Philosophie Fragen von anderem Gewicht als in den Einzelwissenschaften, wo sie durch die Lösung fortgeschafft werden, während ihr philosophiegeschichtlicher Rhythmus eher der von Dauern und Vergessen wäre.”

<sup>343</sup> Ver o capítulo “Das ontologische Bedürfnis” (*Negative Dialektik*. In: GS, Band 6, p.69ss).

Quem interpreta, quando procura atrás do mundo dos fenômenos um mundo em si, que lhe serve de base e o sustenta, se comporta como alguém que quisesse procurar no enigma a reprodução de um ser que se encontra detrás, que o enigma reflete, em que se deixa sustentar; enquanto que a função para a solução do enigma é iluminar como um relâmpago a sua figura e fazê-la emergir, e não teimar em ir até o fundo do enigma e assemelhar-se a ele. A autêntica interpretação filosófica não aceita um sentido que já se encontra pronto e permanente por detrás da questão, e sim a ilumina repentina e instantaneamente e, ao mesmo tempo, a consome. E assim como as soluções dos enigmas se formam quando os elementos singulares e dispersos da questão são colocados em diferentes ordenações, até que se juntam em uma figura, da qual se salta para fora a solução, enquanto a questão desaparece, da mesma maneira a filosofia tem de dispor seus elementos, que recebe das ciências, em constelações mutáveis, ou, para usar uma expressão menos astrológica e cientificamente mais atual, em diferentes tentativas de ordenação, até que ela se encaixe em uma figura legível como resposta, enquanto, simultaneamente, a questão se desvanece. Não é tarefa da filosofia investigar intenções ocultas e preexistentes da realidade, mas interpretar uma realidade carente de intenções, mediante a capacidade de construção de figuras, de imagens a partir dos elementos isolados da realidade.<sup>344</sup>

Neste trecho, portanto, Adorno rejeita a idéia de uma intencionalidade ou sentido imanente à realidade. E rejeita utilizando o arsenal da própria dialética hegeliana. Isto é, levando em consideração que a realidade só nos aparece, desde sempre, mediada pelo pensamento, admitir um sentido pré-existente e oculto por trás desta realidade seria fazer apologia do irracionalismo, seria impor à racionalidade a tarefa de buscar algo imediato e sem justificação racional. E não pré-existe nenhum sentido pelo simples fato de que todo sentido da realidade surge a partir de sua própria interpretação. A filosofia, neste sentido, constrói figuras e imagens a partir dos elementos tomados da realidade, tomando para isso em seu auxílio as ciências que cristalizam tais

<sup>344</sup> ADORNO, T. W. *Die Aktualität der Philosophie*. In: GS, Band 1, p.335. "Wer deutet, indem er hinter der phänomenalen Welt eine Welt an sich sucht, die ihr zugrunde liegt und sie trägt, der verhält sich wie einer, der im Rätsel das Abbild eines dahinter liegenden Seins suchen wollte, welches das Rätsel spiegelt, wovon es sich tragen läßt: während die Funktion der Rätsellösung es ist, die Rätselgestalt blitzhaft zu erhellen und aufzuheben, nicht hinter dem Rätsel zu beharren und ihm zu gleichen. Echte philosophische Deutung trifft nicht einen hinter der Frage bereit liegenden und beharrenden Sinn, sondern erhellt sie jäh und augenblicklich und verzehrt sie zugleich. Und wie Rätsellösungen sich bilden, indem die singulären und versprengten Elemente der Frage so lange in verschiedene Anordnungen gebracht werden, bis sie zur Figur zusammenschießen, aus der die Lösung hervorspringt, während die Frage verschwindet -, so hat Philosophie ihre Elemente, die sie von den Wissenschaften empfängt, so lange in wechselnde Konstellationen, oder, um es mit einem minder astrologischen und wissenschaftlich aktuelleren Ausdruck zu sagen: in wechselnde Versuchsordnungen zu bringen, bis sie zur Figur geraten, die als Antwort lesbar wird, während zugleich die Frage verschwindet. Aufgabe der Philosophie ist es nicht, verborgene und vorhandene Intentionen der Wirklichkeit zu erforschen, sondern die intentionlose Wirklichkeit zu deuten, indem sie kraft der Konstruktion von Figuren, von Bildern aus den isolierten Elementen der Wirklichkeit."

elementos. O exercício de interpretação da realidade, portanto, é um exercício de ordenação e exposição dessa realidade. Nenhum sentido existe para além disso, pois a totalidade do real ou o sentido último da realidade é algo completamente inacessível.

A partir disso, podemos nos concentrar na segunda questão, que surge em consequência desta primeira, qual seja, como se deve interpretar? Em relação a isso, Adorno aponta para o seguinte paradoxo: “Nisto persiste o grande, talvez o perpétuo paradoxo: que a filosofia deva proceder interpretando cada vez mais com a pretensão da verdade, sem possuir nunca uma chave segura de interpretação.”<sup>345</sup> Posteriormente, na *Dialética Negativa*, Adorno dirá, retomando esta questão: “não por meio de uma única chave ou de um único número, mas de uma combinação numérica.”<sup>346</sup> Mesmo não possuindo uma chave segura para interpretar, é neste exercício de interpretação que se constitui a filosofia. E, além disso, é neste sentido que deve ser compreendido o materialismo de Adorno:

Aqui se pode procurar a afinidade, aparentemente tão assombrosa e surpreendente, que existe entre a filosofia interpretativa e esse tipo de pensamento que rechaça com o máximo vigor a noção do intencional, do significativo da realidade: o materialismo. Interpretação do desprovido de intenção, mediante a combinação de elementos analiticamente separados, e iluminação do real mediante essa mesma interpretação: este é o programa de todo o autêntico conhecimento materialista.<sup>347</sup>

Portanto, a tarefa da filosofia é a iluminação do real mediante a interpretação. Interpretar, no entanto, é sempre um ato histórico. Desse modo, no ato de interpretar, o filósofo não pretende tornar visível a constituição

---

<sup>345</sup> Idem, p.334. “Dabei bleibt das große, vielleicht das immerwährende Paradoxon: daß Philosophie stets und stets und mit dem Anspruch auf Wahrheit deutend verfahren muß, ohne jemals einen gewissen Schlüssel der Deutung zu besitzen.”

<sup>346</sup> ADORNO, T. W. *Negative Dialektik*. In: GS, Band 6, p.166. “nicht nur durch einen Einzelschlüssel oder eine Einzelnummer sondern eine Nummernkombination.”

<sup>347</sup> ADORNO, T. W. *Die Aktualität der Philosophie*. In: GS, Band 1, p.336. “Man mag hier die scheinbar so erstaunliche und befremdende Affinität aufsuchen, die zwischen der deutenden Philosophie und jener Art von Denken besteht, die die Vorstellung des Intentionalen, des Bedeutenden von der Wirklichkeit am strengsten abwehrt: dem Materialismus. Deutung des Intentionallosen durch Zusammenstellung der analytisch isolierten Elemente und Erhellung des Wirklichen kraft solcher Deutung: das ist das Programm jeder echten materialistischen Erkenntnis.”

ontológica da realidade. Aliás, como já mostramos, a afirmação desse sentido oculto que caracterizaria uma ordem ontológica a ser desvelada, revela-se puro irracionalismo na medida em que o ponto de partida da filosofia é, neste caso, algo imediato e pré-racional. Exatamente pelo fato de tal ordem ontológica não poder mais legitimar o ato filosófico da interpretação, é que o filósofo se vê lançado a esta tarefa sem possuir nunca uma chave segura.

Por conseguinte, se no ato de interpretar o filósofo não possui uma chave segura, está condenado ao permanente exercício interpretativo, ao permanente exercício de iluminar a realidade através de sua teoria. A teoria é a lente através da qual vemos a realidade. A realidade em-si não pode ser vista e nem pensada. Ver a realidade é sempre vê-la a partir de determinada ordenação, ou seja, desde determinada interpretação. Quando, no entanto, determinada interpretação se apresenta como sendo a realidade em-si, petrificando-se em segunda natureza, e se apresentando como o único e definitivo acesso à realidade, configura-se então a pretensão de haver tornado visível uma ontologia, uma ordem originária.

Quando, neste contexto, se fala em programa do conhecimento materialista, o que Adorno estaria querendo dizer? Em primeiro lugar é preciso esclarecer que:

Pelo conhecimento da primazia do objeto, não é restaurada a velha 'intentio recta', a servil confiança no ser-assim do mundo exterior, tal como aparece mais aquém da crítica, como um estado antropológico desprovido de autoconsciência, a qual só se cristaliza no contexto da referência do conhecimento ao cognoscente.<sup>348</sup>

Em segundo lugar, exatamente pelo fato de não haver nenhuma ordem originária a ser desvelada na realidade, o exercício interpretativo possui sempre um caráter inacabado e fragmentário. A filosofia não busca nenhuma chave segura de interpretação, mas “para a filosofia interpretativa trata-se de

---

<sup>348</sup> ADORNO, T. W. *Zu Subjekt und Objekt*. In: GS, Band 10.2, p.746. "Durch die Einsicht in den Vorrang des Objekts wird nicht die alte intentio recta restauriert, das hörige Vertrauen auf die so seiende Außenwelt, wie sie diesseits von Kritik erscheint, ein anthropologischer Standbar des Selbstbewußtseins, welches erst im Kontext der Rückbeziehung von Erkenntnis auf das Erkennende sich kristallisiert."

fabricar uma chave que abra de um só golpe a realidade.”<sup>349</sup> E, dessa forma, para dar conta dessa exigência de interpretar que se faz à filosofia, Adorno recupera uma antiga concepção: “a da ars inveniendi.”<sup>350</sup> Vejamos as palavras do autor:

O organon dessa ars inveniendi é a fantasia. Uma fantasia exata; fantasia que se atém estritamente ao material que as ciências lhe oferecem, e só vai mais além nos detalhes mínimos de sua estruturação: detalhes que, certamente, ela deve oferecer espontaneamente e a partir de si mesma.<sup>351</sup>

Ao recuperar a fantasia como organon dessa ars inveniendi, Adorno não está, seguramente, se referindo ao sentido pejorativo que este termo adquiriu entre nós, qual seja, o de uma imaginação desenfreada. Ao invés disso, recupera o seu aspecto produtivo e criador. Segundo Jose Ferrater Mora “Em muitos casos a fantasia era considerada como o aspecto produtor e criador (não simplesmente reprodutor) da imaginação.”<sup>352</sup> Essa força criadora e produtora, posta a serviço da interpretação filosófica, auxilia na tarefa de construir imagens históricas que possam iluminar a realidade:

Pois, as imagens históricas (...) não se encontram organicamente prontas na história; não é preciso nem visão, nem intuição alguma para descobri-las, não são mágicas divindades da história, para serem aceitas e veneradas. Ainda mais: elas devem ser feitas pelos homens e só se justificam por fim ao destruir, com uma evidência fulminante, a realidade em torno de si.<sup>353</sup>

<sup>349</sup> ADORNO, T. W. *Die Aktualität der Philosophie*. In: GS, Band 1, p.340. “Es kommt der deutenden Philosophie darauf an, Schlüssel zu konstruieren, vor denen die Wirklichkeit aufspringt.”

<sup>350</sup> Idem, p.342. “die der ars inveniendi.”

<sup>351</sup> Idem, p.342. “Organon dieser ars inveniendi aber ist Phantasie. Eine exakte Phantasie; Phantasie, die streng in dem Material verbleibt, das die Wissenschaften ihr darbieten, und allein in den kleinsten Zügen ihrer Anordnung über sie hinausgreift: Zügen freilich, die sie ursprünglich und von sich aus geben muß.”

<sup>352</sup> FERRATER MORA, José. *Diccionario de Filosofía*. 5.ed. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1965. p.635.

<sup>353</sup> ADORNO, T. W. *Die Aktualität der Philosophie*. In: GS, Band 1, p.341. “Denn die geschichtlichen Bilder (...) sind keine bloßen Selbstgegebenheiten. Sie liegen nicht organisch in Geschichte bereit; es bedarf keiner Schau und keiner Intuition ihrer gewahr zu werden, sie sind keine magischen Geschichtsgottheiten, die hinzunehmen und zu verehren wären. Vielmehr: sie müssen vom Menschen hergestellt werden und legitimieren sich schließlich allein dadurch, daß in schlagender Evidenz die Wirklichkeit um sie zusammenschießt.”

As imagens históricas, portanto, resultantes da interpretação, têm uma dupla função: destruir a realidade em torno de si e fazê-lo a partir de uma evidência fulminante, isto é, iluminando-a. A realidade sempre nos aparece em determinada ordenação ou constelação. É profundamente histórica apesar de sua opacidade, apesar de petrificada em segunda natureza. A interpretação filosófica destrói este seu caráter mítico através de uma evidência fulminante, iluminando-a desde outra constelação ou ordenação.

O texto de 1931, acima analisado, recebe uma importante complementação em 1932. Neste ano Adorno escreve outro ensaio chave para o que havia denominado “programa de conhecimento materialista”. Trata-se do texto “A Idéia de História Natural”.<sup>354</sup> Profundamente influenciado pelo trabalho de Benjamin sobre o barroco, este texto antecipa algumas intuições que serão sistematicamente abordadas na *Dialética Negativa*.

Podemos ler este texto como um desdobramento importante da problemática em torno da tarefa interpretativa da filosofia. Se por um lado, como já apontamos, cabe à filosofia o papel de penetrar e destruir a realidade petrificada (segunda natureza), por outro, nesta tarefa, não pode se fiar em uma suposta natureza primeira, intacta e verdadeira. Sabe muito bem o já assíduo leitor de Benjamin que tal acesso à primeira natureza, à interioridade das coisas, só poderia ser alcançado em uma teoria mística da linguagem. Dessa forma, Adorno retoma a discussão sobre a relação entre natureza e história, operando uma profunda reorientação do pensamento, algo necessário a partir dos projetos neo-ontológicos em voga na época.

Para entender a idéia de história natural é preciso, previamente, o conceito adorniano de história. É acertada, neste sentido, a formulação de Susan Buck-Morss de que “Adorno não tem conceito algum de história no sentido de uma

---

<sup>354</sup> Conferência apresentada em julho de 1932 na Kantgesellschaft de Frankfurt e publicada postumamente. Foi uma contribuição de Adorno à “Discussão de Frankfurt”, debate sobre o historicismo, que acontecia na Universidade de Frankfurt e da qual já tinham participado anteriormente Max Scheler e Karl Mannheim. Ver: ADORNO, T. W. *Die Idee der Naturgeschichte*. In: GS, Band 1. pp.345-365.

definição ontológica positiva do significado filosófico da história.”<sup>355</sup> Adorno, fiel ao seu estilo aforístico porém incisivo dirá: “A verdade não está na história, a história está na verdade.”<sup>356</sup> Tal formulação pode nos propiciar um ponto de partida. Em primeiro lugar, a verdade não está na história. Com isso, todo esforço de localizar uma origem imaculada, ou então uma finalidade, um telos para o qual a história tenderia, ou ainda o “desvelamento” do sentido da história passa a ser desacreditado. A verdade não está nem no começo, nem no fim e, nem sequer, no curso da história: a verdade simplesmente não está na história e, portanto, não pode ser encontrada. Em segundo lugar, a história está na verdade. Adorno não advoga aqui em nome de uma verdade a-histórica, que estaria em completa dissonância com o núcleo temporal da verdade de que Adorno está plenamente consciente.<sup>357</sup> É a partir da idéia de verdade que se pode desafiar criticamente o curso da história. História é sempre história sedimentada, isto é, não é algo abstrato e externo às obras e conceitos. Antes disso, é o processo que aí se acumulou. E, como vimos, a filosofia deve, constantemente, trazer à tona a vida coagulada nos conceitos. “O pensamento aguarda que, um dia, a lembrança do que foi perdido venha a despertá-lo e o transforme em ensinamento.”<sup>358</sup> O ideal de verdade traz a história para o centro da cena filosófica.

A partir disso podemos colocar em questão a relação entre natureza e história. E isto, em outros termos, significa pensar a relação entre mito e história. A pretensão de Adorno neste artigo, segundo suas palavras, é de “suprimir a antítese habitual entre natureza e história.”<sup>359</sup> Os conceitos são, em suma, assim compreendidos na linguagem da filosofia:

---

<sup>355</sup> BUCK-MORSS, Susan. *Origen de la Dialectica Negativa: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*. (Trad: Nora Rabotnikof Maskivker). Cerro del Agua: Siglo Veintiuno Editores, 1981. p.112.

<sup>356</sup> Idem, p.107.

<sup>357</sup> ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, Max. *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. In: GS, Band 3, p.9. “mit einer Theorie, welche der Wahrheit einen Zeitkern zuspricht, anstatt sie als Unveränderliches der geschichtlichen Bewegung entgegenzusetzen.”

<sup>358</sup> ADORNO, T. W. *Minima Moralia*. In: GS, Band 4, p.90. “Der Gedanke wartet darauf, daß eines Tages die Erinnerung ans Versäumte ihn aufweckt und ihn in die Lehre verwandelt.”

<sup>359</sup> ADORNO, T. W. *Die Idee der Naturgeschichte*. In: GS, Band 1, p.345. “die übliche Antithesis von Natur und Geschichte aufzuheben”

Por ele (mítico) se entende o que está aí desde sempre, o que sustenta a história humana e nela aparece como um ser anteriormente dado, submetido inexoravelmente, o que nela há de substancial. O demarcado por estas expressões é o que eu entendo por natureza. A questão que se coloca aqui refere-se à relação dessa natureza com o que entendemos por história, em que história designa uma forma de conduta dos homens, forma de conduta transmitida, que se caracteriza antes de tudo pelo fato de aparecer nela o qualitativamente novo, por ser ela um movimento que não se desenvolve na pura identidade, na pura reprodução do que sempre esteve aí, e sim produz o novo e alcança seu verdadeiro caráter através do que, nela, aparece como novo.<sup>360</sup>

Assim compreendidos, os termos natureza (mito) e história são absolutamente incompatíveis. A natureza é entendida como algo estático, como o “que está aí desde sempre”, onde impera uma inexorável necessidade; a história, por sua vez, é entendida como seu exato oposto: como lugar do agir humano, lugar onde pode surgir o novo, lugar da liberdade. Neste sentido, quando uma formação histórica se apresenta como necessária, petrifica-se em segunda natureza. Porém, a crítica de Adorno não se restringe somente a mostrar o seu caráter mítico. Tomando em seu apoio a filosofia de Benjamin, pretende, ao criticar essas formações históricas que se apresentam como segunda natureza, dissolver o conceito mesmo de primeira natureza que lhes serve de sustentação, mostrando que:

Qualquer separação entre estática natural e dinâmica histórica conduz à absolutizações falsas, qualquer separação entre dinâmica histórica e natural, assentada insuperavelmente nela, leva a um espiritualismo mau. (...) Se a questão da relação entre natureza e história deve ser colocada seriamente, então ela apenas oferece uma perspectiva, como resposta, quando consegue *compreender o ser histórico como um ser natural em sua determinação histórica extrema, lá onde, ele mesmo, é maximamente histórico, ou quando consegue compreender a natureza, como ser histórico, lá onde, em aparência, ela persiste em si mesma, no mais profundo de si, como natureza.*<sup>361</sup>

<sup>360</sup> Idem, p.346. “Es ist damit (Mythischen) gemeint das, was von je da ist, was als schicksalhaft gefügtes, vorgegebenes Sein die menschliche Geschichte trägt, in ihr erscheint, was substantiell ist in ihr. Das, was mit diesen Ausdrücken abgegrenzt wird, ist das, was ich hier mit Natur meine. Die Frage, die sich stellt, ist die nach dem Verhältnis dieser Natur zu dem, was wir unter Geschichte verstehen, wobei Geschichte besagt jene Verhaltensweise der Menschen, jene tradierte Verhaltensweise, die charakterisiert wird vor allem dadurch, daß in ihr qualitativ Neues erscheint, daß sie eine Bewegung ist, die sich nicht abspielt in purer Identität, purer Reproduktion von solchem, was schon immer da war, sondern in der Neues vorkommt und die ihren wahren Charakter durch das in ihr als Neues Erscheinende gewinnt.”

<sup>361</sup> Idem, p.354,355. “Jede Aussonderung naturhafter Statik aus der historischen Dynamik führt zu falschen Verabsolutierungen, jede Absonderung der historischen Dynamik von dem in ihr

Esta situação de profunda interdependência já havia sido programática, como vimos, para Walter Benjamin em seu *Trabalho das Passagens*. Esta posição, que Adorno desdobrará dialeticamente, o faz elogiar Benjamin em outra oportunidade:

O ensaio como forma consiste na habilidade em considerar as coisas históricas, as manifestações do espírito objetivado, a “cultura” como se fosse natureza. Nisto Benjamin foi mestre como poucos. Todo seu pensamento pode caracterizar-se como “natural-histórico”. O inventário de fragmentos culturais petrificados, congelados ou obsoletos lhe falava (...) como os fósseis ou plantas do herbário falam ao seu colecionador.<sup>362</sup>

Portanto, a intenção de realizar uma crítica radical das formações históricas que se apresentam como segunda natureza tem seu núcleo na dissolução de ambos os conceitos. Nem natureza e nem história podem ser pensados de forma estática, mas sempre a partir de seu entrelaçamento fundamental. Dessa forma, instâncias históricas petrificadas em segunda natureza podem ser criticadas desde o desaparecimento de sua base de sustentação: a natureza (primeira).

O projeto mais amplo, portanto, anunciado neste ensaio de 1932 – e que será desenvolvido de forma mais sistemática na *Dialética Negativa* de 1966 – é o de *uma crítica radical à ontologia*. A obra de Adorno como um todo é perpassada por uma profunda suspeita para com qualquer procedimento filosófico que pretenda restituir os direitos à ontologia. Na *Dialética Negativa* escreve: “Tacitamente, a ontologia é compreendida como disposição para sancionar uma ordem heterônoma, dispensada de se justificar ante a

---

unaufhebbar gesetzten Naturalen führt zu schlechtem Spiritualismus. (...) Wenn die Frage nach dem Verhältnis von Natur und Geschichte ernsthaft gestellt werden soll, bietet sie nur dann Aussicht auf Beantwortung, wenn es gelingt, *das geschichtliche Sein in seiner äußersten geschichtlichen Bestimmtheit, da, wo es am geschichtlichsten ist, selber als ein naturhaftes Sein zu begreifen, oder wenn es gelänge, die Natur da, wo sie als Natur scheinbar am tiefsten in sich verharrt, zu begreifen als ein geschichtliches Sein.*”

<sup>362</sup> ADORNO, T. W. *Charakteristik Walter Benjamins*. In: GS, Band 10.1, p.242,243. “Der Essay als Form besteht im Vermögen, Geschichtliches, Manifestationen des objektiven Geistes, »Kultur« so anzuschauen, als wären sie Natur. Benjamin war dazu fähig wie kaum einer. Sein gesamtes Denken ließe als »naturgeschichtlich« sich bezeichnen. Ihn sprachen die versteinerten, erfrorenen oder obsoleten Bestandstücke der Kultur (...) wie den Sammler das Petrefakt oder die Pflanze im Herbarium.”

consciência.”<sup>363</sup> Portanto, em sentido amplo, poderíamos diferenciar duas atitudes filosóficas profundamente conflitantes: a primeira, ao restituir os direitos à ontologia, ao “sancionar uma ordem heterônoma dispensada de se justificar ante a consciência”, apóia-se em uma razão justificadora, isto é, uma razão que serve para “ocultar a realidade e eternizar o seu estado atual.”<sup>364</sup> A segunda atitude resulta de uma nova configuração que se exige da filosofia: o exercício interpretativo. Para isso, deverá estar sempre buscando a concreção dos problemas tal como são formulados pelas ciências particulares. A especificidade da filosofia, no entanto, está assegurada na medida em que não aceita as descobertas e soluções das ciências como algo que extingue os problemas. Ao invés disso, os dados das ciências exigem interpretação. Hermann Schweppenhäuser sintetiza: “A interpretação permanece referida à dimensão física e histórica – e isto precisamente traz à tona o enigmático do real”<sup>365</sup>

Portanto, a atualidade da filosofia, segundo Adorno, deve ser buscada não só através de novas respostas para velhos problemas, mas, também, por uma constante reformulação dos próprios problemas. Ainda que os problemas não possam ser dissolvidos, na história da filosofia, a partir das soluções propostas, exige-se sua reformulação na medida em que muitos deles encontram-se mal colocados.

---

<sup>363</sup> ADORNO, T. W. *Negative Dialektik*. In: GS, Band 6, p.69. “Stillschweigend wird Ontologie verstanden als Bereitschaft, eine heteronome, der Rechtfertigung vorm Bewußtsein enthobene Ordnung zu sanktionieren.”

<sup>364</sup> ADORNO, T. W. *Die Aktualität der Philosophie*. In: GS, Band 1, p.325. “die Wirklichkeit zu verhüllen und ihren gegenwärtigen Zustand zu verewigen.”

<sup>365</sup> SCHWEPPENHÄUSER, Hermann. Theodor W. Adorno: pensar em constelação – pensamento constelado. In: FLEICHER, Margot. (Org.) *Filósofos do século XX*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003. p.261.

### 3.4 - O contexto da vida danificada

Civilização significa escravidão, guerras, exploração e campos de morte. Também significa higiene médica, elevadas idéias religiosas, belas artes e requintada música. É um erro imaginar que civilização e crueldade selvagem sejam antíteses.  
RUBENSTEIN, R.L.<sup>366</sup>

A obra de Adorno está marcada por uma obstinada lucidez. Sua vocação teórica, afirmada sem concessões, em um contexto de “liquidação da teoria”<sup>367</sup> e sua obsessiva persistência no cultivo de seu elemento crítico, em um contexto em que este tende cada vez mais a ser anulado e posto “a serviço da ordem existente como um mero instrumento”<sup>368</sup>, são marcas inconfundíveis que, muitas vezes, lhe renderam epítetos bastante depreciativos como o de “pessimista”, “aquele que cultiva a liturgia da crítica”<sup>369</sup>, “habitante do grande hotel do abismo.”<sup>370</sup> Adorno paga um preço bastante caro por um pensamento que não faz concessões nem mesmo às instituições e forças de esquerda. É difícil aos que cultivam uma teoria cuja lógica é binária (uma espécie de mimesis da estrutura binária da sociedade na Guerra Fria), aceitar que um crítico ferrenho da extrema direita fascista e do pensamento apologético, possa não se posicionar, sem concessões, ao lado da esquerda. O pensamento de Adorno, neste sentido, não cultiva soluções simplistas. Antes de prometer a passagem da teoria para a prática, está ocupado com algo ainda anterior: uma profunda análise crítica da própria teoria, que sempre prometeu esta passagem como iminente e, sistematicamente, fracassou.

<sup>366</sup> Apud: BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e Holocausto*. (Trad: Marcus Penchel). Rio de Janeiro: Zahar, 1998. p.28.

<sup>367</sup> ADORNO, T. W; HORKHEIMER, Max. *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. In: GS, Band 3, p.12. “(...) liquidieren die Theorie.”

<sup>368</sup> Idem, p.12. “als bloßes Mittel in den Dienst eines Bestehenden.”

<sup>369</sup> Cfe. Entrevista concedida por Adorno à revista alemã “Der Spiegel”, reproduzida no Brasil em: ADORNO. Caderno Mais! (Folha de São Paulo). São Paulo, 31 de Agosto de 2003.

<sup>370</sup> LUKÁCS, George. *A Teoria do Romance*. (Trad: Alfredo Margarido). Lisboa: Presença, s/d. p.19. “Muitos escritores que ocupam um lugar importante na inteligência alemã – incluindo Adorno entre eles – instalaram-se no ‘Grande Hotel do Abismo’ que descrevi algures a propósito de Schopenhauer: ‘É um hotel provido de todo conforto moderno, mas suspenso à beira de um abismo, do nada, do absurdo. O espetáculo cotidiano do abismo, situado entre a qualidade da cozinha e as distrações artísticas, só pode realçar o prazer que encontram os pensionistas neste conforto refinado.’”

Depois da leitura que empreendemos de seus escritos de juventude, geralmente menos lidos e conhecidos, torna-se necessária uma apresentação do processo de maturação deste pensamento em meio a uma situação cultural, política e filosófica extremamente conturbada. O regime nazista, que já apontava no horizonte no final dos anos vinte e início da terceira década, é agora uma dura realidade. Duas das experiências decisivas no processo de gestação de seu pensamento já estão, desta forma, se impondo: o fracasso da solução socialista e o nazismo na Alemanha. Neste contexto, obrigado a se exilar nos Estados Unidos, faria uma terceira experiência decisiva: o empobrecimento da cultura, sua transformação em mercadoria, a indústria cultural. É a partir deste cenário que sua obstinada persistência na teoria fará nascer algumas de suas obras mais conhecidas, duas das quais pretendemos dedicar aqui especial atenção: *Dialética do Esclarecimento* e *Minima Moralia*.

Fiel ao seu programa de filosofia esboçado na juventude, Adorno realiza uma profunda interpretação filosófica deste tempo carregado de tensões. No entanto, o que marca o passo decisivo de Adorno nestas obras é uma inversão na própria proposição da questão por parte da filosofia. Isto é, não pretende simplesmente interpretar a realidade a partir de determinado modelo teórico-filosófico. Antes disso, interpreta o efeito desta configuração sócio-cultural sobre o próprio conceito de filosofia e sua fiel escudeira, a razão. As obras deste período intermediário parecem nascer deste ponto de inflexão: a realidade mostra-se excessiva aos nossos modelos teóricos. Quando a realidade desmente a razão e suas promessas de reconciliação, o que passa a ser tarefa do filósofo não é continuar simplesmente acusando o irracionalismo da ordem sócio-cultural mas, antes disso, rever o próprio conceito de razão. Talvez sua impotência não seja somente o resultado de um abismo intransponível em relação à realidade. Talvez, e este é o coração do ousado projeto de inaugurar uma dialética do esclarecimento, possamos encontrar, sob esta aparente impotência, uma cumplicidade da razão para com esta realidade. Talvez a ordem sócio-cultural não seja simplesmente irracional, mas seja fruto legítimo de determinado modelo de razão. Acusar a barbárie anômala desde a imaculada razão só pode ser, desde então, ingenuidade filosófica.

*Dialética do Esclarecimento* nasce, pois, de uma suspeita: talvez a razão, lugar de onde os filósofos não se cansam de julgar e condenar a barbárie, não seja assim tão imaculada e inocente. E a consciência disto surge de uma constatação fundamental: “O esclarecimento tem perseguido sempre o objetivo de livrar os homens do medo e investi-los na posição de senhores. Mas a terra totalmente esclarecida resplandece sob o signo da calamidade triunfal.”<sup>371</sup> Portanto, torna-se necessário questionar o próprio conceito de esclarecimento. As mitologias modernas – a nacionalista, por exemplo – não podem, simplesmente, ser interpretadas como uma interrupção do esclarecimento. O projeto mais amplo busca explicitar o próprio núcleo mítico deste esclarecimento. E este projeto, além de ousado, se situa num paradoxo que deve ser conscientemente enfrentado: por um lado, nas palavras de Horkheimer, “para o bem ou para o mal, somos os herdeiros do progresso técnico e do pensamento esclarecedor. Ambos desencadearam uma crise permanente, que não pode ser mitigada através de uma oposição a eles ou através de uma regressão a níveis mais primitivos.”<sup>372</sup>; por outro lado, “se o esclarecimento não acolher dentro de si a reflexão sobre esse elemento regressivo, ele está selando seu próprio destino.”<sup>373</sup>

O projeto de Adorno em colaboração com Horkheimer de fazer uma leitura dialética do processo de esclarecimento encontra, no terreno da filosofia, alguns precursores. A obra de Max Weber, por exemplo, é uma das primeiras tentativas de ler este processo de racionalização e desencantamento do mundo enquanto processo de reificação.<sup>374</sup> Perceber a dialética interna da *Aufklärung*

---

<sup>371</sup> ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, Max. *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. In: GS, Band 3, p.19. “Seit je hat Aufklärung im umfassendsten Sinn fortschreitenden Denkens das Ziel verfolgt, von den Menschen die Furcht zu nehmen und sie als Herren einzusetzen. Aber die vollends aufgeklärte Erde strahlt im Zeichen triumphalen Unheils.”

<sup>372</sup> Apud: SIEBENEICHLER, Flávio B. *Jurgen Habermas: Razão comunicativa e Emancipação*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989. p.11.

<sup>373</sup> ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, Max. *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. In: GS, Band 3, p.13. “Nimmt Aufklärung die Reflexion auf dieses rückläufige Moment nicht in sich auf, so besiegelt sie ihr eigenes Schicksal.”

<sup>374</sup> IMGRAM, David. *Habermas e a Dialética da Razão*. (Trad: Sérgio Bath). Brasília: EDUNB, 1993. p.67. “Com grande ironia, Weber e os teóricos críticos da primeira geração concluíram que a prisão em que o homem contemporâneo leva sua monótona existência, despojado de todo sentido cósmico e dignidade moral, submetido aos caprichos pessoais da burocracia,

é, justamente, perceber a convivência de elementos regressivos no interior da própria racionalidade. Walter Benjamin, em sua crítica radical à teoria do progresso, poderia ser citado como outro exemplo.

O caráter ousado e inovador deste projeto por parte de Adorno e Horkheimer deve-se a sua atitude de buscar as raízes deste fenômeno de reificação para além do projeto das luzes. Segundo os autores, em toda a história da filosofia ocidental, a afirmação da razão como uma antípoda do mito esconde o caráter mítico inscrito no núcleo mais íntimo da própria idéia de razão. A dialética do esclarecimento se inicia, portanto, em Homero.

O mito queria relatar, denominar, dizer a origem, mas também expor, fixar, explicar. Com o registro e a coleção dos mitos essa tendência reforçou-se. Muito cedo deixaram de ser um relato para se tornarem uma doutrina.<sup>375</sup>

Na própria ordenação dos mitos no texto da Odisséia, manifesta-se a racionalidade ordenadora, que inevitavelmente conduz à anulação do próprio mito. Trazer o mito para o interior de uma ordem compreensível e possível de ser narrada é já subordiná-lo à razão ordenadora.

O cosmo venerável do mundo homérico pleno de sentido revela-se como obra da razão ordenadora, que destrói o mito graças precisamente à ordem racional na qual ela o reflete.<sup>376</sup>

A primeira manifestação da vontade de esclarecimento dá-se no mito. Estes constituem, portanto, uma primeira objetivação das forças naturais e das divindades que regem o mundo. Na angústia de viver sob a égide deste total desconhecido, os mitos representam a tentativa de explicar, de tornar compreensível a dinâmica interna da realidade. E, enquanto tais contêm, em

---

era nada menos do que a trágica realização de uma aspiração nascida nos tempos em que a razão ainda era considerada fiadora universal de um mundo de sujeitos autônomos”

<sup>375</sup> ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, Max. *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. In: GS, Band 3, p.24. "Der Mythos wollte berichten, nennen, den Ursprung sagen: damit aber darstellen, festhalten, erklären. Mit der Aufzeichnung und Sammlung der Mythen hat sich das verstärkt. Sie wurden früh aus dem Bericht zur Lehre."

<sup>376</sup> Idem, p.61. "und der ehrwürdige Kosmos der sinnerfüllten homerischen Welt offenbart sich als Leistung der ordnenden Vernunft, die den Mythos zerstört gerade vermöge der rationalen Ordnung"

gérmen, o elemento que será a essência da racionalidade que pretenderá suplantá-los. Deixando de ser relato para se tornar doutrina, o mito torna-se uma fórmula que reduz a multiplicidade da natureza a um arquétipo que se repetirá eternamente. No mito, que passou de relato para doutrina, a relação com as divindades, que anteriormente era de submissão, torna-se uma relação instrumentalizada, ao fixar um lugar definido para a divindade. O culto, portanto, engana o deus ao qual se dirige.<sup>377</sup> Ao invés de temer o desconhecido passa-se, com ritos e sacrifícios, a fazer trocas (boa colheita, proteção contra o inimigo). Para Adorno, a troca é a secularização do sacrifício, “o próprio sacrifício já aparece como o esquema mágico da troca racional, uma cerimônia organizada pelos homens com o fim de dominar os deuses, que são derrubados exatamente pelo sistema de veneração de que são objetos.”<sup>378</sup>

Christoph Türcke desdobra alguns elementos deste entrelaçamento da razão e do mito:

Descobrimos, neste modelo simples, a contradição elementar dentro do mito. Por um lado, o pensamento mítico tenta objetivar a experiência do susto ao reconduzir o fenômeno assustador a sua causa objetiva. A suposta causa é uma divindade. Deste modo, os deuses formam o início da causalidade, provindo, originalmente, de um impulso explicador, ou seja, de um esforço científico do entendimento humano. Por outro lado, tal esforço de objetivação representa simultaneamente uma tentativa de subjetivação. Considerando os fenômenos naturais, por exemplo, o relâmpago e o trovão, como efeitos de uma causa divina, o pensamento pretende reconduzir fatos objetivos, isto é, impessoais, a um ser antropomórfico, isto é, pessoal-subjetivo. Objetivação e subjetivação têm lugar ao mesmo tempo, no mesmo pensamento. Ao integrar um fato assustador num conjunto calculável, isto é, causal, os homens amenizam o susto que, interpretado através de uma pessoa divina, torna-se mais familiar.<sup>379</sup>

---

<sup>377</sup> Idem, p.68. “Alle menschlichen Opferhandlungen, planmäßig betrieben, betrügen den Gott, dem sie gelten.”

<sup>378</sup> Idem, p.67. “Ist der Tausch die Säkularisierung des Opfers, so erscheint dieses selber schon wie das magische Schema rationalen Tausches, eine Veranstaltung der Menschen, die Götter zu beherrschen, die gestürzt werden gerade durch das System der ihnen widerfahrenden Ehrung”.

<sup>379</sup> TÜRCKE, C. O nascimento mítico do Logos. In: DE BONI, L. A. (Org.) *Finitude e Transcendência: Festschrift em homenagem a Ernildo J. Stein*. Petrópolis: Vozes, 1996. p.83,84.

A partir desta reconsideração da estrutura do mito, Adorno pode concluir: “os mitos já realizam o esclarecimento.”<sup>380</sup> Podem ser considerados, portanto, não em mera oposição à racionalidade esclarecida, mas sim, um primeiro impulso do esclarecimento. “Os mitos que caem vítimas do esclarecimento já eram o produto do próprio esclarecimento.”<sup>381</sup> Essa primeira tese lança suspeita sobre uma concepção que havia se tornado lugar-comum na filosofia: a da radical oposição entre mito e esclarecimento. O que Adorno e Horkheimer estão trazendo para o centro da discussão filosófica é exatamente uma cumplicidade estrutural entre os mitos e a racionalidade que pretende suplantá-los. E, desse modo, problematizam a estrutura da própria racionalidade esclarecida que sempre escondeu, até de si mesma, esse parentesco. A primeira tese, portanto, de que os mitos já são produtos do próprio esclarecimento, é complementada por uma segunda tese que surge na análise da própria racionalidade esclarecida. Para isso, Adorno e Horkheimer empreendem uma detalhada análise da razão moderna. Antes de anunciar esta segunda tese apresentamos alguns resultados desta análise.

Verifica-se, desde o início da modernidade, um profundo corte epistemológico, uma ruptura no que se refere à idéia de conhecimento e, por conseguinte, na própria compreensão de razão. “Para Bacon, como para Lutero, o estéril prazer que o conhecimento proporciona não passa de uma espécie de lascívia. O que importa não é aquela satisfação que, para os homens, se chama ‘verdade’, mas ‘operation’, o procedimento eficaz.”<sup>382</sup> O conhecimento como contemplação é substituído pela idéia do conhecimento como operação. Conhece-se algo na medida em que se pode manipulá-lo. “O que os homens querem aprender da natureza é como empregá-la para dominar completamente a ela e aos homens.”<sup>383</sup> E a afirmação desta racionalidade

---

<sup>380</sup> ADORNO, T. W; HORKHEIMER, Max. *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. In: GS, Band 3, p.28. “(...) die Mythen schon Aufklärung vollziehen.”

<sup>381</sup> Idem, p.24. “Aber die Mythen, die der Aufklärung zum Opfer fallen, waren selbst schon deren eigenes Produkt.”

<sup>382</sup> Idem, p.20,21. “Das unfruchtbare Glück aus Erkenntnis ist lasziv für Bacon wie für Luther. Nicht auf jene Befriedigung, die den Menschen Wahrheit heiÙe, sondern auf »operation«, das wirksame Verfahren, komme es an.”

<sup>383</sup> Idem, p.20. “Was die Menschen von der Natur lernen wollen, ist, sie anzuwenden, um sie und die Menschen vollends zu beherrschen.”

depende de uma dessacralização, um desencantamento. Só é plenamente manipulável aquilo que já não esconde nenhum mistério. A filosofia cartesiana tem, neste contexto, uma importância fundamental. Há duas substâncias na metafísica cartesiana: *res cogitans* e *res extensa*. O cogito é puro pensamento, portanto, um sujeito livre de qualquer condicionamento material (sensível). Por outro lado, a matéria, objeto do pensamento, é radicalmente reduzida à extensão (*res extensa*). Nas palavras de Pierre Guenancia, "é possível dizer em que consiste a homogeneidade da matéria, por que ela é una e por que todos os corpos físicos são comensuráveis, e conseqüentemente objetos de cálculo: a extensão (*extensio*) constitui a essência da matéria."<sup>384</sup> Dessa forma é atacada de frente a concepção aristotélica de natureza, dominante até então. É atacada a noção de *cosmos* como representação de uma natureza finalizada, como algo ordenado, onde o movimento tenderia naturalmente para o repouso como seu fim natural; onde existiria um lugar "natural" para cada corpo, para onde este sempre tenderia voltar quando dali afastado; bem como a idéia de diferentes qualidades dos corpos naturais. Poder-se-ia dizer que a condição de possibilidade para o avanço da ciência, nos moldes da modernidade, é essa "dessacralização" da natureza, esta redução do qualitativo ao quantitativo, ao calculável. Neste sentido, lê-se na *Dialética do Esclarecimento*: "Doravante, a matéria deve ser dominada sem o recurso ilusório a forças soberanas ou imanentes, sem a ilusão de qualidades ocultas. O que não se submete ao critério da calculabilidade e da utilidade torna-se suspeito para o esclarecimento."<sup>385</sup> A condição de possibilidade para a afirmação do espírito científico moderno e do ideal de dominação da natureza é, portanto, a desqualificação da natureza. "A natureza desqualificada torna-se a matéria caótica para uma simples classificação, e o eu todo-poderoso torna-se o mero ter, a identidade abstrata."<sup>386</sup>

---

<sup>384</sup> GUENANCIA, Pierre. *Descartes*. (Trad: Lucy Magalhães). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991. p.29.

<sup>385</sup> ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, Max. *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. In: GS, Band 3, p.22. "Was dem Maß von Berechenbarkeit und Nützlichkeit sich nicht fügen will, gilt der Aufklärung für verdächtig."

<sup>386</sup> Idem, p.26. "Die disqualifizierte Natur wird zum chaotischen Stoff bloßer Einteilung und das allgewaltige Selbst zum bloßen Haben, zur abstrakten Identität."

A intenção desta redução da natureza à sua calculabilidade faz com que “o número se torne o cânon do esclarecimento.”<sup>387</sup> E o ideal desta racionalidade passa a ser a redução da realidade à formulas. “Para o esclarecimento aquilo que não se reduz a números e, por fim, ao uno, passa a ser ilusão: o positivismo moderno remete-o para a literatura.”<sup>388</sup> No entanto, Adorno e Horkheimer conduzem a argumentação até um ponto de suspensão, onde toma forma a segunda tese, da qual falamos acima: “O princípio da imanência, a explicação de todo o acontecimento como repetição, que o esclarecimento defende contra a imaginação mítica, é o princípio do próprio mito.”<sup>389</sup> E isto autoriza os autores a formular a segunda tese: “Do mesmo modo que os mitos já levam a cabo o esclarecimento, assim também o esclarecimento fica cada vez mais enredado, a cada passo que dá, na mitologia.”<sup>390</sup>

O princípio comum ao esclarecimento e ao mito, deste modo, é o de que “do medo o homem presume estar livre quando não há nada mais de desconhecido.”<sup>391</sup> Este princípio que na mitologia, como tentativa de apagar a angústia diante do desconhecido, produz os deuses, manifesta-se de outra maneira no mundo esclarecido: a realidade reduzida à extensão é plenamente calculável, “nada mais pode ficar de fora, por que a simples idéia do ‘fora’ é a verdadeira fonte da angústia...”<sup>392</sup> E isto caracteriza o esclarecimento como “radicalização da angústia mítica.”<sup>393</sup> Essa angústia em tornar tudo conhecido e calculável constitui o elemento paranóico da razão esclarecida. “A paranóia é a sombra do conhecimento.”<sup>394</sup> A redução da razão a instrumento de dominação traz em seu seio este elemento paranóico. É neste sentido que o

---

<sup>387</sup> Idem, p.23. “die Zahl wurde zum Kanon der Aufklärung.”

<sup>388</sup> Idem, p.24. “Der Aufklärung wird zum Schein, was in Zahlen, zuletzt in der Eins, nicht aufgeht; der moderne Positivismus verweist es in die Dichtung.”

<sup>389</sup> Idem, p.28. “Das Prinzip der Immanenz, der Erklärung jeden Geschehens als Wiederholung, das die Aufklärung wider die mythische Einbildungskraft vertritt, ist das des Mythos selber.”

<sup>390</sup> Idem, p.28. “Wie die Mythen schon Aufklärung vollziehen, so verstrickt Aufklärung mit jedem ihrer Schritte tiefer sich in Mythologie.”

<sup>391</sup> Idem, p.32. “Der Furcht wähnt er ledig zu sein, wenn es nichts Unbekanntes mehr gibt.”

<sup>392</sup> Idem, p.32. “Es darf überhaupt nichts mehr draußen sein, weil die bloße Vorstellung des Draußen die eigentliche Quelle der Angst ist.”

<sup>393</sup> Idem, p.32. “Aufklärung ist die radikal gewordene, mythische Angst.”

<sup>394</sup> Idem, p.221. “Die Paranoia ist der Schatten der Erkenntnis.”

esclarecimento pretende destruir os mitos, isto é, substituí-los pelo conhecimento. Trata-se de desencantar o mundo, isto é, destruir o animismo. E, neste sentido, o mito é desmascarado pelo esclarecimento como a projeção do subjetivo na natureza. “Todas as figuras míticas podem se reduzir, segundo o esclarecimento, ao mesmo denominador, a saber, ao sujeito.”<sup>395</sup> O animismo, na ótica do esclarecimento, não passa de uma projeção especular de espíritos e demônios na natureza, projeção esta de uma subjetividade que se deixa amedrontar pelo natural. O primeiro passo a ser dado pelo pensamento esclarecido será, pois, reconduzir esta multiplicidade de espíritos e demônios a um princípio único, a subjetividade. A partir disso a natureza é destituída de seu encanto, tornando-se simples matéria amorfa, puro objeto de dominação. Pretende-se assim, substituir a superstição pelo conhecimento. E mais, pretende-se, desse modo, marcar uma nítida distância entre o sujeito e a natureza (tanto interna como externa).

A razão instrumental é, dessa forma, pura racionalidade auto-conservadora. Tendo alcançado com grande sacrifício a separação de um sujeito (que pensa) da natureza (seu objeto), faz de tudo para que o sujeito não se perca novamente naquela indiferença originária. Ulisses, tido como protótipo do indivíduo burguês, sobrevive por amarrar-se ao mastro do barco, evitando assim lançar-se ao mar, enfeitiçado pelas sereias, que representam a natureza. O ideal de enquadramento de todo o real pelo pensar lógico é a tentativa de atingir este objetivo. O que ainda não se deixa enquadrar é aquilo que ainda não caiu sob o pensamento conceitual. O não-idêntico, por isso, não pode ser tolerado pelo esclarecimento, pois este veria nele a lembrança de um tempo em que ainda não havia se emancipado da natureza. A própria história, regida por tal racionalidade, torna-se mito pelo fato de repetir de forma mecânica o princípio subjetivo de dominação.

A partir do momento em que expõem esta segunda tese, os autores passam ao exercício de localizar os elementos míticos que sobrevivem no interior da racionalidade esclarecida, pois, “No mundo esclarecido, a mitologia

---

<sup>395</sup> Idem, p.23. “Die vielen mythischen Gestalten lassen sich der Aufklärung zufolge alle auf den gleichen Nenner bringen, sie reduzieren sich auf das Subjekt.”

invadiu a esfera profana.”<sup>396</sup> E dois são os principais enfoques deste exercício filosófico: a) mostrar o fracasso da tentativa de expurgar do sujeito, através de um processo de formalização, de todos os “vestígios naturais como algo de mitológico.”<sup>397</sup>; b) acompanhar o processo da tradução social desta racionalidade formal.

O primeiro destes pontos adquire uma importância capital para os autores da *Dialética do Esclarecimento*. A pretensão de operar uma rigorosa distinção e distanciamento do eu em relação aos seus vestígios naturais erigindo-o, enquanto sujeito autônomo, ao papel de esteio da racionalidade esclarecida, traz consigo um preço: “o preço da dominação não é meramente a alienação dos homens com relação aos objetos dominados; com a coisificação do espírito, as próprias relações dos homens foram enfeitiçadas, inclusive as relações de cada indivíduo consigo mesmo.”<sup>398</sup> Portanto, se, por um lado, o esclarecimento pretendeu “descrever o trajeto de fuga que o sujeito empreende diante das potências míticas”<sup>399</sup>, ao fim do processo, este mesmo sujeito – que já não quer ser nem corpo e nem eu natural e sim “sujeito transcendental ou lógico, o ponto de referência da razão”<sup>400</sup> – revela-se a instância mítica por excelência, isto é, segunda natureza petrificada e imutável. O eu que no mito pretendia ludibriar o destino através do sacrifício, na racionalidade esclarecida introjeta o próprio sacrifício. “O eu que persiste idêntico e que surge com a superação do sacrifício volta a ser um ritual sacrificial duro, petrificado, que o homem se celebra para si mesmo opondo sua consciência ao contexto da natureza.”<sup>401</sup> Desse modo, ao pretender se livrar dos perigos da dissolução do eu na natureza através de um progressivo distanciamento em relação a

<sup>396</sup> Idem, p.45. “In der aufgeklärten Welt ist Mythologie in die Profanität eingegangen.”

<sup>397</sup> Idem, p.46. “aller natürlichen Spuren als mythologischer.”

<sup>398</sup> Idem, p.45. “Nicht bloß mit der Entfremdung der Menschen von den beherrschten Objekten wird für die Herrschaft bezahlt: mit der Versachlichung des Geistes wurden die Beziehungen der Menschen selber verhext, auch die jedes Einzelnen zu sich.”

<sup>399</sup> Idem, p.64. “der Fluchtbahn des Subjekts vor den mythischen Mächten.”

<sup>400</sup> Idem, p.46. “(...) zum transzendentalen oder logischen Subjekt sublimiert den Bezugspunkt der Vernunft.”

<sup>401</sup> Idem, p.60. “Das identisch beharrende Selbst, das in der Überwindung des Opfers entspringt, ist unmittelbar doch wieder ein hartes, steinern festgehaltenes Opferritual, das der Mensch, indem er dem Naturzusammenhang sein Bewußtsein entgegensetzt, sich selber zelebriert.”

natureza tanto externa como interna, a consciência ou sujeito que surge a partir disso obedece ao mesmo princípio do mito: a auto-conservação. No entanto, “quem pratica a renúncia dá mais de sua vida do que lhe é restituído.”<sup>402</sup> Se o homem deveria ser tomado como fim desta racionalidade esclarecida, o que ocorre, através do “domínio do homem sobre si mesmo, é sempre a destruição do sujeito a serviço do qual ele (o domínio) ocorre; pois, a substância dominada, oprimida e dissolvida pela autoconservação, nada mais é senão o ser vivo (...) por conseguinte, exatamente aquilo que na verdade deveria ser conservado.”<sup>403</sup>

A partir disso, os autores desdobram o segundo ponto acima apontado: o processo de tradução social desta racionalidade formal. Já no prefácio ao texto *Dialética do Esclarecimento* podemos ler:

O aumento da produtividade econômica, que por um lado produz condições para um mundo mais justo, confere por outro lado ao aparelho técnico e aos grupos sociais que o controlam uma superioridade imensa sobre o resto da população. O indivíduo se vê completamente anulado em face dos poderes econômicos.<sup>404</sup>

Portanto, em relação ao projeto inicial do esclarecimento que acreditava num progresso político e moral da civilização como conseqüência do progresso técnico-científico e mesmo econômico, Adorno e Horkheimer são obrigados, a partir da situação objetiva que comprova o fracasso deste projeto, fazer uma cuidadosa reavaliação. A redução da natureza, tanto interna como externa, à objeto de manipulação e cálculo de uma racionalidade formal, transforma, portanto, os homens e a natureza em simples meios. Neste sentido, Sade e Nietzsche, “implacáveis realizadores do esclarecimento”<sup>405</sup>, são tão odiados pelos defensores do esclarecimento por desvelarem completamente as

<sup>402</sup> Idem, p.73. “Jeder Entsagende gibt mehr von seinem Leben als ihm zurückgegeben wird.”

<sup>403</sup> Idem, p.73. “Die Herrschaft des Menschen über sich selbst, die sein Selbst begründet, ist virtuell allemal die Vernichtung des Subjekts, in dessen Dienst sie geschieht, denn die beherrschte, unterdrückte und durch Selbsterhaltung aufgelöste Substanz ist gar nichts anderes als das Lebendige (...), eigentlich gerade das, was erhalten werden soll.”

<sup>404</sup> Idem, p.14,15. “Die Steigerung der wirtschaftlichen Produktivität, die einerseits die Bedingungen für eine gerechtere Welt herstellt, verleiht andererseits dem technischen Apparat und den sozialen Gruppen, die über ihn verfügen, eine unmäßige Überlegenheit über den Rest der Bevölkerung. Der Einzelne wird gegenüber den ökonomischen Mächten vollends annulliert.”

<sup>405</sup> Idem, p.16. “(...) Sade und Nietzsche, den unerbittlichen Vollendern der Aufklärung.”

conseqüências desta racionalidade. “O fato de ter, não encoberto, mas bradado ao mundo inteiro a impossibilidade de apresentar um argumento de princípio contra o assassinato ateou o ódio com que os progressistas ainda hoje perseguem Sade e Nietzsche.”<sup>406</sup> E é nesta trilha que Adorno e Horkheimer seguem até o ponto em que, diante do horror absoluto perpetrado pelo regime nazista, já não podem simplesmente avaliá-lo como recaída na barbárie ou momento em que o sono da razão produz monstros. A hipertrofia da racionalidade formal e calculista, manifesta-se, numa triste ironia, na gigantesca indústria de morte e na, cuidadosamente calculada, logística dos campos de concentração. Os humanos, reduzidos à meros exemplares, tal como já ocorria nas *120 journées* de Sade, são sistematicamente eliminados sem que seus algozes sentissem a mínima culpa. O princípio da absoluta impessoalidade chega ao seu ápice. A razão é instrumento de dominação e os homens instrumentos da razão. Eric Hobsbawm já vira este mesmo princípio de impessoalidade sendo gestado desde a primeira guerra mundial: “Rapazes delicados, que certamente não teriam desejado enfiar uma baioneta na barriga de uma jovem aldeã grávida, podiam com muito mais facilidade jogar altos explosivos sobre Londres ou Berlim, ou bombas nucleares em Nagasaki.”<sup>407</sup>

O que se pode observar é que o texto da *Dialética do Esclarecimento* inaugura um novo nível de análise no que se refere ao processo de instrumentalização ou reificação. Se era lugar comum no marxismo da época culpar o capitalismo e a universalização da forma-mercadoria como responsáveis por este processo, Adorno e Horkheimer vão mais a fundo na análise, descobrindo as raízes do referido processo de instrumentalização e reificação na própria constituição do sujeito racional no momento de passagem do mito para o esclarecimento.

---

<sup>406</sup> Idem, p.140. “Die Unmöglichkeit, aus der Vernunft ein grundsätzliches Argument gegen den Mord vorzubringen, nicht vertuscht, sondern in alle Welt geschrieen zu haben, hat den Haß entzündet, mit dem gerade die Progressiven Sade und Nietzsche heute noch verfolgen.”

<sup>407</sup> HOBBSAWM, Eric. *A era dos Extremos: o breve século XX (1914-1991)*. (Trad: Marcos Santarrita). São Paulo: Cia. das Letras, 1995. p.57.

### 3.4.1 – As Críticas e as réplicas desde Adorno

Crer que a verdade de uma teoria é a mesma coisa que sua fecundidade é um erro.  
**Theodor Adorno e Max Horkheimer.**<sup>408</sup>

O texto de Adorno e Horkheimer, no entanto, inspira duras críticas. A mais conhecida é a reação de Habermas, que gostaríamos de analisar brevemente. Isto se torna importante na medida em que este pensador pretende invalidar o recurso dos autores da *Dialética do Esclarecimento* de realizar uma auto-reflexão do próprio esclarecimento. Habermas recorre a uma mudança de paradigma que viabilize uma crítica deste projeto. A atitude paradoxal de realizar uma crítica do esclarecimento a partir de seus próprios meios passa a ser vista como contradição insustentável. Apresentando, de maneira sucinta, estas críticas, pretendemos retomar o debate em torno da viabilidade e mesmo necessidade de nela persistir.

Em seu texto *O discurso filosófico da modernidade*, Jürgen Habermas dedica um capítulo ao estudo da *Dialética do Esclarecimento*. Segundo ele, Adorno e Horkheimer, ao radicalizar a crítica ao esclarecimento movem-se num perigoso terreno na medida em que a tentativa de “erguer uma teoria patina na ausência de base.”<sup>409</sup> Segundo ele, trata-se de uma “contradição performativa”<sup>410</sup>, isto é, os autores permaneceriam no exercício teórico da crítica mesmo que o sucesso desta crítica invalide a teoria que a sustenta. Rodrigo Duarte sintetiza da seguinte maneira a crítica de Habermas:

Habermas sugere, portanto, que não existe nenhuma base de apoio teórico, no caso de a crítica da razão instrumental se universalizar, atingindo-se, assim, igualmente aquela parte da racionalidade relacionada não apenas com os meios, mas também com os fins. Este é o motivo pelo qual, de acordo com Habermas, a *Dialética do Esclarecimento* não pode desenvolver uma teoria propriamente dita

<sup>408</sup> ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, Max. *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. In: GS, Band 3, p.282. “Daß die Wahrheit einer Theorie dasselbe sei wie ihre Fruchtbarkeit, ist freilich ein Irrtum.”

<sup>409</sup> HABERMAS, Jürgen. *Discurso Filosófico da Modernidade*. (Trad: Luiz Sergio Repa e Rodnei Nascimento). São Paulo: Martins Fontes, 2002. p.183.

<sup>410</sup> Idem, p.182.

para apoiar sua crítica contra as novas formas de reificação, já que cada formulação dessa teoria poderia se tornar um alvo da própria crítica que ela faria.<sup>411</sup>

A perda, portanto, de qualquer critério de validade que possa sustentar o exercício teórico da crítica, faz com que ela careça de base de apoio. A crítica tornada total, portanto, incorreria numa *petitio principii*. No entanto, segundo Habermas, os autores estavam plenamente conscientes deste risco<sup>412</sup> e nisto reside seu erro fundamental: "Quem persiste em um paradoxo (...) só pode manter a sua posição se ao menos tornar plausível que não há nenhuma saída."<sup>413</sup> E, segundo Habermas, Adorno teria permanecido de forma inflexível, no paradoxo:

A Dialética Negativa, de Adorno, pode ser lida como a continuação da explicação de por que temos de girar em torno desta contradição performativa, e devemos mesmo persistir nela (...). Durante os vinte e cinco anos após a conclusão da *Dialética do Esclarecimento*, Adorno permaneceu fiel ao impulso filosófico, sem se furtar à estrutura paradoxal de um pensamento da crítica totalizada.<sup>414</sup>

Para fugir deste paradoxo, onde não se conseguiria distinguir entre pretensões de validade e pretensões de poder, Habermas propõe uma mudança de paradigma: da razão centrada na relação entre o sujeito e objeto (ou filosofia da consciência), para uma racionalidade comunicativa. Segundo Sérgio Paulo Rouanet, defensor da posição habermasiana, as análises do autor "sugerem a existência de um iluminismo espontâneo, em estado prático, incrustado nas estruturas de comunicação cotidiana."<sup>415</sup> Este iluminismo em estado prático, no mundo da vida, é um resultado da modernidade cultural que tornou a racionalidade acessível aos sujeitos da comunicação. A ameaça é a colonização deste mundo da vida pela racionalidade sistêmica/instrumental. Tomando a sério a diferenciação weberiana entre uma modernidade social e uma modernidade cultural a proposta de Habermas é, em síntese, a de que é

<sup>411</sup> DUARTE, Rodrigo. *Dizer o que não se deixa dizer: para uma filosofia da expressão*. Chapecó: Argos, 2008, p.18.

<sup>412</sup> HABERMAS, Jürgen. *Discurso Filosófico da Modernidade*. (Trad: Luiz Sergio Repa e Rodnei Nascimento). São Paulo: Martins Fontes, 2002. p.159.

<sup>413</sup> Idem, p.183.

<sup>414</sup> Idem, p.171.

<sup>415</sup> ROUANET, S.P. *As Razões do Iluminismo*. São Paulo: Companhia. das Letras, 1987. p.34.

preciso criticar a modernidade social com a razão liberada pela modernidade cultural. Desse modo, para Habermas, a modernidade é um projeto inacabado. A maioria através da razão que Kant celebrava em seu artigo de 1784<sup>416</sup>, pretendia retirar a razão da estrutura de heteronomia à que estava subjugada e incitava, justamente, a abandonar a menoridade, ou seja, “a incapacidade de servir-se de seu entendimento sem a tutela de outrem.”<sup>417</sup> Isso, para Habermas, é algo extremamente positivo. A modernidade cultural – cindida nas esferas da ética, da ciência e da estética – libera, segundo ele, uma potencialidade crítica e racional que pode ser a base de apoio à crítica da racionalidade instrumental e estratégica que domina a modernidade social.

Outra proposta, que pretende ir além do paradoxo no qual se situam Adorno e Horkheimer, pode ser localizada no movimento que pretende abandonar completamente a modernidade, alegando um esgotamento e fracasso deste projeto, em favor de um novo saber atento às peculiaridades de nosso tempo. Poderíamos denominá-lo tendência pós-moderna. Segundo Zigmunt Bauman, na pós-modernidade “a ambigüidade que a mentalidade moderna acha difícil de tolerar e as instituições modernas se empenharam em aniquilar reaparece como a única força capaz de conter e isolar o potencial destrutivo e genocida da modernidade.”<sup>418</sup> Um dos mais ilustres representantes deste movimento é Lyotard, segundo o qual, “O saber pós-moderno não é somente o instrumento dos poderes. Ele aguça nossa sensibilidade para as diferenças e reforça nossa capacidade de suportar o incomensurável.”<sup>419</sup>

As duas propostas, apresentadas aqui de forma sucinta, são paradigmáticas na medida em que revelam, em traços gerais, as reações que, depois da morte de Adorno, foram suscitadas pela sua proposta de uma

---

<sup>416</sup> KANT, Immanuel. *Resposta a Pergunta: que é Esclarecimento (Aufklärung)?*. In: Textos Seletos. Petrópolis: Vozes, 1974.

<sup>417</sup> KANT, Immanuel. *Resposta a Pergunta: que é Esclarecimento (Aufklärung)?*. In: Textos Seletos. Petrópolis: Vozes, 1974. p.100.

<sup>418</sup> BAUMAN, Z. *Modernidade e ambivalência*. (Trad: Marcus Penchel). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999. p.60.

<sup>419</sup> LYOTARD, J. F. *O pós-moderno*. (Trad: Ricardo Corrêa Barbosa). Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1988. p.xvii.

dialética do esclarecimento. Habermas ainda se pretende moderno, ainda vê uma potencialidade crítica e racional no projeto da modernidade que é preciso salvar do processo de colonização do mundo da vida pela racionalidade sistêmica. Desse modo, Habermas jamais poderia concordar com a proposta – que em seus textos aparece nomeada como pós-estruturalismo – de um abandono completo da modernidade. Segundo David Ingram “Habermas tem procurado reiteradamente afastar o temor pós-estruturalista de que o desejo de unidade racional leve à supressão totalitária das diferenças e da autonomia.”<sup>420</sup> A partir disso, podemos voltar novamente ao projeto de Adorno e Horkheimer de uma dialética do esclarecimento e reavaliar suas pretensões e sua sustentação teórica. Como já sabemos, o paradoxo de uma crítica auto-referente não é, de modo algum, desconhecido para os autores. Por que, então, permanecer nele?

Certamente Adorno estranharia a aguda crítica à uma razão que se critica a si mesma, tendo em vista que em toda a história da filosofia este movimento sempre esteve presente. Outro ponto que, seguramente, seria rejeitado com veemência, é a atitude de criticar o projeto do esclarecimento moderno a partir de um espaço pretensamente imaculado que deveria servir como base de sustentação da teoria. Tal espaço imaculado, seja ele a estrutura de comunicação cotidiana seja a sensibilidade pós-moderna, capitulam inevitavelmente diante de um sistema que desmente completamente suas pretensões. A realidade, lugar onde o exercício filosófico deve constantemente se alimentar e realimentar, desmente os pretensos nichos de liberdade e autonomia e, em nossos dias, uma nova sensibilidade atenta às diferenças. A saída, para Adorno, não pode nunca ser algo artificial que advogue a favor da sobrevivência da teoria. A teoria deve, de modo radical, partir da situação de seu fracasso e, desse modo, buscar forças para se reinventar. “Uma verdadeira práxis revolucionária depende da intransigência da teoria em face da inconsciência com que a sociedade deixa que o pensamento se enrijeça.”<sup>421</sup> O

---

<sup>420</sup> INGRAM, David. *Habermas e a Dialética da Razão*. (Trad: Sérgio Bath). Brasília: EDUNB, 1993, p.236.

<sup>421</sup> ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, Max. *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. In: GS, Band 3, p.59. “Umwälzende wahre Praxis aber hängt ab von der Unnachgiebigkeit der Theorie gegen die Bewußtlosigkeit, mit der die Gesellschaft das Denken sich verhärtet läßt.”

que ocorre, segundo Adorno e Horkheimer, é o progressivo abandono do pensamento, da racionalidade, o que impossibilita a realização do verdadeiro esclarecimento. “Com o abandono do pensamento – que, em sua figura coisificada como matemática, máquina, organização, se vinga dos homens dele esquecidos – o esclarecimento abdicou de sua própria realização.”<sup>422</sup> Em Adorno encontramos, muito antes de Habermas, e isso é desenvolvido em suas obras posteriores, uma aguda análise do processo de colonização da racionalidade instrumental nas diferentes esferas da modernidade cultural: ciência, ética e estética. Enfrentar esta questão, para Adorno, no entanto, significa mover a teoria contra si mesma. Nisto permanece extremamente fiel ao impulso hegeliano da crítica imanente.

Acreditar, deste modo, que seja necessária uma auto-crítica do pensamento filosófico, significa recolocar a questão da especificidade deste pensamento filosófico. Há um "medo de entregar-se à experiência, de abrir-se para o outro, desde que o outro, para o pensamento autodefensivo, é, a priori, uma ameaça. O medo é a força capaz de atrofiar o pensamento.”<sup>423</sup> O conhecimento filosófico reage a esta destruição da experiência, a esta redução do humano a uma máquina. Nas palavras de Adorno, "o sentido humano dos computadores seria o de aliviar tanto o pensamento dos viventes, que ganhassem liberdade para o saber que não se encontre já implícito.”<sup>424</sup> Portanto, resgatar a especificidade do pensamento filosófico é resgatar a dimensão experiencial do pensamento, onde dele se exige uma constante renovação na realidade, na própria coisa. Não se trata de uma exclusão, do âmbito do pensamento, da atividade conceitual, numa espécie de retorno ao mundo sensível da experiência sem nenhuma mediação. Antes disso, a experiência é aquele demorar-se no objeto, "receber em si aquilo que não é ele mesmo e que não se

---

<sup>422</sup> Idem, p.58,59. “Mit der Preisgabe des Denkens, das in seiner verdinglichten Gestalt als Mathematik, Maschine, Organisation an den seiner vergessenden Menschen sich rächt, hat Aufklärung ihrer eigenen Verwirklichung entsagt.”

<sup>423</sup> TIBURI, M. *As metamorfoses do Conceito: Ética e Dialética Negativa em Theodor Adorno*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2005. p.89.

<sup>424</sup> ADORNO, T. W. *Anmerkungen zum philosophischen Denken*. In: GS, 10.2, p.600. "Der menschenwürdige Sinn der Computers wäre es, das Denken der Lebendigen so sehr zu entlasten, daß es Freiheit gewinnt zu dem nicht schon impliziten Wissen."

submete mais a priori à sua própria legalidade."<sup>425</sup> Este momento mimético, passivo, do pensar é dialeticamente mediado pelo momento criador, de espontaneidade, onde se dá a interpretação e exposição.

A teoria, para Adorno, não necessita buscar de forma desesperada uma “base sólida” que a recoloca numa posição confortável (ainda que muito mais modesta). A teoria deve aceitar a sua condição enquanto exercício e, deste modo, permanentemente sujeita ao fracasso. Não existem formas estáveis a partir das quais se possa interpretar a realidade. Desse modo, não se sustentam modelos teóricos que, sob o pretexto de haver encontrado terra firme, não mais se reinventam. Em seu livro *Filosofia da nova Música* podemos ler:

O método dialético, especialmente quando empregado em seu justo sentido, não pode consistir no tratamento de fenômenos particulares como ilustrações ou exemplos de algo que já existe solidamente, de algo que está dispensado do próprio movimento do conceito.<sup>426</sup>

Desse modo, o primeiro objeto da teoria é a sua própria forma. Ou seja, trata-se de uma “teoria que atribui à verdade um núcleo temporal, em vez de opô-la ao movimento histórico como algo de imutável.”<sup>427</sup> E, dessa forma, este é também o exercício fundamental do pensamento filosófico: o de se reinventar constantemente. Ainda que o pensamento filosófico não possa existir sem o recurso à identidade, o ato de hipostasiá-la em um modelo teórico estático e imutável é a mais plena manifestação do “esclarecimento paralisado pelo temor da verdade.”<sup>428</sup>

---

<sup>425</sup> Idem, p.601. "in sich zu empfangen, was es nicht selber ist und was sich a priori seiner eigenen Gesetzmäßigkeit nicht unterwirft."

<sup>426</sup> ADORNO, T. W. *Philosophie der neuen Musik*. In: GS, Band 12, p.32,33. "Die dialektische Methode, und gerade die vom Kopf auf die Füße gestellte, kann nicht darin bestehen, die einzelnen Phänomene als Illustrationen oder Exempel eines bereits Feststehenden und von der Bewegung des Begriffs selber Dispensierten abzuhandeln."

<sup>427</sup> ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, Max. *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. In: GS, Band 3, p.9. "Das wäre unvereinbar mit einer Theorie, welche der Wahrheit einen Zeitkern zuspricht, anstatt sie als Unveränderliches der geschichtlichen Bewegung entgegenzusetzen."

<sup>428</sup> Idem, p.14. "(...) in Furcht vor der Wahrheit erstarrenden Aufklärung selbst."

Ainda assim, a *Dialética do Esclarecimento* deixa sem resposta uma questão que só posteriormente será abordada por Adorno. A tentativa de Habermas de fazer uma crítica radical de toda teoria de Adorno criticando este texto e tomando as obras posteriores como mera continuidade não se sustenta, pois as obras posteriores trazem elementos muito importantes para responder a questão que neste texto de 1947 fica em aberto: como pensar uma sociedade justa e livre, como pensar ainda um mundo verdadeiro se o caráter instrumental e manipulador está inscrito tão intimamente na razão desde o seu nascimento?

### 3.4.2 – O elemento messiânico

Todo pensamento que não é ocioso traz a marca da impossibilidade de sua legitimação plena.  
Theodor Adorno.<sup>429</sup>

A primeira tentativa de responder de forma clara e inequívoca a esta questão pode ser localizada em *Minima Moralia*. Na feliz expressão de Albrecht Wellmer está é, “entre todas as obras de Adorno, a que mais se aproxima de sua idéia do que é a filosofia.”<sup>430</sup> A obra confirma, de maneira geral, as teses desenvolvidas no texto anterior escrito em colaboração com Max Horkheimer. Possui, no entanto, um foco bastante diferente: trata-se de uma espécie de “fenomenologia da vida cotidiana”, uma crítica do modo de vida no interior da sociedade capitalista.<sup>431</sup> Ou então, para utilizar uma expressão do próprio Adorno, do “adoecer das relações humanas.”<sup>432</sup> Já no início do texto Adorno é incisivo: “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 dela (...) O olhar

<sup>429</sup> ADORNO, T. W. *Minima Moralia*. In: GS, Band 4, p.90. “Jedem Gedanken jedoch, der nicht müßig ist, bleibt wie ein Mal die Unmöglichkeit der vollen Legitimation einbeschrieben.”

<sup>430</sup> WELLMER, Albrecht. *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad: la crítica de la razón después de Adorno*. (Trad: José Luis Arántegui). Madrid: Visor, 1993. p.137

<sup>431</sup> JAEGGI, Rahel. “Kein Einzelner vermag etwas dagegen”: Adornos *Minima Moralia* als Kritik von Lebensformen. In: HONNETH, Axel. (Herausgegeben) *Dialektik der Freiheit. Frankfurt Adorno-Konferenz 2003*. Frankfurt: Suhrkamp, 2005. p.116.

<sup>432</sup> ADORNO, T. W. *Minima Moralia*. In: GS, Band 4, p.45. “Erkrankung des Kontakts.”

lançado à vida tornou-se ideologia, que tenta nos iludir escondendo o fato de que não há mais vida.”<sup>433</sup> No § 5 do referido texto podemos ler: “A própria sociabilidade é participação na injustiça, na medida em que finge ser este mundo morto um mundo no qual ainda podemos conversar uns com os outros.”<sup>434</sup> Sabemos que estas frases são escritas durante a guerra, sob um sentimento explícito de que “a vida não vive.”<sup>435</sup> Adorno está convencido de que não há como cobrar retidão dos sujeitos num mundo alienado. Neste sentido, o autor é taxativo: “Não há vida verdadeira no interior do falso.”<sup>436</sup>

No entanto, chegamos, desse modo, ao mesmo problema que permaneceu em aberto desde a *Dialética do Esclarecimento*: como tematizar um mundo verdadeiro, justo e livre no interior de um todo social falso? E este ponto, que será explicitamente tematizado no último parágrafo do texto, traz a tona o elemento messiânico, único a partir do qual a filosofia pode enfrentar o contexto de sua liquidação. Reproduzimos aqui parte deste último parágrafo:

O único modo que ainda resta à filosofia de se responsabilizar perante o desespero seria tentar ver as coisas como aparecem do ponto de vista da redenção. O conhecimento não tem outra luz, excepto a que brilha sobre o mundo a partir da redenção: tudo o mais se esgota na reconstrução e não passa de elemento técnico. Há que estabelecer perspectivas em que o mundo surja transposto, alienado, em que se mostrem as suas gretas e desgarramentos, como se oferece necessitado e disforme à luz messiânica. Situar-se em tais perspectivas sem arbitrariedade e violência, a partir do contacto com os objectos, só é dado ao pensamento. É o que há de mais simples, porque a situação incita peremptoriamente a tal conhecimento, porque a negatividade consumada, uma vez abarcada no seu todo pela vista, compõe a imagem invertida do seu contrário.<sup>437</sup>

<sup>433</sup> Idem, p.13. “Wer die Wahrheit übers unmittelbare Leben erfahren will, muß dessen entfremdeter Gestalt nachforschen, den objektiven Mächten, die die individuelle Existenz bis ins Verborgenste bestimmen.”

<sup>434</sup> Idem, p.26. “Umgänglichkeit selber ist Teilhabe am Unrecht, indem sie die erkaltete Welt als eine vospiegelt, in der man noch miteinander reden kann.”

<sup>435</sup> A frase, de Ferdinand Kürnberger, aparece na epígrafe do texto *Minima Moralia*.

<sup>436</sup> Idem, p.43. “Es gibt kein richtiges Leben im falschen.”

<sup>437</sup> Idem, p.281. “Philosophie, wie sie im Angesicht der Verzweiflung einzig noch zu verantworten ist, wäre der Versuch, alle Dinge so zu betrachten, wie sie vom Standpunkt der Erlösung aus sich darstellten. Erkenntnis hat kein Licht, als das von der Erlösung her auf die Welt scheint: alles andere erschöpft sich in der Nachkonstruktion und bleibt ein Stück Technik. Perspektiven müßten hergestellt werden, in denen die Welt ähnlich sich versetzt, verfremdet, ihre Risse und Schründe offenbart, wie sie einmal als bedürftig und entstellt im Messianischen Lichte daliegen wird. Ohne Willkür und Gewalt, ganz aus der Fühlung mit den Gegenständen

Adorno, na sua leitura de Kafka, escreve: “a obra de Kafka é uma fotografia da vida terrestre do ponto de vista da redenção.”<sup>438</sup> Reencontramos o termo “redenção”. O que poderia isto significar? Certamente, os “heróis” kafkianos inspiram muitas das formulações contidas em *Minima Moralia*. Em *A Metamorfose* podemos acompanhar de forma exemplar essa lógica kafkiana. Quando Gregor Samsa, depois de uma noite de sono intranquilo, vê-se transformado num monstruoso inseto, qual é sua primeira reação? Gregor não se espanta com a sua absoluta desumanização; antes disso, preocupa-se, entre outras coisas, com o avançado da hora, o que pode fazer com que possa se atrasar para o trabalho. “Oh, Deus, pensou ele, que profissão extenuante que fui escolher. Entra dia, sai dia, e eu sempre de viagem”<sup>439</sup> Certamente, em uma sociedade onde o humano é relegado completamente a segundo plano, algo está doente. Em suas obras, ao mesmo tempo em que se descreve uma lógica absolutamente absurda e desumana, Kafka faz os seus “heróis” agirem naturalmente. Portanto, na expressão da lógica perversa da realidade, descreve também o indivíduo como mero ornamento, como mero “fantoche”. Dessa forma, Josef K., preso e em julgamento por um crime que não sabe qual é, não fica chocado e não reage, simplesmente aceita de forma passiva. Afinal de contas “a culpa é sempre indubitável”.<sup>440</sup>

Como pode, no entanto, tal obra ser “uma fotografia da vida terrestre do ponto de vista da redenção”?

Somente podemos refletir sobre esta lógica perversa à qual os personagens de Kafka se entregam de forma tão irrefletida porque, no momento da leitura,

---

heraus solche Perspektiven zu gewinnen, darauf allein kommt es dem Denken an. Es ist das Allereinfachste, weil der Zustand unabweisbar nach solcher Erkenntnis ruft, ja weil die vollendete Negativität, einmal ganz ins Auge gefaßt, zur Spiegelschrift ihres Gegenteils zusammenschießt.”

<sup>438</sup> Carta a Benjamin de 17 de Dezembro de 1934. In: ADORNO, T. W. y BENJAMIN, Walter. *Correspondencia (1928-1940)*. (Trad: Jacobo Muñoz Veiga y Vicente Gómez Ibáñez). Madrid: Trotta, 1998. p.78.

<sup>439</sup> KAFKA, Franz. *A metamorfose/O veredito*. (Trad: Marcelo Backes). Porto Alegre: L&PM, 2008. p.15.

<sup>440</sup> KAFKA, Franz. *O veredito & Na colônia Penal*. (Trad: Modesto Carone). 5.ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1995. p.41.

nos colocamos fora dela. O mundo só pode aparecer em suas deformações àquele que consegue ver o mundo verdadeiro. Esta luz messiânica, o ponto de vista da redenção, será a única capaz de alimentar o inconformismo da filosofia diante de uma totalidade social falsa. De modo que, até mesmo “a pergunta pela realidade ou irreabilidade da redenção resulta pouco menos que indiferente.”<sup>441</sup>

### 3.5 – O pensamento dialético e a crítica do Idealismo

Uma crítica imanente à dialética implode o idealismo hegeliano.  
Theodor Adorno.<sup>442</sup>

A *Dialética Negativa*<sup>443</sup> não pretende ser o lugar de apresentar uma fundamentação da filosofia. Antes disso, é o anti-sistema.<sup>444</sup> Em um modelo de filosofia que não abandona o rigor da exposição, apesar de abandonar a pretensão de ser sistema, todos os elementos devem estar igualmente distantes do centro. Adorno escreve no prefácio: “Benjamin comentou: é preciso atravessar o deserto gelado da abstração para alcançar definitivamente o filosofar concreto. A dialética negativa traça agora tal caminho retrospectivamente.”<sup>445</sup> A proposta, desse modo, é clara: desde um filosofar concreto penetrar o deserto gelado das abstrações e recuperar a vida que, anestesiada, permanecia enclausurada nestes conceitos. Em outro momento, retomando a já explorada questão do sujeito, Adorno dirá de forma programática: “romper, com a força do sujeito, o engodo de uma subjetividade

<sup>441</sup> ADORNO, T. W. *Minima Moralia*. In: GS, Band 4, p.281. “ist aber die Frage nach der Wirklichkeit oder Unwirklichkeit der Erlösung selber fast gleichgültig.”

<sup>442</sup> ADORNO, T. W. *Negative Dialektik*. In: GS, Band 6. p.322. “Immanente Kritik der Dialektik sprengt den Hegelschen Idealismus.”

<sup>443</sup> ADORNO, T. W. *Negative Dialektik*. In: GS, Band 6. pp.9-412.

<sup>444</sup> Idem, p.10 “(...) so könnte die Negative Dialektik, die von allen ästhetischen Themen sich fernhält, Antisystem heißen.”

<sup>445</sup> Idem, p.9. “Als Benjamin, 1937, den Teil der 'Metakritik der Erkenntnistheorie' las, den der Autor damals abgeschlossen hatte - in jener Publikation das letzte Kapitel -, meinte er dazu, man müsse durch die Eiswüste der Abstraktion hindurch, um zu konkretem Philosophieren bündig zu gelangen. Die Negative Dialektik nun zeichnet retrospectiv einen solchen Weg auf.”

constitutiva.”<sup>446</sup> A obra é lugar de um profundo diálogo com os mestres Kant e Hegel (mas também Marx), bem como uma avaliação crítica dos rumos da filosofia alemã no século XX: ressalta-se, neste sentido, a crítica à Heidegger que atravessa toda obra. Trata-se de uma obra totalmente dedicada a uma auto-crítica da filosofia, após o diagnóstico de seu fracasso consumado. “Depois de quebrar a promessa de coincidir com a realidade ou ao menos de permanecer imediatamente diante de sua produção, a filosofia se viu obrigada a criticar a si mesma sem hesitações.”<sup>447</sup>

Em primeiro lugar, realiza-se uma profunda apreciação crítica do idealismo. Em consonância com o restante da obra, o método de Adorno neste trabalho nasce no momento da própria análise dos textos. Dialética negativa não é método. É, antes disso, o resultado da crítica imanente ao idealismo. Adorno, em seu diálogo com Hegel, advoga em favor da dialética. Mostra, no entanto, que na própria filosofia hegeliana os termos dialética e idealismo são artificialmente aproximados. A tese de Adorno, em textos ainda anteriores ao de 1966, nos permite entrever a idéia de que *é o idealismo hegeliano que retira da dialética sua verdadeira força*. Trata-se, portanto, de retirar, uma vez mais, a dialética hegeliana do “invólucro místico” do idealismo. O resultado de tal projeto será a dialética negativa.

Em nenhum momento, no entanto, a recusa do idealismo por parte de Adorno resulta em uma negação da idéia de sujeito. O que o autor da *Dialética Negativa* critica é, na verdade, uma fraqueza do sujeito tradicional, tal como se constituiu no idealismo. Em nenhum momento o materialismo de Adorno advogará a favor da eliminação do papel do sujeito na filosofia. Em *Sobre Sujeito e Objeto*, escreve:

Se ele (o sujeito) fosse liquidado, em vez de superado numa forma mais elevada, isso operaria não somente a regressão da consciência, mas sim a recaída em uma real barbárie. Destino, a submissão à natureza dos mitos procede de uma total menoridade

---

<sup>446</sup> Idem, p.10. “mit der Kraft des Subjekts den Trug konstitutiver Subjektivität zu durchbrechen.”

<sup>447</sup> Idem, p.15. “Nachdem Philosophie das Versprechen, sie sei eins mit der Wirklichkeit oder stünde unmittelbar vor deren Herstellung, brach, ist sie genötigt, sich selber rücksichtslos zu kritisieren.”

social, de uma época em que a autoconsciência ainda não tinha aberto os olhos, em que ainda não existia sujeito. Ao invés de evocar o retorno daquela época, mediante a práxis coletiva, dever-se-ia extinguir o feitiço da antiga indiferenciação. Seu prolongamento é a consciência da identidade do espírito que, repressivamente, se identifica com o que lhe é diverso. Se fosse permitido especular sobre o estado de reconciliação, não caberia imaginá-lo nem sob a forma de indiferenciada unidade de sujeito e objeto, nem sob a de sua hostil antítese; antes, a comunicação do diferenciado. Somente então o conceito de comunicação encontraria seu lugar de direito enquanto algo objetivo. (...) Em seu lugar de direito estaria, também do ponto de vista da teoria do conhecimento, a relação entre sujeito e objeto na paz realizada, tanto entre os homens como entre eles e o outro que não eles. Paz é um estado de diferenciação sem dominação, no qual o diferente é compartilhado.<sup>448</sup>

A leitura de Adorno é ousada: o idealismo, ao postular uma identidade entre ser e pensar, retorna ao perigoso terreno mítico, lugar de indiferenciação entre sujeito e objeto. A força do sujeito não é afirmada ao torná-lo total, mas reside justamente na consciência do que está para além dele. Desse modo, entra em cena uma das categorias-chave da Dialética Negativa: o *não-idêntico*. Em nenhum momento, porém, Adorno pretende opor a hipóstase do não-idêntico à hipóstase do sujeito no idealismo. É somente em uma configuração mais elevada da subjetividade que podem conviver tais elementos, identidade e não-identidade. Um dos equívocos mais comuns em que incorrem muitos dos intérpretes de Adorno é o de entender mal o real motivo e as conseqüências da denúncia, por parte do autor da *Dialética Negativa*, do ato de violência característico do pensamento identitário. Ou seja, Adorno não está nem sequer fazendo uma apologia irracionalista à não-identidade e nem sequer fazendo uma queixa nominalista contra a universalidade do pensamento. Poucos perceberam que o ato de violência do pensamento identitário que Adorno denuncia é, antes de mais nada, uma violência contra si mesmo; o pensamento

---

<sup>448</sup> ADORNO, T. W. *Zu Subjekt und Objekt*. In: GS, Band 10.2, p.743. "Würde es liquidiert, anstatt in einer höheren Gestalt aufgehoben, so bewirkte das Regression des Bewußtseins nicht bloß sondern eine auf reale Barbarei. Schicksal, die Naturverfallenheit der Mythen, stammt aus totaler gesellschaftlicher Unmündigkeit, einem Zeitalter, darin Selbstbesinnung noch nicht die Augen aufschlug, Subjekt noch nicht war. Anstatt jenes Zeitalter durch kollektive Praxis zur Wiederkehr zu beschwören, wäre der Bann des alten Ungeschiedenen zu tilgen. Seine Verlängerung ist das Identitätsbewußtsein des Geistes, der repressiv sein Anderes sich gleichmacht. Wäre Spekulation über den Stand der Versöhnung erlaubt, so ließe in ihm weder die ununterschiedene Einheit von Subjekt und Objekt noch ihre feindselige Antithetik sich vorstellen; eher die Kommunikation des Unterschiedenen. Dann erst käme der Begriff von Kommunikation, als objektiver, an seine Stelle. (...) An seiner rechten Stelle wäre, auch erkenntnistheoretisch, das Verhältnis von Subjekt und Objekt im verwirklichten Frieden sowohl zwischen den Menschen wie zwischen ihnen und ihrem Anderen. Friede ist der Stand eines Unterschiedenen ohne Herrschaft, in dem das Unterschiedene teilhat aneinander."

que ingenuamente descansa na identidade, nos seus esquemas formais, ao pressupor a total identidade ou reconciliação com a coisa pensada, torna-se, ele mesmo, coisa: este é o ritual que revela sua impotência. A obsessão pela identidade leva, desse modo, a uma liquidação da filosofia. Ironicamente, neste ponto, aproximam-se propostas filosóficas aparentemente tão díspares quanto o idealismo e o positivismo. Ao eliminar a saudável distância entre o pensamento e aquilo que é pensado ou então entre a teoria e a realidade que a ela subjaz, perde-se a potencialidade crítica do pensamento: o momento de autonomia da teoria.

A exigência da unidade entre praxis e teoria rebaixou irresistivelmente a teoria até torná-la uma serva. (...) A liquidação da teoria por meio da dogmatização e da interdição ao pensamento contribui para a má prática; é de interesse da própria prática que a teoria reconquiste sua autonomia. (...) Sem ela, a prática que sempre quer transformar não poderia ser transformada.<sup>449</sup>

No programa que Adorno se propõe para esta obra, parte do dado mais concreto, isto é, a promessa da filosofia que não se realizou. Tanto Hegel como Marx haviam, cada um a seu modo, apontado para um processo de efetivação ou realização (*Verwirklichung*) da filosofia. No século XX, mesmo antes das primeiras linhas da *Dialética Negativa* serem escritas, já reinava a consciência de que este processo de realização fora interrompido. E Adorno inicia seu livro:

A filosofia, que outrora parecia superada, segue viva porque deixou passar o momento de sua realização. O juízo sumário de que não fez mais do que interpretar o mundo e mutilar-se a si mesma de pura resignação ante a realidade se converte em derrotismo da razão, depois que fracassou a transformação do mundo.<sup>450</sup>

Desse modo, vemos claramente os motivos da filosofia adorniana. Se a filosofia fracassou na tarefa de ser idêntica à realidade, trata-se, agora, de

---

<sup>449</sup> ADORNO, T. W. *Negative Dialektik*. In: GS, Band 6, p.146,147. "Die Forderung der Einheit von Praxis und Theorie hat unaufhaltsam diese zur Dienerin erniedrigt. (...) Die Liquidation der Theorie durch Dogmatisierung und Denkverbot trug zur schlechten Praxis bei; daß Theorie ihre Selbständigkeit zuruckgewinnt, ist das Interesse von Praxis selber (...) ohne sie könnte die Praxis, die immerzu verändern will, nicht verändert werden."

<sup>450</sup> Idem, p.15. "Philosophie, die einmal überholt schien, erhält sich am Leben, weil der Augenblick ihrer Verwirklichung versäumt ward. Das summarische Urteil, sie habe die Welt bloß interpretiert, sei durch Resignation vor der Realität verkrüppelt auch in sich, wird zum Defaitismus der Vernunft, nachdem die Veränderung der Welt mißlang."

rever criticamente este projeto que sustentava esta falsa promessa. O momento da filosofia, deste modo, não é o de propor ações políticas irrefletidas. Deve, antes disso, manter-se no âmbito da teoria, onde poderá, através de uma crítica radical e imanente, chegar às razões de seu fracasso. Esta proposta, que de modo mais ou menos explícito já estava presente nos escritos de Adorno desde o início dos anos 30, será levada a cabo na *Dialética Negativa*. Em toda obra de Adorno o desconforto para com o tradicional conceito de filosofia é evidente. Isto justifica as propostas que desde o artigo *Atualidade da Filosofia* se apresentam como alternativas. É na *Dialética Negativa*, no entanto, que uma rigorosa crítica imanente deste conceito de filosofia característico do século XIX é levada a cabo. E o projeto se inicia com uma aguda análise do próprio conceito de dialética.

### **3.5.1 - Adorno e Hegel: em torno da dialética**

Hegel deve ser lido a contrapelo,  
Theodor Adorno.<sup>451</sup>

No texto *Drei Studien zu Hegel*<sup>452</sup> podemos acompanhar com detalhe a relação de Adorno com a filosofia hegeliana, perpassada por um misto de profunda admiração e a necessidade de "comparecer ante a pretensão de verdade de sua filosofia."<sup>453</sup> Ou seja, trata-se de uma apreciação crítica bem ao estilo hegeliano: uma crítica imanente. Para Adorno, "difícilmente haverá algum pensamento teórico de certo alento, que sem haver 'armazenado' em si a filosofia hegeliana, pode hoje fazer justiça à experiência da consciência."<sup>454</sup> A que se deve, no entanto, esta estima de Adorno por Hegel? Os textos de Adorno parecem responder esta questão na forma de uma intuição

<sup>451</sup> ADORNO, T. W. *Drei Studien zu Hegel*. In: GS, Band 5, p.368. "Hegel ist gegen den Strich zu lesen."

<sup>452</sup> Idem, pp.247-380.

<sup>453</sup> Idem, p.251. "so muß man, wie unzulänglich auch immer, dem Wahrheitsanspruch seiner Philosophie sich stellen."

<sup>454</sup> Idem, p.252. "Kaum ein theoretischer Gedanke von einiger Tragweite heute wird wohl der Erfahrung des Bewußtseins, und wahrhaft nicht des Bewußtseins allein, sondern der leibhaften der Menschen gerecht, der nicht Hegelsche Philosophie in sich aufgespeichert hätte."

fundamental: Hegel estava no caminho certo com seu método dialético de compreensão da realidade, mas no momento em que coloca este método a serviço da positividade do sistema, elimina seu fermento crítico. Trata-se, portanto, de uma dupla tarefa: a) dissociar dialética e idealismo; b) a partir disso, apontar para uma nova compreensão da dialética.

Inicialmente cabe destacar a categoria “totalidade”, sem a qual não existe pensamento dialético. Já ocorreu a inúmeros pensadores na história da filosofia ocidental que ao dizer “isto” (ou seja, determinar algo), só posso fazê-lo na medida em que esta determinação é uma negação do que não é “isto”. Isto é, determinar algo significa, ao mesmo tempo, pôr esse “algo” em relação (neste caso de oposição) com o que não é ele. Isto significa que toda determinação pressupõe sempre uma instância prévia, a totalidade, no interior da qual se diferencia e se determina. E, de acordo com o autor dos *Drei Studien zu Hegel*, a obra de Hegel expõe esta categoria de forma magistral:

Hegel reconheceu a preeminência do todo com respeito às suas partes, finitas, insuficientes e contraditórias, quando confrontadas com ele. Porém, nem sequer derivou uma metafísica do princípio abstrato da totalidade, nem sequer glorificou o todo enquanto tal em nome da “boa forma”: de igual modo que tornou as partes independentes em relação ao todo, como elementos seus, sabia perfeitamente o crítico do Romantismo, que o todo somente (...) se realiza através das partes. Seu todo é, em definitivo, somente a quintessência dos momentos parciais que em cada instante remetem para fora de si mesmos e brotam dissociando-se uns dos outros; não é nada que estivesse para além deles.<sup>455</sup>

Este elogio ao Hegel dialético mostra-nos claramente a importância desta categoria (a totalidade) na obra de Adorno. No entanto, como bem nos adverte Fredric Jameson, dado que há em Adorno:

(...) uma insistência sobre a primazia e centralidade da noção de totalidade; o equívoco reside em concluir que a ênfase filosófica na

<sup>455</sup> Idem, p.253,254. “Hegel hat den Vorrang des Ganzen vor seinen endlichen, unzulänglichen und in ihrer Konfrontation mit dem Ganzen widerspruchsvollen Teilen erkannt. Aber er hat weder aus dem abstrakten Prinzip der Ganzheit eine Metaphysik abgeleitet noch das Ganze als solches im Namen der »guten Gestalt« glorifiziert. So wenig die Teile von ihm gegen das Ganze als dessen Elemente verselbständigt werden, so sehr weiß der Kritiker der Romantik, daß das Ganze nur durch die Teile hindurch (...) sich realisiert. Sein Ganzes ist überhaupt nur als Inbegriff der je über sich hinausweisenden und sich auseinander hervorbringenden Teilmomente; nichts jenseits von ihnen.”

indispensabilidade dessa categoria consiste seja na sua celebração, seja em uma forma mais forte do argumento antiutópico, a sua implícita perpetuação como uma realidade ou referente fora do domínio filosófico.<sup>456</sup>

Dada esta pressuposição da totalidade como instância lógica necessária para pensar, tão lógico é, também, a impossibilidade de determinar esta totalidade, pois, determinar positivamente o que é a totalidade seria pressupor uma totalidade maior que permitisse esta definição. Portanto, parece-nos justificado tomar a totalidade, enquanto categoria lógica, como negatividade. Ou seja, aquilo que sempre faz uma determinação apontar para além de si, para o que ela não é.

Hegel, desse modo, é admirado por Adorno na medida em que em sua obra a radicalidade do pensamento filosófico o leva a pensar de forma dialética. Por outro lado, o fermento crítico desta dialética é ameaçado no momento em que Hegel a torna serva da positividade do sistema. Segundo Adorno, a relação de Hegel com o idealismo é “em si mesma cheia de contradições.”<sup>457</sup> Algumas destas contradições são claramente apontadas:

Ainda que a dialética torne patente a impossibilidade de reduzir o mundo a um pólo subjetivo fixado e persegue metodicamente a negação e produção alternativa de momentos subjetivos e objetivos, a filosofia de Hegel, por ser uma filosofia do espírito, se uniu ao idealismo. (...) A relação de Hegel com o idealismo é em si mesma cheia de contradições pois o que constitui o conteúdo da filosofia hegeliana é que não cabe expressar a verdade (em Hegel, o Sistema) como se fosse semelhante axioma, como um princípio originário. Ao invés disso, seria a totalidade dinâmica de todas as proposições que se engendram umas às outras em virtude de sua contradição; pois bem, tal coisa é exatamente oposta ao intento fichteano de extrair o mundo da pura identidade, do sujeito absoluto, de uma posição originária. Apesar disso, Hegel admite enfaticamente como válido o postulado de Fichte do sistema dedutivo.<sup>458</sup>

<sup>456</sup> JAMESON, Fredric. *O marxismo tardio: Adorno, ou a persistência da dialética*. (Trad: Luiz Paulo Rouanet). São Paulo: Fundação Editora da UNESP; Editora Boitempo, 1997. p.45.

<sup>457</sup> ADORNO, T. W. *Drei Studien zu Hegel*. In: GS, Band 5, p.259. “das in sich widerspruchsvolle Verhältnis Hegels zum Idealismus.”

<sup>458</sup> Idem, p.259,260. “Bei alldem jedoch; obwohl Dialektik die Unmöglichkeit der Reduktion der Welt auf einen fixierten subjektiven Pol dartut und methodisch die wechselfältige Negation und Produktion der subjektiven und objektiven Momente verfolgt, hat Hegels Philosophie als eine des Geistes den Idealismus festgehalten. (...)das in sich widerspruchsvolle Verhältnis Hegels zum Idealismus, dessen höchste Erhebung und dessen Umschlagspunkt er erreicht hat, prägnanter bekunden als diese Sätze. Denn daß die Wahrheit, bei Hegel: das System, nicht als ein solcher Grundsatz, als ein Urprinzip sich aussprechen lasse, sondern die dynamische Totalität aller sich auseinander vermöge ihres Widerspruchs erzeugenden Sätze sei, hat die

Desse modo, é preciso, uma vez mais (já que, antes, Marx havia se proposto esta tarefa), separar dialética e idealismo em Hegel. O problema não é a dialética, mas sim o sistema a serviço do qual esta é posta. E é exatamente por extrapolar os limites impostos pelo seu método dialético (“Hegel estava perfeitamente consciente da insuficiência de um axioma abstrato, situado para além da dialética, do qual tudo seria consequência.”<sup>459</sup>), é que Hegel oferece o flanco à crítica imanente, qualidade que ele exigia de toda crítica. Em primeiro lugar, há uma contradição fundamental: quando o próprio pensamento pretende provar que,

tudo o que existe é comensurável com o logos, com as determinações intelectuais, o espírito se erige em algo ontologicamente último. (...) A objetividade da dialética hegeliana, que descarta o mero subjetivismo, contém algo da vontade do sujeito de saltar sobre a própria sombra: o sujeito-objeto de Hegel é um sujeito.<sup>460</sup>

Ao apontar estes pressupostos indevidos, através da crítica imanente, Adorno prepara o terreno para uma reformulação e um novo uso da dialética. Não se trata simplesmente, como normalmente é entendida a proposta de Marx, de uma inversão da dialética hegeliana. Tal inversão, ao hipostasiar o material em detrimento do espírito, sofre do mesmo mal da dialética hegeliana. Não por acaso, na história do marxismo, o materialismo dialético aceita a tese de uma teleologia, da passagem necessária da sociedade classista para uma sociedade sem classes. Em Adorno, há uma utilização completamente diferente da dialética. Não se trata de um método de compreensão da realidade. Dialética é a consciência da insuficiência de nossos esquemas conceituais na tarefa de apreender a realidade. Ou seja, dialética é a dinâmica

---

Hegelsche Philosophie zum Inhalt. Das ist aber das genaue Gegenteil des Fichteschen Versuchs, die Welt aus der reinen Identität, dem absoluten Subjekt, der einen ursprünglichen Setzung herzuleiten. Trotzdem jedoch gilt für Hegel emphatisch das Fichtesche Postulat des deduktiven Systems.”

<sup>459</sup> Idem, p.260. “Die Unzulänglichkeit eines abstrakten Grundsatzes jenseits der Dialektik, aus dem alles folgen soll, ist von Hegel erkannt.”

<sup>460</sup> Idem, p.261. “Alles was ist, als dem Geist selber, dem Logos, den Denkbestimmungen kommensurabel zu erweisen, wirft der Geist sich zum ontologisch Letzten auf. (...) In der Objektivität der Hegelschen Dialektik, die allen bloßen Subjektivismus niederschlägt, steckt etwas von dem Willen des Subjekts, über den eigenen Schatten zu springen. Das Hegelsche Subjekt-Objekt ist Subjekt.”

própria do pensamento. “A dialética enquanto procedimento significa pensar em contradição em virtude e contra a contradição uma vez experimentada na coisa.”<sup>461</sup> Por um lado, a realidade nos aparece sempre mediada pelo pensamento e não se pode descansar simplesmente na não-identidade da realidade, pois isto seria o fim da filosofia. Por outro lado, a filosofia não pode descansar em esquemas conceituais uma vez elaborados. A tarefa interpretativa da filosofia faz com que tenha que retornar permanentemente aos problemas e rever constantemente as soluções propostas. Deste modo, dialética é a consciência da incompletude da filosofia e, dessa forma, inaugura e justifica o seu ritmo intermitente.

### 3.5.2 – *Um novo uso da dialética*

Deve haver outros caminhos indiretos. Senão, seria para se desesperar de tudo,  
**Samuel Beckett.**<sup>462</sup>

“É a coisa que dá motivo à dialética e não o impulso organizador do pensamento.”<sup>463</sup> Em outras palavras poderíamos dizer: é a resistência da coisa à identificação total que dá motivo à dialética. A relação entre conceito e realidade é mais complexa do que parece a um pensamento motivado pela vontade de sistema:

O que é, é mais do que é. Este plus não lhe é imposto, mas sim imanente enquanto expulsado dele. Neste sentido o diferente seria a própria identidade da coisa contra suas identificações.<sup>464</sup>

---

<sup>461</sup> ADORNO, T. W. *Negative Dialektik*. In: GS, Band 6, p.148. “Dialektik als Verfahren heißt, um des einmal an der Sache erfahrenen Widerspruches willen und gegen ihn in Widersprüchen zu denken.”

<sup>462</sup> BECKETT, Samuel. *O inominável*. (Trad: Waltensir Dutra). Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989. p.5.

<sup>463</sup> ADORNO, T. W. *Negative Dialektik*. In: GS, Band 6, p.148. “Sie, nicht der Organisationsdrang des Gedankens veranlaßt zur Dialektik.”

<sup>464</sup> Idem, p.164. “Was ist, ist mehr, als es ist. Dies Mehr wird ihm nicht oktroyiert, sondern bleibt, als das aus ihm Verdrängte, ihm immanent. Insofern wäre das Nichtidentische die eigene Identität der Sache gegen ihre Identifikationen.”

Este “plus”, excesso, que resiste a todo processo de identificação, recebe em Adorno o nome de não-idêntico. Há uma clara crítica a toda definição enquanto construto fechado e auto-suficiente. Ao mesmo tempo, trata-se de uma crítica à tradicional concepção de dialética como realização positiva de *Aufhebung*, tal como aparece em Hegel. Dessa forma, a dialética de Adorno não se encontra mais sob o signo da positividade, constituindo-se antes, numa dialética da *perda*.<sup>465</sup> A história do pensamento é um constante desvelar e esconder. Pretender levar em conta apenas um dos pólos dialéticos, o da identidade, daquilo que a história cristalizou como verdadeiro, é uma forma de suprimir o pensamento dialético.

O pensamento identificante, o equiparar todo o desigual, eterniza a angústia da queda na natureza. Uma razão irreflexiva se cega até a loucura enquanto encontra algo que escapara ao seu domínio.<sup>466</sup>

O mito funda uma ontologia da repetição. A racionalidade que se comporta com as coisas desta mesma forma, ou seja, querendo reduzi-las a esquemas representativos ou conceituais onde tudo se explica, inclusive sua contingência, identifica-se com o mito, por tornar tudo idêntico a si mesmo. Dessa forma, cabe ressaltar que a diferença não pode mais ser pensada do ponto de vista da identidade. A diferença é aquilo que resiste ao pensamento identificatório, portanto, se auto-põe. O não-idêntico constitui, portanto, este motor da dialética, é o que garante sua permanência, já que a síntese final, que eliminaria a dialética, não é possível.

Com esta nova compreensão de dialética, Adorno pretende recuperar a potencialidade crítica do pensamento filosófico. A grande ironia é que a razão, tornada absoluta em Hegel, torna-se por fim impotente. E isto por uma razão muito simples: “a razão se torna impotente para conceber o real não meramente devido a sua própria impotência, mas sim porque o real não é a

---

<sup>465</sup> Sobre isto ver em TIBURI, Márcia. Considerações sobre um elemento Ético no meio da Dialética Negativa. In: *Veritas*, vol.43, n.4, Porto Alegre, Dez/998, p.1031-1052.

<sup>466</sup> ADORNO, T. W. *Negative Dialektik*. In: GS, Band 6, p.174. “Identifizierendes Denken, das Gleichmachen eines jeglichen Ungleichen, perpetuiert in der Angst Naturverfallenheit. Besinnungslose Vernunft wird verblendet bis zum Irren angesichts eines jeglichen, das ihrer Herrschaft sich entzieht.”

razão.”<sup>467</sup> Desse modo, a filosofia que não suporta a consciência desta inadequação entre a realidade e a razão, ao pretender ter ganho a partida (reduzido o mundo a esquemas racionais), se vê, subitamente, de mãos vazias, pois a realidade lhe escapou por entre os dedos. Desse modo, a potência crítica do pensamento depende da consciência deste seu limite. Ao ignorar estes limites, Hegel se torna uma espécie de Dom Quixote da filosofia, e a dura realidade não tarda em desmentir seu adjetivo de racional.

É a partir deste novo uso da dialética que Adorno consegue recuperar a dimensão filosófica da linguagem. A dialética torna-se, de certo modo, a maneira privilegiada de refletir a “precariedade fundante”<sup>468</sup> da linguagem, isto é, o seu limite estrutural. A consciência deste limite ou desta precariedade passa a ser condição de possibilidade da filosofia. “Se a aliança da filosofia com a ciência conflui virtualmente para a eliminação da linguagem, e, com isso, da própria filosofia, então essa não sobrevive sem seu esforço lingüístico.”<sup>469</sup> Portanto, apesar desta sua “precariedade fundante”, que já fora muito bem percebida por Walter Benjamin, a única possibilidade de sobrevivência da filosofia depende da linguagem. Para isso, como enfatiza Eagleton, Adorno não ancora sua crítica à instrumentalização da linguagem no nominalismo: “Por trás dessa queixa nominalista de que as palavras violam a quididade das coisas – queixa que Adorno nunca fez –, aparece a nostalgia do jardim perfeito no qual cada coisa mostra seu nome da mesma forma como uma flor tem seu perfume peculiar.”<sup>470</sup> Ao invés disso, a única consequência legítima desta precariedade fundante é o ritmo intermitente da própria filosofia. “Os pensamentos que são verdadeiros devem renovar-se incessantemente pela

---

<sup>467</sup> ADORNO, T. W. *Drei Studien zu Hegel*. In: GS, Band 5, p.323. “Ohnmächtig wird die Vernunft, das Wirkliche zu begreifen, nicht bloß um der eigenen Ohnmacht willen, sondern weil das Wirkliche nicht die Vernunft ist.”

<sup>468</sup> SANTOS, Marcelo Leandro dos. *Constelação Vital: da vida excitada à vida incitada, um ensaio sobre o pensamento de Theodor W. Adorno*. PUCRS, 2010. (Tese de Doutorado). p.57.

<sup>469</sup> ADORNO, T. W. *Negative Dialektik*. In: GS, Band 6, p.65. “Läuft das Bündnis der Philosophie mit der Wissenschaft virtuell auf die Abschaffung der Sprache hinaus, und damit der Philosophie selbst, so überlebt sie nicht ohne ihre sprachliche Anstrengung.”

<sup>470</sup> EAGLETON, Terry. *A Ideologia da Estética*. (Trad: Mauro Sá Rego Costa). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993. p.248.

experiência da coisa, a qual, não obstante, só neles recebe sua determinação.”<sup>471</sup>

Adorno recusa, deste modo, dois modelos de pensamento que, cada um a seu modo, contribuem para uma liquidação da teoria filosófica. O primeiro destes modelos aceita, tacitamente, o “encanto idealista” de uma identidade total entre o conceito e a realidade. O melhor exemplo disso é a sobrevivência, ao longo do século XX, da ontologia. Segundo Adorno “a necessidade ontológica não é capaz de garantir o que quer mais do que o tormento dos esfomeados é capaz de lhes garantir a ceia.”<sup>472</sup> Portanto, tal modelo, motivado pela busca de “terra firme” onde se pudesse assentar o conhecimento filosófico, vive ainda do encanto idealista de uma reconciliação entre ser e pensar. O outro modelo, igualmente fatal para a filosofia, consiste em, uma vez identificada esta *precariedade fundante* da linguagem, ou mesmo a violência do conceito para com a heterogeneidade, abandonar completamente a exigência da exposição conceitual. Estas posturas, muito em voga nos tempos pós-modernos, recaem em um irracionalismo que se resigna com sua própria impotência, abandonando, por conseguinte, o terreno próprio da filosofia. A *Dialética Negativa*, neste sentido, é lugar privilegiado onde Adorno desdobra a concepção de filosofia enquanto *exercício*. Os falsos encantamentos a que a filosofia ainda se entrega ao longo do século XX, sejam eles reformulações do pensamento ontológico ou uma adesão irrestrita ao irracionalismo, são rigorosamente criticados enquanto falsas alternativas que, por fim, operam uma liquidação da própria filosofia.

A sobrevivência da filosofia enquanto exercício teórico depende, portanto, da tematização dos deslocamentos que sofre o sujeito autônomo da modernidade. Criou-se, neste contexto, a aparência de uma situação sem saída, isto é, ou a filosofia aceitaria o postulado idealista de que o sujeito constitui a realidade, ou então, estaria, implicitamente, retornando ao realismo

---

<sup>471</sup> ADORNO, T. W. *Anmerkungen zum philosophischen Denken*. In: GS, Band 10.2, p.604. "Gedanken, die wahr sind, müssen unablässig sich aus der Erfahrung der Sache erneuern, die gleichwohl in ihnen sich erst bestimmt."

<sup>472</sup> ADORNO, T. W. *Negative Dialektik*. In: GS, Band 6, p.73. "Das ontologische Bedürfnis garantiert so wenig, was es will, wie die Qual der Verhungernden die Speise."

pré-crítico. Adorno, desse modo, ao pretender “com a força do sujeito quebrar os encantos de uma subjetividade constitutiva”<sup>473</sup>, mostra que outra via é possível e mesmo necessária. O caráter objetivo da linguagem da exposição filosófica não é meramente o lugar onde o sujeito possa exercer um domínio irrestrito, imprimindo nela, de modo pleno, sua *intenção*. A lógica interna desta linguagem – uma vez que os conceitos que a constituem não são simples unidades demarcadoras, mas sim, algo vivo, história sedimentada – desmente esta posição de domínio do sujeito. A potencialidade interna desta linguagem só pode ser plenamente desdobrada na medida em que o sujeito nela mergulha e com ela estabelece uma relação dialética. Nas palavras de Hans-Georg Flickinger “É a linguagem ela mesma que pede um pensamento a ela adequado, passando a ser mais do que mero meio de transporte de informações lançadas pelo sujeito-autor.”<sup>474</sup> Se quiser levar a sério o exercício de sua própria forma, a filosofia deve, nos termos acima expostos, repensar a moderna configuração da subjetividade. Um espaço privilegiado para fazê-lo é a arte.

### 3.6 – Filosofia, Arte e Modernidade

Como seu grande exemplo, Samuel Beckett, Adorno escolhe ser pobre mas honesto; prefere sofrer os limites do espaço teórico constricto em que está aprisionado, que trair um sofrimento humano mais fundamental, ao recalcar essas manobras dolorosas.  
**Terry Eagleton.**<sup>475</sup>

O impulso inicial da Teoria Estética de Adorno deve ser buscado em seus escritos dos anos 40, especialmente em sua *Dialética do Esclarecimento*. Nessa obra, Adorno e Horkheimer acompanham o processo de reversão que sofreu o projeto de uma racionalidade autônoma, culminando em uma nova

<sup>473</sup> Idem, p.10. “mit der Kraft des Subjekts den Trug konstitutiver Subjektivität zu durchbrechen.”

<sup>474</sup> FLICKINGER, Hans-Georg. A lógica clandestina do compreender, do pensar e do escrever. In: DE BONI, Luis A. *Finitude e Transcendência: Festschrift em homenagem a Ernildo J. Stein*. Petrópolis: Vozes, 1995. p.220.

<sup>475</sup> EAGLETON, Terry. *A Ideologia da Estética*. (Trad: Mauro Sá Rego Costa). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993. p.259.

estrutura de heteronomia em uma sociedade administrada, completamente governada por uma racionalidade instrumental. Por trás da aparente autonomia do sujeito racional desvela-se sua profunda reificação ou coisificação no interior desta sociedade administrada. No interior deste “todo falso”, por sua vez, oculta-se do sujeito sua condição reificada através de uma sofisticada rede de produtos culturais cuja função é profundamente apologética em relação ao estado de coisas vigente. Neste sentido, a violência exercida sobre o sujeito pela sociedade industrial é a de atrofiar e esterilizar completamente a imaginação e espontaneidade do consumidor cultural adestrando-o para uma identificação total e imediata com a realidade.<sup>476</sup> A arte tornada mercadoria, neste contexto, torna-se uma repetição do sempre-idêntico (*Immergleichheit*), ocultando, desse modo, por trás de uma aparência verdadeira, a falsidade do todo social. No entanto, a obra *Dialética do Esclarecimento* não vai além deste diagnóstico e torna-se, portanto, insuficiente para compreender a complexidade e os rumos da arte moderna e suas relações para com a filosofia. A Teoria Estética, neste sentido, caracteriza o esforço de Adorno em pensar a partir desta situação paradoxal, acompanhando os desdobramentos e novos rumos da arte, bem como sua importância para a teoria filosófica.

Desse modo, a questão de fundo que precisa ser respondida por uma teoria estética é a de como é possível uma genuína *experiência estética* no interior de uma sociedade administrada. Uma vez que o “todo social” encobre sua falsidade através de uma aparência verdadeira e os indivíduos são adestrados a aceitar esta realidade, como pode a arte proporcionar uma experiência autêntica? Em torno desta questão estruturam-se as grandes linhas argumentativas da *Teoria Estética* de Adorno.

O texto em questão inicia localizando esta situação aporética na qual se encontra a arte (mas também a teoria sobre a arte): “Tornou-se manifesto que tudo o que diz respeito à arte deixou de ser evidente, tanto em si mesma como

---

<sup>476</sup> ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, Max. *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. In: GS, Band 3, p.148.

na sua relação ao todo, e até mesmo o seu direito à existência.”<sup>477</sup> Se, por um lado, o diagnóstico hegeliano da *morte da arte*<sup>478</sup> – exatamente por diagnosticar a morte de um tipo determinado de arte, a arte bela – tem como consequência a abertura de novas possibilidades e de um novo campo para as artes, por outro lado, “o alargamento das possibilidades revela-se, em muitas dimensões, como estreitamento.”<sup>479</sup> Isto é, as artes uma vez liberadas de seu estado de servilismo que caracterizava a sua situação quando ainda se encontravam sob a tutela religiosa ou mesmo de sistemas filosóficos, precisa agora defender, de modo permanente, esta sua autonomia conquistada, no interior de uma totalidade social falsa que rapidamente lhe prescreve um lugar definido. Neste sentido, escreve Adorno:

A liberdade absoluta na arte, que é sempre a liberdade num domínio particular, entra em contradição com o estado perene de não-liberdade no todo. O lugar da arte tornou-se nele incerto. A autonomia que ela adquiriu, após ter-se desembaraçado da função cultural e dos seus duplicados, vivia da idéia de humanidade. Ela foi abalada à medida que a sociedade se tornava menos humana.<sup>480</sup>

Portanto, de modo semelhante à filosofia, “que mantém-se viva porque se perdeu o instante de sua realização”<sup>481</sup>, também a arte sobrevive a partir deste elemento de negatividade. Certamente, em um estado plenamente livre e humano, a arte não passaria de apologia ao estado de coisas existente e, portanto, se auto-anularia. Nisto Hegel tem plena razão. No entanto, uma vez que não é assim, uma vez que o ideal de humanidade do qual a arte se alimenta é permanentemente bloqueado, ela deve permanecer no exercício de

---

<sup>477</sup> ADORNO, T. W. *Ästhetische Theorie*. In: GS, Band 7, p.9. “Zur Selbstverständlichkeit wurde, daß nichts, was die Kunst betrifft, mehr selbstverständlich ist, weder in ihr noch in ihrem Verhältnis zum Ganzen, nicht einmal ihr Existenzrecht.”

<sup>478</sup> Ver: DUARTE, Rodrigo. *Morte da Imortalidade: Adorno e o prognóstico hegeliano da morte da arte*. In: DUARTE, Rodrigo. *Adornos: Nove Ensaios sobre o Filósofo Frankfurtiano*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1997.

<sup>479</sup> ADORNO, T. W. *Ästhetische Theorie*. In: GS, Band 7, p.9. “Erweiterung zeigt in vielen Dimensionen sich als Schrumpfung.”

<sup>480</sup> Idem, p.9. “Denn die absolute Freiheit in der Kunst, stets noch einem Partikularen, gerät in Widerspruch zum perennierenden Stande von Unfreiheit im Ganzen. In diesem ist der Ort der Kunst ungewiß geworden. Die Autonomie, die sie erlangte, nachdem sie ihre kultische Funktion und deren Nachbilder abschüttelte, zehrte von der Idee der Humanität. Sie wurde zerrüttet, je weniger Gesellschaft zur humanen wurde.”

<sup>481</sup> ADORNO, T. W. *Negative Dialektik*. In: GS, Band 6, p.15. “erhält sich am Leben, weil der Augenblick ihrer Verwirklichung versäumt ward.”

expressão, ainda que seja negativo. “Perante aquilo em que se torna a realidade, a essência afirmativa da arte, esta essência inelutável, tornou-se insuportável.”<sup>482</sup>

Neste contexto, uma primeira característica de uma obra de arte “avançada” deve ser a resistência a esta situação de reificação. E isto ela faz, inicialmente, a partir de dois elementos. O primeiro, ela deve arrancar o receptor da cômoda letargia na qual se encontra em uma sociedade aparentemente verdadeira. Nesse sentido, a obra de arte, ao deslocar violentamente o sujeito de sua zona de conforto, torna-se negação determinada da violência que a sociedade industrial exerceu sobre ele. Este ponto é muito bem analisado por Shierry Weber NicholSEN:

No processo de encontrar e trabalhar para entender a obra de arte, o sujeito mutilado experimenta o impacto da obra não como um prazer e sim como uma violência de várias formas: como choque, como ruptura, como explosão, como cilada e coerção, como ameaça de aniquilação ou ameaça de loucura. Ao mesmo tempo, é claro, o sujeito sente algo mais: um débil sinal de verdade e de liberdade contido na forte lógica da obra, e a possibilidade de que esta arena de combate seja também um espaço acolhedor, talvez, para sobreviver à extinção da mutilação. Em outras palavras, o encontro com a obra de arte é experimentado como uma luta *contra* a obra e *pela* experiência de verdade e liberdade que ela promete.<sup>483</sup>

O segundo elemento, intimamente relacionado com este primeiro, é o de se opor à lógica de uma imediata compreensão e comunicabilidade com esta totalidade social falsa. Ou seja, se o sujeito – que a violência da sociedade industrial mutilou – compreende imediatamente a obra, isto depõe contra a própria obra, pois, desse modo, ela é capturada para o interior do círculo de imanência que é a totalidade falsa, tornando-se mais um produto que contribuirá para a manutenção desta aparência de verdade. Segundo Adorno,

<sup>482</sup> ADORNO, T. W. *Ästhetische Theorie*. In: GS, Band 7, p.10. “Angesichts dessen, wozu die Realität sich auswuchs, ist das affirmative Wesen der Kunst, ihr unausweichlich, zum Unerträglichen geworden.”

<sup>483</sup> NICHOLSEN, Shierry Weber. O sujeito mutilado extinto na arena da experiência estética. In: DUARTE, Rodrigo; FREITAS, Romero.(Organizadores do CD). *Anais do Congresso Internacional Deslocamentos na Arte*. Belo Horizonte, 2010. p.91. Versão eletrônica no site: [www.ifac.ufop.br/efa/deslocamentos](http://www.ifac.ufop.br/efa/deslocamentos)

“A comunicação das obras de arte com o exterior, com o mundo perante o qual elas se fecham, feliz ou infelizmente, leva-se a cabo através da não-comunicação.”<sup>484</sup> É a partir desta constatação que Adorno dirige uma dura crítica aos artistas engajados, isto é, aqueles que supõem que ainda seja possível falar de um modo direto sobre a realidade reificada, transmitindo através da arte uma mensagem clara contra este estado de coisas. Neste ponto destaca-se a crítica a Brecht. Este, dando total ênfase em sua obra à mensagem ou doutrina a ser transmitida, peca por obliterar a importância da própria forma artística através da qual pretende realizá-lo. Ao tentar desfazer a opacidade da realidade com uma mensagem direta e pedagógica (plenamente compreensível), Brecht esquece que a forma artística que utiliza precisa ser questionada. Em seu artigo *Engagement* de 1962, Adorno escreve: “Quanto mais Brecht se preocupava com as informações e desconsiderava as imagens, mais ele perdia a essência do capitalismo que sua parábola deveria apresentar.”<sup>485</sup> Desse modo, justifica-se a afirmação taxativa em sua *Teoria Estética*: “O realismo exagerado é irrealista.”<sup>486</sup> Em *Minima Moralia* Adorno já escreve:

As grandes obras de arte e as grandes construções filosóficas não permaneceram incompreendidas pela sua excessiva distância do núcleo da experiência humana, mas justamente pelo contrário, e a própria incompreensão poderia, com facilidade, reduzir-se a uma bem manifesta compreensão: a vergonha pela participação na injustiça universal, que se intensificaria se se permitisse o compreender.<sup>487</sup>

---

<sup>484</sup> ADORNO, T. W. *Ästhetische Theorie*. In: GS, Band 7, p.15. “Die Kommunikation der Kunstwerke mit dem Auswendigen jedoch, mit der Welt, vor der sie selig oder unselig sich verschließen, geschieht durch Nicht-Kommunikation.”

<sup>485</sup> ADORNO, T. W. *Engagement*. In: GS, Band 11, p.417. “Je näher Brecht indessen mit dieser sich einläßt, je weniger er auf eine imagerie es abgesehen hat, desto weiter verfehlt er das kapitalistische Wesen, dem die Parabel gilt.”

<sup>486</sup> ADORNO, T. W. *Ästhetische Theorie*. In: GS, Band 7, p.373. “Der outrierte Realismus ist unrealistisch.”

<sup>487</sup> ADORNO, T. W. *Minima Moralia*. In: GS, Band 4, p.165. “Die großen Kunstwerke und philosophischen Konstruktionen sind nicht um ihrer allzu großen Distanz vom Kern der menschlichen Erfahrung, sondern um des Gegenteils willen unverstanden geblieben, und das Unverständnis selber ließe leicht genug auf allzu großes Verständnis sich zurückführen: Scham über die Teilhabe am universalen Unrecht, die übermächtig würde, sobald man zu verstehen sich gestattete.”

Desse modo, Adorno adere irrestritamente ao modernismo estético, no sentido de perceber neste movimento a seriedade com que se ocupa das formas estéticas, conteúdo primeiro da arte num tempo em que se coloca permanentemente a questão de sua própria legitimidade. Kafka, Beckett e Schönberg são, por isso, os mestres a partir dos quais Adorno pensa a arte e aos quais, entre outros, aplica a caracterização de obras de arte avançadas. Estes, no entender de Adorno, captaram exatamente o imperativo que se coloca para a arte de seu tempo: “Os antagonismos não resolvidos da realidade retornam às obras de arte como os problemas imanentes da sua forma.”<sup>488</sup> Kafka e Beckett são amplamente interpretados neste sentido.

No caso de Kafka, sua épica, que seria falsa ou arcaica se ingenuamente utilizada, deve ser interpretada justamente a partir deste imperativo que se impõe à arte. “O estilo épico de Kafka é, no seu arcaísmo, a mimese da reificação.”<sup>489</sup> Nesse sentido, em sua épica, onde os heróis não passam de caricaturas grotescas do que outrora era assim denominado, narra-se “a fuga, através do homem, até o não-humano.”<sup>490</sup> A partir disso, Adorno coloca-se em radical oposição às leituras existencialistas da obra de Kafka,<sup>491</sup> pois, seu *conteúdo de verdade* não está em alguma formulação metafísica sobre o absurdo ou a morte, mas sim, na própria forma de sua arte, ou seja, uma épica em uma sociedade que a torna impossível. “Em Kafka, o fato de a forma ser o lugar do conteúdo social deve ser concretizado na linguagem.”<sup>492</sup> Seu estilo (a forma artística), portanto, leva a própria sociedade a confessar a verdade sobre si mesma. “Para sua narrativa, a absurdidade é tão evidente como o é para a sociedade.”<sup>493</sup> É neste sentido que Kafka é realista.

---

<sup>488</sup> ADORNO, T. W. *Ästhetische Theorie*. In: GS, Band 7, p.16. “Die ungelösten Antagonismen der Realität kehren wieder in den Kunstwerken als die immanenten Probleme ihrer Form.”

<sup>489</sup> Idem, p.342. “Kafkas epischer Stil ist, in seinem Archaismus, Mimesis an die Verdinglichung.”

<sup>490</sup> ADORNO, T. W. *Aufzeichnungen zu Kafka*. In: GS, Band 10.1, p.262. “Die Flucht durch den Menschen hindurch ins Nichtmenschliche.”

<sup>491</sup> Idem, p.254. “Weniges von dem, was über ihn geschrieben ward, zählt; das meiste ist Existentialismus.”

<sup>492</sup> ADORNO, T. W. *Ästhetische Theorie*. In: GS, Band 7, p.342. “Daß Form der Ort des gesellschaftlichen Gehalts sei, ist bei Kafka zu konkretisieren an der Sprache.”

<sup>493</sup> Idem, p.342. “Seinem Bericht ist der Aberwitz so selbstverständlich, wie er der Gesellschaft geworden ist.”

A leitura que Adorno faz de Beckett obedece, basicamente, aos critérios aplicados à obra kafkiana. Segundo Adorno, compreender Beckett do ponto de vista filosófico não significa desvelar, subitamente, o sentido de sua obra. Aqui, mais uma vez, criticam-se as leituras e apropriações existencialistas que conseguem, estranhamente (ou pelo menos falseando o seu conteúdo de verdade) fazer de autores como Kafka e Beckett, onde a ruptura para com os padrões sociais se torna evidente, autores *da moda*. Em seu escrito de 1961 *Versuch, das Endspiel zu verstehen*, Adorno escreve: “Entendê-la não significa outra coisa que entender sua incompreensibilidade e reconstruir de modo concreto a conexão de sentido daquilo que não tem nenhum sentido.”<sup>494</sup> Basicamente, a tese interpretativa fundamental de Adorno em relação ao autor de *Fim de Partida* é a de que os desdobramentos da própria forma artística revelam seu conteúdo de verdade. Adorno escreve:

Assim como ocorre com o humor, as categorias dramáticas também mudam. Elas são todas parodiadas. Mas não se zomba delas. De maneira enfática, a paródia se define pela utilização de formas na época de sua impossibilidade. Ela demonstra essa impossibilidade e transforma deste modo as formas. As três unidades aristotélicas são conservadas, mas o drama mesmo perece. Assim como ocorre com a subjetividade, cuja representação póstuma é *Fim de partida*, também o herói é abandonado; da liberdade só se conhece aquele reflexo impotente e ridículo de decisões que não são nada. Também nisso as peças de Beckett são herdeiras dos romances de Kafka, em relação aos quais ela se coloca de modo semelhante com que as composições serialistas se situam perante Schönberg: a peça os reflete em si mais uma vez e os vira do avesso segundo a totalidade de seu princípio.<sup>495</sup>

Desse modo, a forma dramática, que em Beckett se torna paródia do drama, visto que a própria realidade testemunha a impossibilidade de tal forma,

---

<sup>494</sup> ADORNO, T. W. *Versuch, das Endspiel zu verstehen*. In: GS, Band 11, p.283. “Es verstehen kann nichts anderes heißen, als seine Unverständlichkeit verstehen, konkret den Sinnzusammenhang dessen nachkonstruieren, daß es keinen hat.”

<sup>495</sup> Idem, p.302,303. “Wie mit dem Humor wird mit den dramatischen Kategorien insgesamt umgesprungen. Alle sind parodiert. Nicht aber verspottet. Emphatisch heißt Parodie die Verwendung von Formen im Zeitalter ihrer Unmöglichkeit. Sie demonstriert diese Unmöglichkeit und verändert dadurch die Formen. Die drei Aristotelischen Einheiten werden gewahrt, aber dem Drama selbst geht es ans Leben. Mit der Subjektivität, deren Nachspiel das Endspiel ist, wird ihm der Held entzogen; von Freiheit kennt es nur noch den ohnmächtigen und lächerlichen Reflex nichtiger Entschlüsse. Auch darin beerbt Becketts Stück die Romane Kafkas, zu dem er ähnlich steht wie die seriellen Komponisten zu Schönberg: er reflektiert ihn nochmals in sich und krempelt ihn um durch Totalität seines Prinzips.”

torna-se o conteúdo de verdade desta obra. “*Fim de Partida* estuda, como num tubo de ensaio, o drama da época atual, a qual não tolera mais o que constitui o drama.”<sup>496</sup> E Adorno pode escrever também sobre a obra de Beckett em *Teoria Estética*: “O carácter mesquinho e inútil deste universo simbólico é a cópia, o negativo do mundo administrado. Nesta medida, Beckett é realista.”<sup>497</sup> O carácter hermético destas obras, tanto a de Kafka como a de Beckett (e é também o caso da obra de Schönberg), deve-se, portanto, a sua própria lógica interna de composição. Em um mundo administrado que encobre sua verdade sob um véu de aparência, não é mais permitido ao artista uma descrição direta e pedagógica desta realidade. Isto Adorno sempre censurou em Brecht. A arte torna-se antípoda da sociedade e não fala mais de modo direto sobre ela. Mergulhando em um exercício permanente da própria forma, a arte, através do contraste para com a lógica da sociedade, leva esta a confessar a verdade sobre si mesma. Neste sentido, compreende-se a afirmação de Adorno de que as obras de arte são “mônadas sem janelas”.<sup>498</sup> Seu conteúdo de verdade não está na comunicação que estabelecem com a sociedade, mas sim, na impossibilidade desta comunicação. No entanto, assim como a sociedade tornou-se aparência, a arte é também, essencialmente<sup>499</sup>, aparência. Neste sentido, a aparência estética torna-se a negação determinada da aparência de verdade do todo social, nisto reside sua possibilidade de ser verdadeira. Desse modo, “o fenómeno do fogo de artifício é prototípico para as obras de arte.”<sup>500</sup> Iluminam a realidade e rapidamente se consomem.

Desse modo, feitas estas considerações, estamos em melhores condições para responder a questão inicialmente colocada e que norteia a *Teoria Estética*

---

<sup>496</sup> Idem, p.303. “das Endspiel studiert wie im Reagenzglas das Drama des Zeitalters, das nichts von dem mehr duldet, worin es besteht.”

<sup>497</sup> ADORNO, T. W. *Ästhetische Theorie*. In: GS, Band 7, p.53. “Das Schöne und Beschädigte jener Bilderwelt ist Abdruck, Negativ der verwalteten Welt.”

<sup>498</sup> Idem, p.15. “die Kunstwerke als fensterlose Monaden.”

<sup>499</sup> A ênfase, plenamente justificada a partir da obra de Adorno, é de HAMM, Christian Viktor. *Estética Negativa: possibilidades de aplicação*. In: PUCCI, Bruno; GOERGEN, Pedro; FRANCO, Renato. (Orgs.) *Dialética negativa, Estética e Educação*. Campinas: Alínea, 2007. p.37.

<sup>500</sup> ADORNO, T. W. *Ästhetische Theorie*. In: GS, Band 7, p.125. “Prototypisch für die Kunstwerke ist das Phänomen des Feuerwerks.”

de Adorno, isto é, como é possível uma genuína *experiência estética*. A objetividade da obra, sua rigorosa lógica interna de composição, justamente por não fazer da comunicabilidade o seu princípio, é experimentada através de um profundo estremeamento (*Erschütterung*). A verdadeira experiência estética, neste sentido, acontece “no instante em que o receptor se esquece e desaparece na obra: o instante do estremeamento. Ele deixa de sentir o chão sob os pés.”<sup>501</sup> Verlaine Freitas descreve este momento:

Trata-se de uma perda do referencial previamente estabelecido, como que uma invasão da esfera da subjetividade por um processo alheio, em que a consciência percebe-se como determinada intimamente através de algo que lhe retira o centro de sua própria fixidez identitária. É um momento de desprazer, associado à dor da ruptura da consciência em relação às mediações usuais frente ao mundo em geral e ao próprio corpo. Nessa medida é um instante de imediatidade, mas, paradoxalmente, causado por uma mediação radical, operada pelo contato com a obra de arte.<sup>502</sup>

A arte, neste sentido, é experimentada como choque, como irrupção de algo completamente novo e que, tal como a memória involuntária proustiana, quebra completamente a linearidade na qual pretensamente o sujeito se via constituído.<sup>503</sup> A subjetividade do receptor é abalada. Numa sociedade em que padrões estéticos sempre idênticos (*Immergleiche*) constituem uma barreira opaca que torna a realidade impenetrável, a genuína experiência estética proporciona uma espécie de deslocamento, um abalo sísmico, uma desagregação da subjetividade mutilada ou alienada, da qual novas formas subjetivas podem emergir.

Em que sentido, no entanto, estas considerações de Adorno sobre a arte moderna nos ensinam algo fundamental para a sua própria filosofia? E, mais

<sup>501</sup> Idem, p.363. “dem Augenblick an, in denen der Rezipierende sich vergißt und im Werk verschwindet: dem von Erschütterung. Er verliert den Boden unter den Füßen.”

<sup>502</sup> FREITAS, Verlaine. Alteridade e transcendência: a dialética da arte moderna em Theodor Adorno. In: DUARTE, Rodrigo; FIGUEIREDO, Virginia; KANGUSSU, Imaculada. (Orgs.) *Theoria Aesthetica. Em comemoração ao centenário de Theodor W. Adorno*. Porto Alegre: Escritos, 2005. p.46.

<sup>503</sup> Ver: FLICKINGER, Hans-Georg. Subjetividade e Tempo: Considerações em torno da interpretação da obra de M. Proust por S. Beckett. In: *Revista Veritas*. vol.38, n.152, Porto Alegre, Dez/2003. p.533-550.

especificamente, em que sentido a arte moderna pode lançar luz sobre a idéia de *filosofia enquanto exercício*?

Torna-se importante destacar, em primeiro lugar, que Adorno, antes mesmo de ocupar-se com a filosofia, experimenta intensamente o universo das artes, em especial a música.<sup>504</sup> A naturalidade e maestria com que Schönberg, desdobrava, na música, aquilo que Benjamin exigira da filosofia em seu *Trauerspiel*, ou seja, tornar-se um exercício permanente de sua própria forma, fascinava Adorno em especial, abrindo um amplo leque de possibilidades e relações. Ao mergulhar no próprio material musical, desdobrando, desde dentro, suas potencialidades e, desse modo, negando-se a impô-las desde um sujeito autônomo e externo a obra, torna Schönberg um mestre que deve ser cuidadosamente analisado pela filosofia.

Também Kafka, Beckett, Joyce, entre outros, são estimados por Adorno exatamente por isso. A filosofia, depois de seu fracasso em tornar-se idêntica à realidade, não pode, também ela, continuar se alimentando desta falsa reconciliação. E mais, a opacidade da sociedade administrada não permite que a filosofia continue falando imediatamente sobre ela, comunicando, de modo não-problematizado, uma verdade fundamental. O exercício de sua própria forma, na filosofia como na arte, deve-se exatamente à recusa de comunicar-se de forma imediata com a sociedade. Neste elemento negativo reside seu conteúdo de verdade. Também neste ponto podemos perceber a influência, na maioria das vezes pouco explícita, da filosofia benjaminiana na *Teoria Estética* de Adorno, o que será melhor detalhado no próximo capítulo.

---

<sup>504</sup> Ver: SOUZA, Ricardo Timm de. *Razões Plurais: Itinerários da racionalidade no século XX: Adorno, Bergson, Derrida, Levinas, Rosenzweig*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

## IV – Convergências, Divergências, Atualidade

A exposição é, por isso, mais importante para o ensaio do que para os procedimentos que, separando o método do objeto, são indiferentes à exposição de seus conteúdos objetivados. O 'como' da expressão deve salvar a precisão sacrificada pela renúncia à delimitação do objeto, sem todavia abandonar a coisa ao arbítrio de significados conceituais decretados de maneira definitiva. Nisso, Benjamin foi o mestre insuperável.”  
**Theodor Adorno.**<sup>505</sup>

Depois de apresentar as contribuições tanto de Benjamin como de Adorno para pensar a filosofia como exercício, chega o momento de fazer algumas considerações sobre as convergências mais explícitas e também sobre as divergências que são claramente perceptíveis. A partir disso, poderão ter lugar, também, algumas considerações sobre a atualidade destes *modelos* de pensamento filosófico. Nossa argumentação conduziu-nos, até o momento, a uma íntima relação entre a concepção da *filosofia como exercício* e a lógica interna da própria *exposição filosófica*. Nossos autores perceberam muito bem, neste sentido, que o *ritmo intermitente* da filosofia – que faz dela um *exercício* – deve-se, exatamente, ao movimento característico desta exposição. Colocam-

---

<sup>505</sup> ADORNO, T. W. *Der Essay als Form*. In: GS, Band 11, p.20. “Die Darstellung nimmt er darum schwerer als die Methode und Sache sondernden, der Darstellung ihres vergegenständlichten Inhalts gegenüber gleichgültigen Verfahrensweisen. Das Wie des Ausdrucks soll an Präzision erretten, was der Verzicht aufs Umreißen opfert, ohne doch die gemeinte Sache an die Willkür einmal dekretierter Begriffsbedeutungen zu verraten. Darin war Benjamin der unerreichte Meister.”

se, neste sentido, na condição de herdeiros do pensamento hegeliano, na medida em que este levou às últimas consequências um conceito de filosofia como exposição (*Darstellung*) contra a filosofia como representação (*Vorstellung*). O movimento da filosofia é o de acompanhar, desde dentro, o desdobramento objetivo da verdade. Para Benjamin e para Adorno, recuperar a potência dialética do pensamento de Hegel – sempre criticando seu idealismo inconseqüente - tem exatamente o mesmo objetivo.

#### 4.1 – Método e Exposição

Estou convencido de que método e objeto devem ser pensados num movimento unitário que é exclusivo da reflexão filosófica.  
Ernildo Stein.<sup>506</sup>

Nos dois capítulos precedentes apontamos para a centralidade que assume, tanto na obra de Walter Benjamin como na obra de Adorno, a preocupação com a exposição filosófica. A filosofia, para estes autores, nunca está pronta. Sua *forma* é dinâmica e precisa se constituir sempre novamente a partir da tensão com o seu conteúdo. Parecem, nesse sentido, dar vida à célebre formulação de Flaubert de que “temos coisas demais para as formas que possuímos.”<sup>507</sup> A problemática do método, portanto, se põe sempre de novo a cada exercício de exposição. Neste sentido, podemos compreender o que significa dialética para estes autores. Isto é, a própria *forma* se exercita no ato de exposição de seu conteúdo. Richard Palmer sintetiza essa questão de forma muito clara:

Rigorosamente falando, o método é incapaz de revelar uma nova verdade; apenas explicita o tipo de verdade já implícita no método. A própria descoberta do método não se alcançou metodicamente mas sim dialeticamente, isto é, como resposta problematizante ao tema com que deparamos. No método, o tema a investigar orienta, controla

<sup>506</sup> STEIN, Ernildo. *A questão do método na filosofia: um estudo do modelo heideggeriano*. São Paulo: Duas Cidades, 1973. p.7.

<sup>507</sup> Apud: DERRIDA, Jacques. *A escritura e a diferença*. (Trad: Maria Beatriz Maques Nizza da Silva). 3.ed. São Paulo: Perspectiva, 2002. p.11.

e manipula; na dialética é o tema que levanta as questões a que irá responder.<sup>508</sup>

Este trecho nos remete ao que Kant, que ainda pensava o projeto de uma teoria do conhecimento nos termos de uma definição prévia de um método, escreve na *Crítica da Razão Pura*: “das coisas conhecemos *a priori* só o que nós mesmos colocamos nelas.”<sup>509</sup> Tendo descoberto a inevitável mediação subjetiva de todo conhecimento, ainda permanecia, no entanto, preso ao formalismo. Hegel é quem dá o passo seguinte. E mais, em Hegel encontramos o desdobramento pleno do método dialético, que não questiona a mediação subjetiva do conhecimento, mas a coloca no seu devido lugar. A passagem, em sua *Fenomenologia do Espírito*, da epistemologia à ontologia relacional nos mostra isso de forma extremamente clara. Como poderia a faculdade cognitiva ser examinada de forma crítica se tal crítica deve reivindicar ser ela própria verdadeiro conhecimento? A Teoria do Conhecimento perde-se neste círculo vicioso. Só é possível tematizar a faculdade cognitiva *conhecendo*. Isto é, a própria consciência no movimento de conhecer torna-se objeto para si mesma. O acesso imediato ao *instrumento* com o qual conhecemos é, pois, uma grande falácia. O esforço de Hegel vai no sentido de apontar para a *mediação* desta reflexão sobre o conhecimento por algo que o antecede. Enquanto conhece, a reflexão crítica da consciência será capaz de “tornar transparente o próprio referencial de sua concepção.”<sup>510</sup>

Portanto, em Hegel, é no próprio processo do conhecimento que o método filosófico vai ganhando forma. Sabe-se que a dialética hegeliana pretende superar o dualismo entre forma e conteúdo. O pensamento dialético exige um entregar-se ao movimento da própria coisa. Trata-se, nas palavras de Hegel, “de entender e exprimir o verdadeiro não como substância, mas também,

---

<sup>508</sup> PALMER, Richard E. *Hermenêutica*. (Trad: Maria Luísa Ribeiro Ferreira). Lisboa: Edições 70, 1999. p.170.

<sup>509</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. (Trad: Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger). São Paulo: Nova Cultural, 1999. p.40.

<sup>510</sup> HABERMAS, Jürgen. *Conhecimento e Interesse*. (Trad. e Introd: José N. Heck). Rio de Janeiro: Guanabara, 1987. p.29.

precisamente, como sujeito.”<sup>511</sup> A estrutura proposicional da lógica formal não é adequada, dessa forma, por partir de um sujeito fixo ao qual se agregam predicados. O sujeito seria algo como um recipiente vazio no qual se depositariam ora um, ora outro predicado. Isso resultaria num formalismo que, como apontamos acima, permaneceria exterior ao movimento de seu objeto, seu conteúdo. No prefácio da *Fenomenologia do Espírito*, Hegel aponta claramente este problema:

Toma-se o sujeito como um ponto fixo, e nele, como em seu suporte, se penduram os predicados, através de um movimento que pertence a quem tem um saber a seu respeito, mas que não deve ser visto como pertencente àquele ponto mesmo; ora, só por meio desse movimento o conteúdo seria representado como sujeito. Da maneira como este movimento está constituído, não pode pertencer ao sujeito; mas, na pressuposição daquele ponto fixo, não pode ser constituído de outro modo: só pode ser exterior.<sup>512</sup>

Desse modo, Hegel desdobra plenamente a reflexão filosófica como um íntimo entrelaçamento entre o método (forma) e o objeto (conteúdo). Em sua *Fenomenologia do Espírito* lemos: “Nada mais fácil que julgar o que tem conteúdo e solidez; apreendê-lo é mais difícil; e o que há de mais difícil é produzir sua exposição, que unifica ambos.”<sup>513</sup> A exposição (*Darstellung*) filosófica, desse modo, não se reduz a um simples juízo sobre a coisa, mas é um entregar-se ao seu movimento. Um pensamento apenas preocupado com as suas próprias fórmulas, conhece as coisas desde o exterior. O formalismo daí resultante deve ser evitado pela filosofia. Hegel o ressalta através de uma bela imagem: “como no esqueleto a carne e o sangue foram retirados dos ossos, e como nas latas estão escondidas coisas sem vida, assim também na

---

<sup>511</sup> HEGEL, G.W.F. *Phänomenologie des Geistes*. In: Werke in 20 Bänden. Band 3, p.22. “das Wahre nicht als *Substanz*, sondern ebensowohl als *Subjekt* aufzufassen und auszudrücken.”

<sup>512</sup> Idem, p.26. “Das Subjekt ist als fester Punkt angenommen, an den als ihren Halt die Prädikate geheftet sind, durch eine Bewegung, die dem von ihm Wissenden angehört und die auch nicht dafür angesehen wird, dem Punkte selbst anzugehören; durch sie aber wäre allein der Inhalt als Subjekt dargestellt. In der Art, wie diese Bewegung beschaffen ist, kann sie ihm nicht angehören; aber nach Voraussetzung jenes Punkts kann sie auch nicht anders beschaffen, kann sie nur äußerlich sein.”

<sup>513</sup> Idem, p.12. “Das leichteste ist, was Gehalt und Gediegenheit hat, zu beurteilen, schwerer, es zu fassen, das schwerste, was beides vereinigt, seine Darstellung hervorzubringen.”

tabela a essência viva da coisa está abandonada ou escondida.”<sup>514</sup> O formalismo torna-se, segundo Hegel, incapaz de captar a essência viva da coisa, pois repete suas fórmulas, sempre idênticas, em cada análise da realidade, que é sempre múltipla e dinâmica. No fundo, o formalismo atrofia a vida própria do pensamento. A dialética hegeliana, desse modo, nasce uma tentativa de criticar os rumos da filosofia moderna que desde a potência do entendimento pretendia reduzir a realidade às suas fórmulas. No prefácio da *Fenomenologia do Espírito* encontramos um parágrafo de particular clareza sobre esta questão:

No que diz respeito ao conteúdo, os outros recorrem a um método fácil demais para disporem de uma grande extensão. Trazem para o seu terreno material em quantidade, isto é, tudo o que já foi conhecido e classificado. Ocupam-se, especialmente, com peculiaridades e curiosidades; dão mostras de possuir tudo o mais, cujo saber especializado já é coisa adquirida, e também de dominar o que ainda não foi classificado. Submetem tudo à idéia absoluta, que desse modo parece ser reconhecida em tudo e desenvolvida numa ciência amplamente realizada. Porém, examinando mais de perto este desenvolvimento, salta à vista que não ocorreu porque uma só e a mesma coisa se tenha modelado em diferentes figuras; ao contrário, é a repetição informe do idêntico, apenas aplicado de fora a materiais diversos, obtendo assim uma aparência tediosa de diversidade. Se o desenvolvimento não passa da repetição da mesma fórmula, a idéia, embora para si bem verdadeira, de fato fica sempre em seu começo.<sup>515</sup>

Formalizar um método e aplicá-lo a tudo é, segundo Hegel, a “repetição informe do idêntico”, que gera uma “aparência tediosa de diversidade”. Para ele, portanto, o trabalho propriamente filosófico é muito mais difícil e exigente. É a dinâmica interna das próprias coisas (a realidade) que exige um

<sup>514</sup> Idem, p.50. “wie dort von den Knochen Fleisch und Blut weggenommen, hier aber die eben auch nicht lebendige Sache in den Büchsen verborgen ist, auch das lebendige Wesen der Sache weggelassen oder verborgen hat.”

<sup>515</sup> Idem, p.20. “In Ansehung des Inhalts machen die anderen sich es wohl zuweilen leicht genug, eine große Ausdehnung zu haben. Sie ziehen auf ihren Boden eine Menge Material, nämlich das schon Bekannte und Geordnete, herein, und indem sie sich vornehmlich mit den Sonderbarkeiten und Kuriositäten zu tun machen, scheinen sie um so mehr das übrige, womit das Wissen in seiner Art schon fertig war, zu besitzen, zugleich auch das noch Ungeregelte zu beherrschen und somit alles der absoluten Idee zu unterwerfen, welche hiermit in allem erkannt und zur ausgebreiteten Wissenschaft gediehen zu sein scheint. Näher aber diese Ausbreitung betrachtet, so zeigt sie sich nicht dadurch zustande gekommen, daß ein und dasselbe sich selbst verschieden gestaltet hätte, sondern sie ist die gestaltlose Wiederholung des einen und desselben, das nur an das verschiedene Material äußerlich angewendet ist und einen langweiligen Schein der Verschiedenheit erhält. Die für sich wohl wahre Idee bleibt in der Tat nur immer in ihrem Anfange stehen, wenn die Entwicklung in nichts als in einer solchen Wiederholung derselben Formel besteht.”

pensamento a elas adequado. É na dialética entre o momento passivo, ou seja, o entregar-se ao movimento da coisa – que Adorno, posteriormente, denominaria momento mimético – e o momento ativo do pensar, dividir, classificar, que ganha forma o movimento propriamente filosófico: *a exposição*. Adorno diria em sua *Dialética Negativa*: “o conceito não consegue defender de outro modo a causa daquilo que reprime, a da *mimesis*, senão na medida em que se apropria de algo dessa mimesis em seu próprio modo de comportamento, sem se perder nela.”<sup>516</sup> Ernildo Stein o diz de uma forma ainda mais clara: “O pensamento que analisa a questão propriamente dita da Filosofia, desdobra, na intimidade do próprio questionamento do objeto, os passos metódicos, numa unidade de pensamento, método e objeto.”<sup>517</sup>

Dessa maneira, o pensamento filosófico possui uma peculiaridade que não permite que seja reduzido ao modelo de conhecimento das ciências particulares. Conhecer não significa simplesmente saber manipular, como grande parte da ciência moderna parece sugerir. Hegel resgata desta forma algo daquela dimensão contemplativa tão cara aos gregos. No entanto, essa contemplação não é mais a mesma. Não se trata de um momento meramente passivo, mas é um movimento que passa pela “dor, a paciência e o trabalho do negativo.”<sup>518</sup> O caminho que o pensamento filosófico percorre na fenomenologia hegeliana é o da conquista de si mesmo. Em outra formulação Hegel nos diz: “o espírito só é essa potência enquanto encara diretamente o negativo e se demora junto dele.”<sup>519</sup> Certamente, poucos pensadores levaram tão a sério a diferença entre o pensar e o pensado. Isso levou Adorno, por exemplo, a dissociar a potência dialética do pensamento hegeliano, que o autor dos *Três estudos sobre Hegel* aceita plenamente, do idealismo, adotado artificialmente – portanto, o idealismo não seria uma necessidade interna do

---

<sup>516</sup> ADORNO, T. W. *Negative Dialektik*. In: GS, Band 6, p.26. “Nicht anders vermag der Begriff die Sache dessen zu vertreten, was er verdrängte, der Mimesis, als indem er in seinen eigenen Verhaltensweisen etwas von dieser sich zueignet, ohne an sie sich zu verlieren.”

<sup>517</sup> STEIN, Ernildo. *A questão do método na filosofia: um estudo do modelo heideggeriano*. São Paulo: Duas Cidades, 1973. p.15.

<sup>518</sup> HEGEL, G.W.F. *Phänomenologie des Geistes*. In: Werke in 20 Bänden. Band 3, p.23. “der Schmerz, die Geduld und Arbeit des Negativen.”

<sup>519</sup> Idem, p.35. “er ist diese Macht nur, indem er dem Negativen ins Angesicht schaut, bei ihm verweilt.”

sistema hegeliano – e fonte das principais contradições e inconsistências de seu sistema filosófico. A seguinte formulação de Hegel, que explicita o ideal de cientificidade da filosofia, poderia, muito bem, constar nas páginas da *Dialética Negativa*:

Entretanto, o conhecimento científico requer o abandono à vida do objeto; ou, o que é o mesmo, exige que se tenha presente e se exprima a necessidade interior do objeto. Desse modo, indo a fundo em seu objeto, esquece aquela vista geral que é apenas a reflexão do saber sobre si mesmo a partir do conteúdo. Contudo, submerso na matéria e avançando no movimento dela, o conhecimento científico retorna a si mesmo.<sup>520</sup>

Como ressaltamos acima, no âmbito de uma postura dialética é o próprio tema que sugere as questões que serão respondidas. A própria dinâmica interna do tema tratado exige esse momento mimético de entrega ao seu movimento. Isto não depõe contra o pensamento, do contrário, apenas um pensamento forte conhece tal postura. A fraqueza do pensamento é, neste sentido, a paranóia de não admitir nada fora de si mesmo. Dessa forma, uma filosofia que se limitasse a impôr o seu arcabouço conceitual de modo idêntico e uniforme aos múltiplos temas e objetos de que se ocupa, estaria impondo um conhecimento exterior, abstrato e formal. Hegel vai além disso, exigindo da filosofia um conhecimento mais profundo. Para ele os conceitos não devem ser apenas unidades demarcadoras sob as quais seriam colocados os objetos, as coisas. Do contrário, o conceito é a explicitação do movimento da coisa mesma. Theodor Adorno o diz explicitamente: “a vida dos conceitos (Hegel disse enfaticamente a vida do conceito) é o mesmo que a filosofia.”<sup>521</sup>

Tanto Benjamin como Adorno, cada um a seu modo, serão devedores de Hegel no sentido acima referido. Herdam de Hegel a dimensão radicalmente dialética do pensamento filosófico, bem como a centralidade da exposição filosófica enquanto genuíno exercício da filosofia. Para isso, o primeiro e

<sup>520</sup> Idem, p.51. “Das wissenschaftliche Erkennen erfordert aber vielmehr, sich dem Leben des Gegenstandes zu übergeben oder, was dasselbe ist, die innere Notwendigkeit desselben vor sich zu haben und auszusprechen. Sich so in seinen Gegenstand vertiefend, vergißt es jener Übersicht, welche nur die Reflexion des Wissens aus dem Inhalte in sich selbst ist. Aber in die Materie versenkt und in deren Bewegung fortgehend, kommt es in sich selbst zurück.”

<sup>521</sup> ADORNO, T. W. *Terminología Filosófica. Tomo I.* (Trad: Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina). Madrid: Taurus, 1983. p.15.

decisivo passo é a crítica benjaminiana à instrumentalização da linguagem. Esta questão perpassa não só todo o pensamento do autor de *Das Passagen-Werk*, mas também, de modo muitas vezes mais implícito do que explícito, o pensamento de Adorno.<sup>522</sup> A consequência disso é que a linguagem filosófica não pode mais ser tomada como um mero instrumento para comunicar os resultados da filosofia. Ela, ao invés disso, terá um papel totalmente central no processo de exposição filosófica. Hans-Georg Flickinger escreve:

Ao querer expressar nossas idéias, nossos argumentos, acontece que a formulação da primeira parte de uma frase exige, ela mesma, uma continuidade que vem da própria linguagem, em função do ritmo prefigurado no esboço inicial. Tal exigência, cuja legitimação deve-se muito mais à própria qualidade da linguagem do que à força do argumento, é capaz até mesmo de levar-nos a um desvio do tema escolhido; e não é nada fácil ignorá-la, sem pagar o preço da destruição da fluência, própria às articulações rítmicas. Por vezes, tais desvios levam-nos para além do conteúdo inicialmente pretendido, colocando pistas novas a nossas considerações e impondo-lhes uma direção argumentativa inesperada. Ao dar-nos conta, posteriormente, da experiência descrita, temos de assumir o fato de o sentido mais interessante, a orientação mais produtiva do texto final representar efeito daqueles desvios trazidos a partir do ritmo da própria linguagem.<sup>523</sup>

A linguagem enquanto algo objetivo e as palavras carregadas da história que nelas se acumulou não se prestam a uma utilização, por parte do sujeito que fala ou escreve, como se fossem simples instrumental disponível. Desfaz-se neste momento, para quem leva a sério esta característica da linguagem, a ilusão de poder formalizar ou definir de uma vez por todas os conceitos filosóficos, de modo a poder evitar ambigüidades. Este projeto, enunciado pelo neopositivismo vienense, só pode parecer a um leitor de Hegel como sendo um projeto ingênuo.

O segundo passo é o de alimentar os modelos de pensamento não a partir de uma primazia do método – já que isto em última instância revela-se uma

---

<sup>522</sup> Há um importante estudo de Rodrigo Duarte, do qual tomamos conhecimento ao longo da elaboração deste trabalho, onde se faz uma aguda análise da importância do conceito de linguagem de Benjamin na *Teoria Estética* de Adorno. Ver: “O conceito de Linguagem de Benjamin e a *Teoria Estética* de Adorno.” In: DUARTE, Rodrigo. *Dizer o que não se deixa dizer: para uma filosofia da expressão*. Chapecó: Argos, 2008. p.103-116.

<sup>523</sup> FLICKINGER, Hans-Georg. A lógica clandestina do compreender, do pensar e do escrever. In: DE BONI, Luis A. *Finitude e Transcendência: Festschrift em homenagem a Ernildo J. Stein*. Petrópolis: Vozes, 1995. p.212.

contradição –, mas a partir de um entregar-se ao movimento da coisa mesma, para que desse encontro possa surgir um modo adequado de exposição. A filosofia, neste momento, abre mão de um método seguro e universal que seja aplicado sempre de maneira uniforme. Oskar Negt escreve: “A filosofia, se o interesse de conhecimento é reduzido à segurança, é atingida e derrotada com *perda de realidade*.”<sup>524</sup> No fundo, toda a *Dialética Negativa* de Adorno é a tentativa de pensar essa *perda de realidade* que atinge os sistemas formais de pensamento, ainda que tenham surgido com o intuito de pensar a realidade. Uma exposição filosófica deve, desse modo, se precaver contra a sedução de um sistema fechado e definitivo onde as respostas às grandes questões filosóficas teriam, finalmente, sido encontradas. Walter Benjamin, por sua vez, quando se refere explicitamente à questão do método, é ainda mais incisivo:

Um método científico se distingue pelo fato de, ao encontrar novos objetos, desenvolver novos métodos – exatamente como a forma na arte que, ao conduzir a novos conteúdos, desenvolve novas formas. Apenas exteriormente uma obra de arte tem uma e *somente* uma forma, e um tratado científico tem um e *somente* um método.<sup>525</sup>

Percebemos claramente, a partir da passagem citada, a herança hegeliana (mas também marxiana) desta filosofia. E revela-se, por conseguinte, o núcleo comum que perpassa as obras de Benjamin e de Adorno. Quanto a esse último, muitos têm sido os mal-entendidos em relação à sua *Dialética Negativa*. Ao contrário do que muitos pensam, não se trata de tomá-la como explicitação do método da filosofia adorniana. Antes disso, é o modo adequado de exposição de um tema: uma crítica imanente aos sistemas idealistas de pensamento que têm, sistematicamente, sacrificado a dinâmica da realidade no interior de esquemas abstratos de pensamento que a substituem. A categoria do *não-idêntico*, central nesse novo modelo de pensamento, não se apresenta, portanto, como um culto à realidade. Sabem muito bem os leitores de Adorno –

---

<sup>524</sup> NEG, Oskar. Sobre a incompatibilidade entre modo de pensar dialético e modo de pensar positivista. In: DE BONI, Luis A. *Finitude e Transcendência: Festschrift em homenagem a Ernildo J. Stein*. Petrópolis: Vozes, 1995. p.565.

<sup>525</sup> BENJAMIN, Walter. *Das Passagen-Werk*. In: GS, V-1, (N 9, 2), p.591. “Wissenschaftliche Methode zeichnet sich dadurch aus, dass sie zu neuen Gegenständen führend, neue Methode entwickelt. Genau wie Form in der Kunst sich dadurch auszeichnet, dass sie, zu neuen Inhalten führend, neue Formen entwickelt. Eine, nämlich *nur* eine Form hat ine Kunstwerk, eine, nämlich *nur* eine Methode hat eine Abhandlung nur von aussen.”

ao menos aqueles que conseguem ler para além dos chavões impactantes que, paradoxalmente, transformam o pensamento adorniano em um novo modismo intelectual que alimenta muitas filosofias pseudo-críticas – que a categoria de *identidade* é tão importante quanto a categoria *não-idêntico*. Hipostasiar a primeira conduz ao idealismo. A hipóstase da segunda (e esse parece ser o grande problema em nossos dias) conduz ao irracionalismo. *A tensão ineliminável entre identidade (pensamento) e o não-idêntico (realidade) garante o movimento e o ritmo intermitente da exposição filosófica*. Este é o solo, nem estático e nem plenamente seguro, da filosofia. E, como já dizia Benjamin, “todo solo deve alguma vez ter sido revolvido pela razão, carpido do matagal do desvario e do mito.”<sup>526</sup>

#### 4.2 – Experiência, linguagem e exposição

O pensamento só torna-se denso (bündig) pelo expressado, através da exposição lingüística; o dito laxo está mal pensado”  
Theodor Adorno.<sup>527</sup>

É Franz Rosenzweig que recupera, do Schelling de *Die Weltalter* e de Hermann Cohen e seu conceito de “Korrelation”, um novo modo de exposição filosófica: uma filosofia narrativa (*Erzählende Philosophie*).<sup>528</sup> E justifica tal escolha:

No lugar do método de pensar desenvolvido por toda a velha filosofia, se põe o método de falar. O pensar é intemporal, pretende sê-lo; de um só golpe pretende abrir mil associações; o último, a meta, é para ele o primeiro. A fala é algo ligado ao tempo e alimentado por ele; não pode e não quer abandonar este solo que a nutre.<sup>529</sup>

<sup>526</sup> BENJAMIN, Walter. *Das Passagen-Werk*. In: GS, V-1, (N 1, 4), p. 571. “Aller Boden musste einmal von der Vernunft urbar gemacht, vom Gestrüpp des Wahns und des Mythos gereinigt werden.”

<sup>527</sup> ADORNO, T. W. *Negative Dialektik*. In: GS, Band 6, p.29. “Denken wird erst als Ausgedrücktes, durch sprachliche Darstellung, bündig; das lax Gesagte ist schlecht gedacht.”

<sup>528</sup> ROSENZWEIG, Franz. *El nuevo pensamiento*. (Trad: Isidoro Reguera). Madrid: Visor, 1989. p.57.

<sup>529</sup> Idem, p.62.

O filósofo de Kassel desdobra, desse modo, um ponto que, segundo ele, é fundamental para a filosofia. Ou seja, esta não existe no plano do puro pensamento. É-lhe essencial o momento da expressão linguística. E mais, o novo pensamento não pretende ser a descrição de essências, mas sim, a narração de encontros (Deus-Mundo, Deus-Homem e Homem-Mundo). E as conseqüências disso são extremamente claras para Rosenzweig: a queda na linguagem (*narrativa*) significa uma queda no tempo. De acordo com Paul Ricoeur, “o mundo exibido por qualquer obra narrativa é sempre um mundo temporal. (...) o tempo torna-se tempo humano na medida em que está articulado de modo narrativo.”<sup>530</sup> Esta articulação entre tempo e narrativa (linguagem), que Paul Ricoeur soube posteriormente explorar com tanta maestria, já é o ponto de partida de toda a obra de Franz Rosenzweig, desde pelo menos *Hegel und der Staat*, na segunda década do século XX. No entanto, na exigência de que a filosofia se torne narrativa, o autor de *Der Stern der Erlösung* não está simplesmente fazendo uma escolha fortuita entre outras possíveis formas de exposição filosófica. Antes disso, desvela um traço fundamental da experiência humana: sua *constituição temporal*. Uma vez que, como mostramos anteriormente, “o tempo – para dizê-lo com Rosenzweig – não é o tempo “no qual” algo acontece, mas sim tempo enquanto tempo, onde “ele mesmo acontece”<sup>531</sup>, a narração torna-se o modo através do qual o tempo pode ser compreendido e experienciado enquanto tempo humano.

Este *novo pensamento* nasce sob o signo de uma profunda ruptura. As conseqüências deste novo modo de compreender a filosofia tornam-se, mesmo, insuportáveis àqueles que a pensam a partir dos modelos tradicionais. Os conceitos mais estimados de “Jonia até Iena”, bases de sustentação das construções filosóficas, tais como “essência”, “totalidade”, “unidade”, entre outros, ao perderem seu posto, geram um abalo profundo nestas construções. No entanto, o que para muitos poderia significar a *finis philosophiae*, é para

---

<sup>530</sup> RICOEUR, Paul. *Tempo e Narrativa – Tomo I*. (Trad: Constança Marcondes Cesar). Campinas: Papyrus, 1994. p.15.

<sup>531</sup> CASPER, Bernhard. *Zeit, Erfahrung, Erlösung. Zum Bedeutung Rosenzweigs angesichts des Denkens des 20. Jahrhunderts*. In: *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929)*. Band 2: Das Neue Denken und seine Dimensionen. (Hrsg. SCHMIED-KOWARZIK, Wolfdietrich). Freiburg im Breisgau; München: Alber, 1988. p.554.

Rosenzweig o início do novo pensamento, uma filosofia experiencial (*Erfahrende Philosophie*).<sup>532</sup> E a lógica do pensamento experiencial opõe-se ao procedimento característico da filosofia tradicional de *reduzir* a multiplicidade da realidade à essência. Para este novo pensamento o homem é sempre, e apenas, humano; o mundo, mundano; e Deus, divino. Ou seja, a multiplicidade da realidade é irreduzível e o pensamento experiencial parte destes elementos sem pretender encontrar fora deles ou para além deles uma essência que os unifique. A condição de possibilidade de qualquer experiência é que haja *relação* e, para haver relação, é preciso haver diferença, multiplicidade “de origem”.

Walter Benjamin, como já foi salientado anteriormente, é profundamente marcado pela filosofia de Franz Rosenzweig. Adorno já havia chamado atenção em relação aos paralelos que se podem estabelecer entre a obra do filósofo de Kassel e a filosofia do jovem Benjamin, ainda que não os tenha detalhado.<sup>533</sup> No entanto, além dos claros paralelos facilmente perceptíveis na obra da juventude, mesmo os últimos escritos de Benjamin estão profundamente marcados pelo pensamento de Rosenzweig. Stéphane Mosès aponta para isso quando localiza o postulado fundamental do conceito de história em Benjamin: “a história somente se constitui através do ato de narrá-la.”<sup>534</sup> Ou seja, o tempo só se torna tempo humano (*história*) quando articulado de modo narrativo.

A dívida fundamental de Benjamin para com Rosenzweig, porém, parece-nos estar localizada em um nível ainda mais profundo: *na compreensão da própria filosofia*. Um pensamento experiencial (*erfahrendes Denken*) que, partindo da multiplicidade originária da realidade, não pretende descrever instâncias ontológicas, mas sim, narrar a história de suas relações – uma história, portanto, sempre aberta aos novos encontros – , é um pensamento sempre inconcluso, em marcha. Segundo Ricardo Timm de Souza, “Filosofia

---

<sup>532</sup> ROSENZWEIG, Franz. *El nuevo pensamiento*. (Trad: Isidoro Reguera). Madrid: Visor, 1989. p.51.

<sup>533</sup> ADORNO, Theodor W. *Über Walter Benjamin*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970. p.61.

<sup>534</sup> MOSÈS, Stéphane. *El Ángel de la Historia: Rosenzweig, Benjamin, Scholem*. (Trad: Alicia Martorell). Madrid: Cátedra, 1997. p.81.

experencial' tem, assim, um sentido de 'movimento', muito mais do que com intuição intelectual ou apreensão súbita de uma realidade em sua completude."<sup>535</sup> A partir disso, podemos acompanhar os desdobramentos benjaminianos desta atitude filosófica em noções como "a multiplicidade irreduzível das idéias"<sup>536</sup>, o modo peculiar de entender o conceito de *origem* e, sobretudo, no pensar em *constelações*.

Benjamin está plenamente consciente da temporalidade que constitui o próprio pensamento, e sua filosofia, em nenhum momento, pretendeu se esquivar disso. No entanto, sempre combateu a idéia de um tempo vazio e homogêneo, isto é, um tempo disponível a ser preenchido, tempo linear. O tempo para Benjamin, ao invés de ser caracterizado pela extensividade (onde um instante segue ao outro, como as contas de um rosário), é marcado pela *intensividade*. As idéias, no prefácio ao *Trauerspiel*, vistas como mônadas<sup>537</sup>, condensam em si o tempo, numa intensidade absoluta. Surgem na história e se extinguem na história. No entanto, não podem simplesmente ser compreendidas como resultados necessários do devir histórico. Ao invés disso, entram na história através de um salto originário (*Ursprung*), um salto que rompe com a linearidade histórica. Dessa forma, as idéias se comunicam com a história, na medida em que esta as habita. Trata-se, desse modo, de um pensamento radicalmente anti-historicista, pois não são as leis do desenvolvimento histórico que lançam luz ao surgimento das *idéias*. O surgimento de uma idéia nada tem a ver com a sua gênese temporal. O tempo, em seu *interior*, torna-se "a semente preciosa" (*kostbaren Samen*) a que se referem as teses *Sobre o conceito de História*.<sup>538</sup> A estrutura das idéias é monadológica. E, portanto, "sua história é interna".<sup>539</sup> Trata-se de um pensamento histórico sem ser historicista.

---

<sup>535</sup> SOUZA, Ricardo Timm de. *Razões Plurais: Itinerários da racionalidade no século XX: Adorno, Bergson, Derrida, Levinas, Rosenzweig*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004. p.68.

<sup>536</sup> BENJAMIN, Walter. *Ursprung des deutschen Trauerspiels*. In: GS, I-1, p.223. "die Ideen bilden eine unreduzierbare Vielheit."

<sup>537</sup> Idem, p.228. "Die Idee ist Monade."

<sup>538</sup> BENJAMIN, Walter. *Über den Begriff der Geschichte*. In: GS, I-2, p.703.

<sup>539</sup> BENJAMIN, Walter. *Ursprung des deutschen Trauerspiels*. In: GS, I-1, p.227. "Innen erst kennt es Geschichte."

No que concerne, propriamente, ao conceito de história esse modelo descontínuo de conhecimento leva à seguinte formulação:

Que o objeto da história seja arrancado do continuum do curso da história é uma exigência de sua estrutura monadológica. Esta torna-se possível apenas no próprio objeto arrancado. E isto ocorre sob a forma da confrontação histórica que constitui o interior (e, por assim dizer, as entranhas) do objeto histórico e da qual participam em uma escala reduzida todas as forças e interesses históricos. Graças a sua estrutura monadológica, o objeto histórico encontra representada em seu interior sua própria história anterior e posterior. (Assim, por exemplo, a história anterior de Baudelaire, conforme apresentado nesta pesquisa, encontra-se na alegoria, e sua história posterior, no Jugendstil).<sup>540</sup>

Adquire centralidade, para Benjamin, o conceito de “atualização”, isto é, os objetos históricos em sua estrutura monadológica não justificam e nem condenam *a priori* o presente daquele que olha para a história. É ele, historiador, que no *agora de sua cognoscibilidade* “é o arauto que convida os defuntos à mesa”<sup>541</sup> no banquete que seus contemporâneos preparam para o passado. Já que não temos acesso à história *como ela de fato ocorreu*, a história está sempre sendo escrita e narrada. E, neste processo, é o próprio presente que se coloca em questão. “A apresentação materialista da história leva o passado a colocar o presente numa situação crítica.”<sup>542</sup>

Também no que se refere ao conhecimento filosófico ocorre algo semelhante. As idéias não são entidades metafísicas que poderiam ser tomadas como pontos de sustentação de um sistema filosófico. Sua origem

---

<sup>540</sup> BENJAMIN, Walter. *Das Passagen-Werk*. In: GS, V-1, (N 10, 3), p.594. “Dass der Gegenstand der Geschichte aus dem Kontinuum des Geschichtsverlaufes herausgesprengt werde, das wird von seiner monadologischen Struktur gefordert. Diese tritt erst am herausgesprengten Gegenstand zu Tage. Und zwar tut sie das Innere (und gleichsam die Eingeweide) des historischen Gegenstandes ausmacht und in die sämtliche historischen Kräfte und Interessen in verjüngtem Massstabe eintreten. Kraft dieser monadologischen Struktur des historischen Gegenstandes findet er in seinem Innern die eigene Vorgeschichte und Nachgeschichte repräsentiert. (So liegt beispielsweise die Vorgeschichte von Baudelaire, wie sie sich der gegenwärtigen Forschung darstellt, in der Allegorie, seine Nachgeschichte im Jugendstil).”

<sup>541</sup> Idem, In: GS, V-1, (N 15, 2), p.603. “Der Historiker ist der Herold, welcher die Abgeschiedenen zu Tische lädt.”

<sup>542</sup> Idem, In: GS, V-1, (N 7a, 5), p.588. “Die materialistische Geschichtsdarstellung führt die Vergangenheit dazu, die Gegenwart in eine kritische Lage zu bringen.”

nada tem em comum com a gênese temporal. Desse modo, depõe contra a idéia a atitude do crítico que pretende explicá-la a partir de sua localização histórica ou geográfica. As idéias são mônadas sem janelas. O filósofo tem a tarefa de expor sua estrutura interna, o reino da verdade e do inteligível. No entanto, não pode fazê-lo de forma imediata. O acesso imediato à verdade está bloqueado. Deve tornar visíveis seus extremos através da exposição filosófica cuja “ferramenta” é a mediação conceitual. Desse modo, salvará os fenômenos nas idéias e, por outro lado, tornará visíveis – e este é o momento estético de auto-exposição da verdade – as próprias idéias. Percebe-se, portanto, uma radical inversão da filosofia historicista. Adorno é o autor da máxima que melhor sintetiza a referida questão: “A verdade não está na história, mas a história está na verdade.”<sup>543</sup>

A partir disso, podemos perceber que a teoria benjaminiana da linguagem, segundo a qual sempre queremos mas não conseguimos dizer as coisas de modo pleno (precariedade fundante) e, além disso, o papel da mediação conceitual no exercício da exposição filosófica, tal como desenvolvida no livro sobre o *Trauerspiel*, constituem as fontes privilegiadas do jovem Adorno e, mesmo em sua obra tardia, continuam sendo centrais. Em outras palavras, a filosofia necessita do momento da mediação conceitual (o hegeliano trabalho do conceito) pelo fato de ver o seu acesso imediato à verdade bloqueado. Portanto, é desde estes termos que poderemos compreender o que Adorno pensa com a categoria do *não-idêntico*. Na medida em que todas as tentativas de justificar a identidade entre ser e pensar fracassam, a filosofia de Adorno não quer repetir o erro e anunciar uma tese metafísica: o não-idêntico. Este elemento sempre se afirmou mesmo nos sistemas filosóficos que pretendiam eliminá-lo. Adorno percebe, deste modo, que não se trata de negá-lo, mas de *pensar a partir dele*.

---

<sup>543</sup> Apud: BUCK-MORSS, Susan. *Origen de la Dialectica Negativa: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*. (Trad: Nora Rabotnikof Maskivker). Cerro del Agua: Siglo Veintiuno Editores, 1981. p.107.

Hegel mostrou acertadamente que a filosofia se constitui como exercício de sua própria forma, isto é, um desdobramento das potencialidades internas de seus próprios conceitos. Desse modo, não pretendia ele pensar a partir de um ponto abstrato, mas a partir dos grandes conceitos filosóficos no momento histórico de seu desdobramento. A partir disso, mostrou que a dimensão histórica é constitutiva da filosofia. Os desdobramentos plenos das formas filosóficas ocorrem na história. Por isso, não poderia ter escrito sua fenomenologia sem a revolução kantiana na filosofia e sem a revolução francesa na política. No entanto, já em Hegel, como depois em Benjamin, não são os fenômenos históricos que pretendem explicar a gênese das idéias, mas sim, as idéias (o espírito) que se materializam – e este momento de alienação é necessário para que o espírito deixe de ser apenas em-si e venha a ser em-si e para-si. Até aí Benjamin e Adorno podem acompanhá-lo. Sua radicalidade filosófica, no entanto, não foi suficiente por permanecer acorrentada a um pressuposto (metafísico no sentido tradicional do termo) da identidade entre ser e pensar. Poderíamos objetar a Hegel, e no fundo é isso que faz Adorno, que é exatamente a não-identidade entre ser e pensar que é o elemento produtivo da filosofia, isto é, é a partir dessa não-identidade que a filosofia pode ser compreendida como o exercício constante de testar os limites de suas formas de exposição. É a partir dela que conhece, em cada nova época histórica, novos desdobramentos. Hegel tem razão, portanto, quando insiste no fato de que os conceitos filosóficos possuem uma lógica interna que não pode simplesmente ser escamoteada. No entanto, quando postula, no final das contas, uma identidade entre ser e pensar, não obedece à própria lógica de desdobramento dos conceitos com os quais sua filosofia se ocupa. Ainda que nosso acesso à realidade seja sempre mediado pelo pensamento, Hegel elimina, com seu idealismo absoluto, a base a partir da qual a filosofia pode conhecer sempre novos desdobramentos, qual seja, a *diferença* entre ser e pensar.

A consequência radical deste seu postulado de identidade seria, portanto, não só o ápice da filosofia (no sentido de conter em si todas as anteriores e de realizá-las plenamente, como ele mesmo pretendia), mas, além disso, a morte da própria filosofia. A filosofia só se reinventa e conhece novos

desdobramentos por que a realidade e o pensamento não são idênticos, ainda que nunca possamos tematizá-los fora de suas mútuas relações (mediações). Quando Adorno, portanto, fala da sobrevivência da filosofia por esta ter perdido o instante de sua realização, aponta, ironicamente, para o absurdo do postulado hegeliano da identidade entre ser e pensar, postulado este que nunca pode ser *ex-posto* em sua filosofia, mas que servia como pressuposto a-crítico de todas as suas exposições.

### 4.3 – O elemento messiânico: a grande convergência

É onde o pensamento está para além daquilo ao qual,  
resistindo, ele se prende, que se encontra sua liberdade.  
**Theodor Adorno.**<sup>544</sup>

Então nos foi dada, assim como a cada geração precedente,  
uma *fraca* força messiânica.  
**Walter Benjamin.**<sup>545</sup>

Max Horkheimer, no prefácio ao texto *A imaginação dialética* de Martin Jay, escreve: “o apelo a um mundo inteiramente outro (*ein ganz Anderes*) que não este teve, primordialmente um impulso sócio-filosófico.”<sup>546</sup> E isto num contexto muito preciso: uma vez que parecia definitivamente estabelecido, ao menos para os pensadores do círculo de Adorno, Benjamin e Horkheimer, que o capitalismo não se extinguiria por “morte natural”, onde buscar o conteúdo utópico, revolucionário, que pudesse romper e transcender a ordem existente? Algumas dificuldades fundamentais cercavam esta questão. Uma primeira dificuldade poderia ser apresentada, de forma sintética, nos seguintes termos: sabiam muito bem os leitores de Hegel e de Marx que a consciência subjetiva não consegue (e isto se torna mais explícito e mesmo evidente no capitalismo tardio do século XX) ultrapassar o contexto sócio-histórico que a condiciona. Apelar à força do sujeito, este recurso típico da modernidade, portanto, já não

<sup>544</sup> ADORNO, T. W. *Negative Dialektik*. In: GS, Band 6, p.29. “Worin der Gedanke hinaus ist über das, woran er widerstehend sich bindet, ist seine Freiheit.”

<sup>545</sup> BENJAMIN, Walter. *Über den Begriff der Geschichte*. In: GS, I-2, p.694. “Dann ist uns wie jedem Geschlecht, das vor uns war, eine *schwache* messianische Kraft mitgegeben.”

<sup>546</sup> JAY, Martin. *La Imaginación Dialéctica*. (Trad: Juan Carlos Curutchet). Madrid:Taurus, 1986. p.10.

pode ser uma alternativa válida. Outra alternativa que comumente se apresenta à filosofia é a de dar corpo ao conteúdo utópico do pensamento, isto é, apresentá-lo de forma positiva (assim como Platão descreve sua *República*). Porém, também neste ponto apresenta-se uma dificuldade fundamental: o fracasso do socialismo real (que surgira da tentativa de dar corpo à utopia) apenas confirmava a exatidão disto que na tradição judaica se expressa como *Bilderverbot*. Ao positivizar o conteúdo utópico, inscrevendo o utopos num topos determinado, perde-se justamente a radicalidade de seu conteúdo. No âmbito teológico, como bem mostrou G.Scholem, a razão fundamental desta proibição está no fato de que “um Deus definido seria um Deus finito.”<sup>547</sup> Desta maneira, ainda que a insatisfação, a crítica ao existente, deva pressupor necessariamente a perspectiva de um mundo verdadeiro e justo (de onde se possa falar), esse topos alternativo revela-se sempre um utopos.

Walter Benjamin, como já apontamos acima, percebeu muito bem a estrutura deste problema, de modo que em seu *Trabalho das Passagens* escreve: “Nós fazemos na rememoração uma experiência que nos interdita conceber a história de maneira fundamentalmente ateológica; simultaneamente, nós não temos, do mesmo modo, direito de tentar escrevê-la com conceitos imediatamente teológicos.”<sup>548</sup> Dessa maneira, Benjamin explicita um elemento essencial para a compreensão de sua obra: o elemento teológico. No entanto, como já apontamos por ocasião da análise de seu artigo sobre a linguagem de 1916, ainda que este elemento teológico seja fundamental, isso não significa que a filosofia possa se apossar e positivizar este conteúdo teológico. Tal alternativa, do ponto de vista de uma teoria da linguagem, seria uma recaída num modelo místico. Esta estrutura antinômica do elemento teológico em Benjamin é, no entanto, fundamental. Em suas teses *Sobre o conceito de História*, texto onde o autor pretende pensar um modelo materialista de leitura da história, encontramos uma formulação explícita desta

---

<sup>547</sup> SCHOLEM, Gerschom. *As Grandes correntes da Mística Judaica*. São Paulo: Perspectiva, 1972. p.25.

<sup>548</sup> BENJAMIN, Walter. *Das Passagen-Werk*. In: GS, V-1, (N 8, 1), p.589. “aber im Eingedenken machen wir eine Erfahrung, die uns verbietet, die Geschichte grundsätzlich atheologisch zu begreifen, so wenig wir sie in unmittelbar theologischen Begriffen zu schreiben versuchen dürfen.”

questão: “O boneco chamado ‘materialismo histórico’ deve ganhar sempre. Ele pode medir-se, sem mais, com qualquer adversário, desde que tome a seu serviço a teologia, que, hoje, sabidamente, é pequena e feia e que, de toda maneira, não deve se deixar ver.”<sup>549</sup> Essa *presença invisível* do elemento teológico é de suma importância para a compreensão da filosofia benjaminiana. É desse elemento que, em última instância, surge a força que pode romper a opacidade do existente.

Grande parte da estima de Adorno para com a filosofia do jovem Benjamin, deve-se a essa presença invisível do elemento teológico em suas obras. Jeanne-Marie Gagnebin faz, neste sentido, uma leitura muito significativa:

O que atrai profundamente Adorno no modelo benjaminiano é, para dizê-lo muito rapidamente, sua raiz teológica. Isto é, a relação viva desse paradigma antinômico com uma tradição de origem teológica e religiosa – mesmo que não precise continuar a sê-lo. Trata-se de poder pensar a irrupção do transcendente na história que manifestam experiências religiosas, estéticas, ou mesmo cotidianas como nos textos epifânicos de Joyce ou Clarice Lispector. Trata-se de preservar essa possibilidade de alteridade radical, de transcendência no sentido preciso que Adorno sempre atribuirá à arte autêntica, em oposição à repetição narcísica da mesmice, disfarçada de novidade, na indústria cultural.<sup>550</sup>

O contexto da Indústria Cultural, como bem mostrou Adorno, cristaliza o estado de reificação, petrificando-o como “segunda natureza”. O indivíduo, no interior deste estado falso, não é mais nem sequer o indivíduo freudiano que se constituía a partir da tensão entre o *ES* e o *Über-Ich*, ou seja, em última análise, entre a dimensão psíquica e a dimensão social, tensão esta sempre, no entanto, mediada pelo EU. Em seu interior o sujeito é completamente absorvido. Isso é bem destacado por Slavoj Žižek:

Na sociedade contemporânea, o indivíduo, efetivamente, não é um sujeito “condenado à liberdade” de se realizar através de seus

<sup>549</sup> BENJAMIN, Walter. *Über den Begriff der Geschichte*. In: GS, I-2, p.693. “Gewinnen soll immer die Puppe, die man ‘historischen Materialismus’ nennt. Sie kann es ohne weiteres mit jedem aufnehmen, wenn sie die Theologie in ihren Dienst nimmt, die heute bekanntlich klein und häßlich ist und sich ohnehin nicht darf blicken lassen.”

<sup>550</sup> GAGNEBIN, Jeanne-Marie. Divergências e Convergências sobre o Método Dialético entre Adorno e Benjamin. In: PUCCI, Bruno; GOERGEN, Pedro; FRANCO, Renato. (Orgs.) *Dialética negativa, Estética e Educação*. Campinas: Alínea, 2007. p.79.

projetos existenciais: não passa de uma pontualidade rompida à mercê das forças alienadas quase-“naturais” que ele não tem a menor condição de “mediatizar”, de “dialetizar”, e que funcionam, portanto, como “segunda natureza”.<sup>551</sup>

Desse modo, qualquer filosofia que pretenda partir da força do indivíduo ou do sujeito autônomo para realizar uma crítica à ordem existente, opóia-se num elemento falso, isto é, em algo inexistente, visto que o indivíduo encontra-se completamente dissolvido no interior da sociedade existente. *De onde provém, por conseguinte, a força crítica da filosofia?* Onde se apóia para ir além do que existe? Como consegue romper o espesso véu que esconde as contradições constitutivas da sociedade? Adorno, como sabemos, nunca pretendeu reconciliar na teoria o que na realidade permanece contraditório. Seria uma pseudo-solução. Sua teoria, do contrário, pretende evidenciar as contradições da realidade e levá-las ao seu limite. No entanto, sabemos bem que o juízo “sociedade administrada”, ou então, “totalidade social falsa” pressupõem um ponto de vista alternativo. Xavier Rubert de Ventós formula do seguinte modo a questão:

Adorno parte da constatação de que a realidade de hoje perdeu a riqueza e a verdade para converter-se em sua própria perversão (Auschwitz) ou aparência (cultura de massas). Pois bem, os termos perversão e aparência são descrições ou avaliações que parecem postular um ponto de vista alternativo, transcendente a esta situação, a partir do qual se pode julgar o que é o real e o normal. Desde onde, portanto, se acusa e recusa o caráter ideológico, fictício, manipulado, de nosso entorno?<sup>552</sup>

Esta formulação nos permite colocar, de modo radical, a questão: *desde onde fala Adorno?* Se as contradições estão encobertas, isto é, naturalizadas – e o conceito de “segunda natureza” pretende exatamente desvelar a dimensão histórica do que se apresenta como natural –, então a filosofia tem a tarefa de evidenciá-las, torná-las *ex-postas*. E a pergunta, portanto, é: de onde a teoria crítica tira forças para esta tarefa? Neste momento percebemos a centralidade do elemento teológico – uma herança explicitamente benjaminiana – e o modo peculiar como ele é compreendido por Adorno.

<sup>551</sup> ZIZEK, Slavoj. *Eles não sabem o que fazem: o sublime objeto da ideologia*. (Trad: Vera Ribeiro). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1992. p.14.

<sup>552</sup> VENTÓS, Xavier R.de. Prólogo. In: RIUS, Mercè. *T.W. Adorno. Del sufrimiento a la verdad*. (Prólogo de Xavier Rubert de Ventós). Barcelona: Editorial Laia, 1985. p.6.

O leitor de Adorno que, inadvertidamente, topar, ao final de sua *Dialética Negativa*, com o ensaio “*Meditações sobre a Metafísica*” sem levar em consideração a importância deste elemento teológico, certamente ficará desconcertado. Neste texto Adorno escreve:

Em face da teologia, a metafísica não é simplesmente, como supõe a doutrina positivista, um estágio historicamente posterior, ela não é apenas a secularização da teologia nos conceitos. Criticando-a, ela conserva a teologia na medida em que libera para os homens enquanto possibilidade aquilo que a teologia lhes impõe e com isso deturpa. (...) Uma experiência metafísica e uma experiência subjetivamente liberta convergem em humanidade. Toda expressão de esperança que, mesmo na era do emudecimento, emana das grandes obras de arte de modo mais potente que dos textos teológicos tradicionais possui a mesma configuração que a expressão do humano.<sup>553</sup>

Essa secularização do elemento teológico, de transcendência, que tem lugar nas grandes obras de arte, traduz, para Adorno, a utopia do humano. Ainda assim, este elemento nunca pode ser positivado. O *Bilderverbot*, ao qual Adorno se mantém fiel, não permite “caricaturar a utopia positivamente.”<sup>554</sup> Isso, na arte, se evidencia através do conceito de “aparência estética”. Esta aparência estética é negação determinada da aparência em que se converteu a realidade. Não se trata de uma caricatura da utopia, mas de uma aparência que num *instante nos fala do inteiramente outro e, desse modo, negativamente, lança luz sobre o existente.*

Da mesma forma, no trecho acima citado, Adorno refere-se a um elemento crítico, “uma possibilidade” contida na teologia que esta deturpa no momento de sua imposição. A metafísica, neste contexto, compreendida hegelianamente como um estágio posterior que *guarda (aufhebt)* o elemento central da teologia,

---

<sup>553</sup> ADORNO, T. W. *Negative Dialektik*. In: GS, Band 6, p.389. “Metaphysik ist gegenüber der Theologie nicht bloß, wie nach positivistischer Doktrin, ein historisch späteres Stadium, nicht nur die Säkularisation der Theologie in den Begriff. Sie bewahrt Theologie auf in der Kritik an ihr, indem sie den Menschen als Möglichkeit freilegt, was die Theologie ihnen aufzwingt und damit schändet. (...) Subjektiv befreite und metaphysische Erfahrung konvergieren in Humanität. Jeglicher Ausdruck von Hoffnung, wie er von den großen Kunstwerken noch im Zeitalter ihres Verstummens mächtiger ausgeht als von den überlieferten theologischen Texten, ist konfiguriert mit dem des Menschlichen.”

<sup>554</sup> Idem, p.206. “die Utopie positiv auszumalen.”

libera a possibilidade de experimentá-lo sem imposição. É preciso, ainda assim, ter presente que as duras críticas de Adorno à metafísica, que invariavelmente são um elemento nuclear de seu pensamento, devem-se, exatamente, ao caráter impositivo da própria metafísica. Seria preciso distinguir claramente, dessa maneira, os conceitos “metafísica” e “experiência metafísica”. Certamente, Adorno não estaria nem um pouco disposto a fazer concessões à metafísica compreendida como ontologia que acaba, invariavelmente, sancionando uma “ordem social heterônoma, desobrigada de se justificar ante a consciência.”<sup>555</sup> Antes disso, refere-se à possibilidade de uma “experiência metafísica”, sendo a autêntica experiência estética um excelente exemplo disso. A verdade de uma obra de arte nunca se dobra às intenções do sujeito da experiência estética e muito menos de seu autor. Do contrário, ela abala as estruturas deste sujeito, e “experiência” neste contexto significa exatamente este *choque* ou abalo que desestabiliza o sujeito e exige-lhe um constante movimento de reconstrução ou mesmo reinvenção.

Portanto, da mesma forma como na teologia o momento de imposição aborta a potencialidade nela contida, também na metafísica institucionalizada tal ocorre. A sua potencialidade crítica de não aceitar as coisas tais como são é esterilizada no momento em que impõe a verdade. O positivismo, em seu afã anti-metafísico, não vai além disso por se inverter em uma metafísica tosca e descarada. Sancionar os fatos como verdadeiros significa eliminar aquela saudável distância e mesmo estranhamento do pensamento para com a realidade, distância esta da qual sempre dependeu a vida da filosofia.

Desvela-se, desse modo, algo essencial para compreender o pensamento de Adorno. Dito de maneira sintética: a *Teoria Estética* é uma tentativa de tematizar claramente aquilo que na *Dialética Negativa* permanece problemático. Esta obra se move num jogo entre a *fraqueza* do sujeito no interior da sociedade reificada e a exigência de uma *força* deste mesmo sujeito visto que “a objetividade do conhecimento dialético precisa de mais sujeito, não

---

<sup>555</sup> Idem, p.59. “(...) Ontologie verstanden als Bereitschaft, eine heteronome, der Rechtfertigung vorm Bewußtsein enthobene Ordnung zu sanktionieren.”

menos.”<sup>556</sup> No prefácio da *Dialética Negativa* Adorno é ainda mais claro sobre o objetivo desta obra: “o autor aceitou como sua tarefa romper, com a força do sujeito, o engodo de uma subjetividade constitutiva.”<sup>557</sup> Desse modo, a obra em questão tematiza a realidade que se perde em cada tentativa do sujeito de reduzi-la aos seus esquemas conceituais. Trata-se, portanto, de uma dialética do perdido (*das Verlorene*). Isto tem como consequência que o resultado ou impacto desta obra na filosofia é muito claro, isto é, se a dialética é sempre uma dialética da perda, então é desde os *resíduos e pontos sombrios* que escaparam ao conhecimento dialético que Adorno pode fazer uma crítica radical às promessas de reconciliação contidas nos *sistemas* filosóficos. As contradições da realidade devem ser *ex-postas* e não veladas por uma aparência de reconciliação. Valendo-se de Kant, escreve: “O fato de nenhum aprimoramento intramundano ser suficiente para fazer justiça aos mortos e nenhuma justiça alterar a injustiça da morte, impele a razão kantiana a esperar contra a razão.”<sup>558</sup> A injustiça, a morte, a violência, Auschwitz: estes são os resíduos e pontos sombrios que não podem ser superados e guardados (*aufgehoben*). Fazer de Auschwitz uma etapa necessária na vida do espírito dotaria este mesmo espírito de um cinismo insuportável. É neste sentido que as consequências da referida obra são claras: a *Dialética Negativa* é o antisistema<sup>559</sup>, isto é, ao *expor* as contradições irreconciliáveis da realidade arranca o véu da *falsa reconciliação* que era o solo sobre o qual os sistemas haviam sido construídos. É para isso que se precisa não enfraquecer o sujeito, mas sim, torná-lo mais forte: tão forte que possa aceitar sua fragilidade.

Dizíamos antes, porém, que a *Teoria Estética* seria a obra onde Adorno nos mostraria de onde o sujeito, que ao ser intimamente determinado por uma totalidade social falsa já não pode buscar essa força em si mesmo, retiraria a

---

<sup>556</sup> Idem, p.50. “die Objektivität dialektischer Erkenntnis nicht eines Weniger sondern eines Mehr an Subjekt.”

<sup>557</sup> Idem, p.10. “empfand er (der Autor) es als seine Aufgabe, mit der Kraft des Subjekts den Trug konstitutiver Subjektivität zu durchbrechen.”

<sup>558</sup> Idem, p.378. “Daß keine innerweltliche Besserung ausreichte, den Toten Gerechtigkeit widerfahren zu lassen; daß keine ans Unrecht des Todes rührte, bewegt die Kantische Vernunft dazu, gegen Vernunft zu hoffen.”

<sup>559</sup> Idem, p.10.

potência utópica e não-conformista. Desse modo, é nesta obra que o autor poderá tematizar este ponto de tão difícil compreensão e que gerou tantos mal-entendidos com relação a sua *Dialética Negativa*. A verdadeira obra de arte é aquela que, ao possibilitar a autêntica experiência estética, pode arrancar o sujeito do círculo de imanência que é a sociedade reificada. Se no interior desta sua visão está embaraçada e obstruída, o conteúdo de verdade da obra de arte, cuja lógica interna não se dobra às exigências desta sociedade, possibilita um novo olhar sobre as contradições sociais que antes permaneciam veladas. Portanto, a *força* do sujeito que Adorno exige em sua *Dialética Negativa* depende, em última instância, da experiência estética, onde este sujeito forte pode se constituir. E, também aqui, força tem a ver com o reconhecimento de fragilidade, isto é, *abertura* para o conteúdo de verdade da obra de arte. Isto se torna ainda mais claro na concepção que perpassa toda sua obra sobre a estética, qual seja, a de que a obra de arte é último refúgio da verdade em tempos de universalização da racionalidade instrumental.

#### 4.4 – Sobre a teoria e seu lugar: divergências

Quando os filósofos – para quem, como se sabe, sempre foi difícil ficar calados – se envolvessem num diálogo, deveriam falar de tal modo que nunca ficassem com a razão, mas de maneira a convencer seu adversário de sua inverdade.  
Theodor Adorno.<sup>560</sup>

Ainda que os textos *Kierkegaard: Konstruktion des Ästhetischen*, escrito nos anos de 1929/30, e os artigos *Die Aktualität der Philosophie* de 1931 e *Die Idee der Naturgeschichte* de 1932, parecessem sugerir que o jovem Adorno, muito impressionado pelas conversas de Frankfurt e Königstein<sup>561</sup> e também profundamente marcado pelo livro sobre o *Trauerspiel*, seguiria na direção de uma inquestionada filiação ao pensamento benjaminiano, as obras da

<sup>560</sup> ADORNO, T. W. *Minima Moralia*. In: GS, Band 4, p.77. “Wenn Philosophen, denen bekanntlich das Schweigen immer schon schwer fiel, aufs Gespräch sich einlassen, so sollten sie so reden, daß sie allemal unrecht behalten, aber auf eine Weise, die den Gegner der Unwahrheit überführt.”

<sup>561</sup> Segundo Rolf Tiedemann teriam acontecido em setembro ou outubro de 1929. Ver: TIEDEMANN, Rolf. Introdução à Edição Alemã (1982) In: BENJAMIN, Walter. *Das Passagen-Werk*. In: GS, Band V-1, p.24.

maturidade, especialmente a *Negative Dialektik* e a *Ästhetische Theorie*, nos revelam um Adorno cada vez mais hegeliano no sentido de acompanhar, no interior da própria teoria, o *paciente e doloroso trabalho do negativo*. No entanto, esse aparente distanciamento, não pode nos fazer perder de vista a raiz profundamente benjaminiana que perpassa o pensamento de Adorno, até mesmo na sua fase mais tardia (os anos sessenta).

O ponto de partida dos críticos que se propõem a analisar as divergências entre Adorno e Benjamin é, geralmente, a carta escrita por Adorno em 10.11.1938 e que tem como tema a análise do *Baudelaire* de Benjamin (*Das Paris des Second Empire bei Baudelaire*). Neste carta Adorno faz uma dura crítica ao modo de exposição do referido texto. Ele escreve:

O tema teológico de chamar as coisas pelo nome converte-se, tendencialmente, em uma exposição maravilhada da pura faticidade. Se quiséssemos exprimi-lo de maneira ainda mais drástica, poderíamos dizer que o seu trabalho se instalou na encruzilhada entre magia e positivismo. Este lugar é enfeitado. Somente a teoria pode quebrar o encanto: sua própria e implacável teoria especulativa, no melhor sentido do termo.<sup>562</sup>

Para Adorno, como já ressaltamos, a *práxis* propriamente filosófica é o obstinado exercício da teoria. Por isso, estimava a radicalidade desta exigência teórica tal como estava formulada no livro sobre o *Trauerspiel*. Desse modo, o que Adorno realmente pretendia na referida carta era fazer uma crítica do *Baudelaire* desde as primeiras obras de Benjamin. Três elementos decisivos são recorrentes nesta análise crítica: a) contrapor à montagem benjaminiana a necessidade de interpretação filosófica; b) uma possível obliteração ou esvaziamento do elemento messiânico/teológico; e c) um flertar de Benjamin com o marxismo ou, para ser mais específico, uma espécie de marxismo, perigoso para os rumos de sua própria teoria, no sentido de ameaçar sua consistência.

A tradição hegeliano-marxista, base da formação filosófica de Adorno, jamais lhe permitiu a liberdade experimental com que Benjamin, com tanta

---

<sup>562</sup> ADORNO, Theodor y BENJAMIN, Walter. *Correspondencia*. (Trad: Jacobo Muñoz y Vicente Gómez Ibáñez). Madrid: Trotta, 1998. p.272,273.

desenvoltura, tratava a exposição filosófica. O contexto da ameaça positivista nos anos 20 e 30 e, posteriormente, o contexto da indústria da cultura e o empobrecimento da capacidade crítica, apenas confirmavam para Adorno a exigência, para o pensamento filosófico, de permanecer no plano radicalmente teórico de *interpretação* da realidade. A filosofia, deste modo, não pode se furtar à exposição conceitual. Esse exercício conceitual resulta na composição de *constelações*, poderíamos dizer: modelos interpretativos que iluminam a realidade. Essa iluminação (profana) não diz à realidade o que ela deve ser (isso seria construir imagens da utopia), mas a *ex-põe*, torna-a transparente em todas suas contradições. Esse é o paciente e doloroso trabalho do negativo, a negatividade do pensamento. Dessa forma, ainda que Adorno demonstre grande admiração para com o olhar micrológico de Benjamin, para quem o “eterno é, em todo caso, mais um rufo no vestido do que uma idéia”<sup>563</sup>, exige o momento de mediação teórico-interpretativa.

Neste sentido, em uma carta escrita em Agosto de 1935, na qual Adorno analisa cuidadosamente a primeira versão do “*Exposé*”, são apresentadas as restrições à exposição, nas palavras do autor da carta, “de caráter *não dialético*.”<sup>564</sup> O desconforto para com o texto gira em torno da citação – e o desdobramento das conseqüências dela ao longo do texto – de uma frase de Jules Michelet: “*Chaque époque rêve la suivante*” (Cada época sonha a seguinte).<sup>565</sup> Adorno o diz expressamente:

Pois a frase implica três coisas: conceber a imagem dialética como um conteúdo da consciência, ainda que este seja coletivo; referi-la linearmente – eu diria inclusive histórico-evolutivamente – a um futuro entendido como utopia; entender a “época” precisamente como o sujeito unificado em si mesmo e em conformidade com este conteúdo da consciência. Assim, pois, com esta versão da imagem dialética, que poderíamos denominar imanente, não somente se vê ameaçada a força inicial do conceito, que era de caráter teológico – sugerindo uma simplificação que aqui faz perder tanto o matiz subjetivo como o próprio conteúdo de verdade –, mas também se perde,

<sup>563</sup> BENJAMIN, Walter. *Das Passagen-Werk*. In: GS, V-1, (N 3, 2), p. 578. “Ewige jedenfalls eher eine Rüsche am Kleid ist als eine Idee”. Trecho citado por ADORNO, T.W. *Charakteristik Walter Benjamins*. In: GS, Band 10.1, p.241.

<sup>564</sup> ADORNO, Theodor y BENJAMIN, Walter. *Correspondencia*. (Trad: Jacobo Muñoz y Vicente Gómez Ibáñez). Madrid: Trotta, 1998. p.112.

<sup>565</sup> BENJAMIN, Walter. *Das Passagen-Werk*. In: GS, V-1, p.46.

paradoxalmente, desse modo, o movimento social em nome do qual você sacrifica a teologia.<sup>566</sup>

Neste ponto, o primeiro elemento da crítica encontra o segundo que diz respeito à teologia. Vimos acima o lugar de destaque deste elemento teológico ou messiânico no pensamento de Adorno. Segundo ele, e podemos dizer com tranquilidade que o aprendeu sobretudo com Benjamin, é exatamente o elemento messiânico que pode tirar a reflexão filosófica do círculo da imanência da consciência. A força do conceito de imagem dialética está exatamente em explodir este círculo de imanência – a “época” que se compreende como constituída de forma histórica e linear – inserindo nele a descontinuidade, isto é, justapondo o presente com determinada imagem do passado, apontando-lhe, assim, a chance revolucionária. Em outras palavras, o sonho “sonha” em não despertar. Somente as imagens dialéticas, ao citar o passado, proporcionam o barulho necessário para o despertar. Como escreve Benjamin, no irônico prefácio para a primeira edição do livro sobre o *Trauerspiel*, que de forma prudente não foi publicado: “Vou contar novamente a história da Bela Adormecida”. No entanto, na história recontada, não é o beijo do noivo que acorda a Princesa, e sim a bofetada dada pelo cozinheiro em seu ajudante.<sup>567</sup>

Sempre que nos deparamos com as críticas de Adorno ao pensamento de Benjamin em sua fase tardia, percebemos no autor da *Dialética Negativa* uma defesa das primeiras obras de Benjamin em detrimento dos rumos que seu pensamento vai tomando a partir dos anos trinta. No centro deste debate está a adesão de Benjamin ao marxismo. E nisto apontamos para o terceiro elemento da crítica. Em uma carta de 20.05.1935, Adorno escreve: “Para mim o trabalho sobre as *Passagens* não é somente o centro de sua filosofia. Além disso, é a palavra decisiva que hoje pode ser dita em filosofia.”<sup>568</sup> E, logo na sequência,

<sup>566</sup> ADORNO, Theodor y BENJAMIN, Walter. *Correspondencia*. (Trad: Jacobo Muñoz y Vicente Gómez Ibáñez). Madrid: Trotta, 1998. p.112.

<sup>567</sup> BENJAMIN, Walter. GS, I-3, p.901-902. Citado em: ROUANET, Sergio Paulo. Apresentação. In: BENJAMIN, Walter. *Origem do Drama Barroco Alemão*. (Trad. e Apresentação: Sergio Paulo Rouanet). São Paulo: Brasiliense, 1984. p.11.

<sup>568</sup> ADORNO, Theodor y BENJAMIN, Walter. *Correspondencia*. (Trad: Jacobo Muñoz y Vicente Gómez Ibáñez). Madrid: Trotta, 1998. p.93.

encontra-se a advertência: “creio que seria uma verdadeira desgraça a influência de Brecht.”<sup>569</sup> O risco desta espécie de marxismo é o de atribuir força revolucionária à consciência coletiva. Escreve Adorno: “A consciência coletiva foi inventada somente para desviar a atenção da verdadeira objetividade e de seu correlato, a subjetividade alienada.”<sup>570</sup> Deste modo, mantendo as raízes marxianas de sua análise, Adorno dirige sua crítica a um certo revisionismo marxista que em grande parte esteriliza a potência crítica do pensamento de Marx. Este, e também Freud, apontaram as contradições sobre as quais se construiu a sociedade burguesa. Estes dois autores, a partir de diferentes pontos de partida, expõem a mesma lógica antagonista da sociedade capitalista: a lógica social objetiva na qual as subjetividades encontram-se alienadas (Marx); a lógica da psique na qual se percebe, em sua constituição mais íntima, uma contradição insolúvel entre os impulsos e a moral social objetiva (Freud). Desse modo, não se trata de harmoniza-los, transferindo a autonomia subjetiva (que em última instância revela-se impossível nessa sociedade) para um novo sujeito coletivo. Freud e Marx, neste sentido, são de fundamental importância por demonstrarem, cada um a seu modo, o índice de contradição da totalidade social objetiva. Desse modo, a advertência de Adorno pretende restituir os direitos do elemento messiânico contido nas imagens dialéticas, isto é, aquele elemento que pela sua força explode o círculo de imanência da consciência alienada. Seria um erro, dessa maneira, ver na consciência coletiva, sem levar em consideração a totalidade objetiva na qual esta se insere, uma potência revolucionária.

Certamente, do ponto de vista teórico, a crítica de Adorno é perfeitamente coerente. O espesso véu que encobre as contradições da realidade só pode ser arrancado através do intransigente exercício da *teoria*. E o próprio ideal da exposição filosófica, caro não só à Adorno mas também ao pensamento benjaminiano, contém em si essa exigência. Ainda assim, poderia ser colocada a questão de se, de fato, o projeto das *Passagens* levaria, desde o seu método de montagem, a uma supressão da mediação teórica. Talvez, e essa é nossa

---

<sup>569</sup> Idem, p.94.

<sup>570</sup> Idem, p.114

hipótese em relação ao referido trabalho, Adorno não tenha percebido o seu caráter *ainda mais radicalmente teórico*. Apontávamos, anteriormente, para a centralidade do conceito de *atualização* no pensamento benjaminiano. A atitude de citar fragmentos que contêm em si imagens do passado não pode, de maneira alguma, ser compreendida como capitulação ante o meramente existente, ou então, se situar “na fronteira entre a magia e positivismo”. Citar o passado – no caso das *Passagens* trata-se do século XIX – não é apenas mostrá-lo como foi. Do contrário, a distância histórica que existe entre a formulação original e sua citação é uma distância hermenêutica. Isto é, citar é já interpretar. Benjamin diria, *atualizar*. Desse modo, os fragmentos arrancados do sonho que era o século XIX, desde o novo uso que Benjamin lhes propõe, trazem consigo o momento do despertar. Assim, a tarefa ainda mais radicalmente teórica a que nos referíamos se constitui exatamente na recusa de uma explícita interpretação por parte de Benjamin. Descontextualizar uma imagem do passado, que mostra como a época se compreendia a si mesma, é propor-lhe um novo uso e, dessa maneira, atualizá-la através da *interpretação*. A exigência, por parte de Adorno, de uma fidelidade ao conceito de *imagem dialética* está, dessa forma, plenamente satisfeita no *Trabalho das Passagens*. Adorno mesmo, para além das controvérsias expressas na troca de cartas, parece reconhecê-lo num texto escrito depois da morte de Benjamin: “Todos os elementos fossilizados da cultura, congelados ou obsoletos, tudo aquilo que na cultura perdeu sua vitalidade, lhe falava tão diretamente como falam ao colecionador o animal petrificado ou a planta do herbário.”<sup>571</sup>

#### 4.5 – A Atualidade do exercício da crítica

A história das obras prepara sua crítica e, por isso, a distância histórica aumenta sua força.  
Walter Benjamin.<sup>572</sup>

<sup>571</sup> ADORNO, T. W. *Charakteristik Walter Benjamins*. In: GS, Band 10.1, p.242,243. “Ihn sprachen die versteinerten, erfrorenen oder obsoleten Bestandstücke der Kultur, alles an ihr, was der anheimelnden Lebendigkeit sich entäußerte, so an, wie den Sammler das Petrefakt oder die Pflanze im Herbarium.”

<sup>572</sup> BENJAMIN, Walter. *Goethes Wahlverwandtschaften*. In: GS, I-1, p.125,126. “In diesem Sinne bereitet die Geschichte der Werk ihre Kritik vor und daher vermehrt die historische Distanz deren Gewalt.”

Em seu ensaio *A Atualidade da Filosofia* de 1931, Adorno explicitava a questão que se mostrava como a grande preocupação do grupo de pensadores ligados ao *Institut*<sup>573</sup> naquele momento: de um lado estava o positivismo com sua pretensão de reduzir a filosofia a “instância de controle das ciências particulares”<sup>574</sup>; de outro lado estavam a escola historicista e também os projetos que Adorno denomina “neo-ontológicos”. O grande perigo deste segundo grupo é o de ontologizar a própria história. No entanto, todo este contexto filosófico leva invariavelmente, segundo o autor do ensaio, à liquidação da própria filosofia, pois esta já não serve para outra coisa que “para velar a realidade e eternizar a situação atual.”<sup>575</sup>

Se Adorno, no início dos anos trinta, se perguntava pela atualidade da filosofia, cabe a nós, hoje, comparecer ante a pretensão de verdade de seu pensamento. Em que medida estes modelos de pensamento apresentados por Benjamin e Adorno se mantêm vivos? A partir desta questão, Herbert Schnädelbach, em simpósio sobre o pensamento de Adorno realizado na Universidade de Frankfurt no ano de 1983, coloca uma questão decisiva sobre a atualidade do pensamento adorniano que, pelo seu alcance, merece aqui uma análise:

Em primeiro lugar, houve uma mudança fundamental no cenário filosófico nos últimos vinte anos, e outras frentes foram abertas, bem diferentes daquelas às quais a Teoria Crítica procurou se opor. O nosso problema não é mais o positivismo lógico e os vários tipos de construção de sistemas idealistas; em vez disso, é a celebração indiferenciada do múltiplo, juntamente com o irracionalismo, que ainda por cima arrasta o carro para o lado da crítica da razão instrumental.<sup>576</sup>

---

<sup>573</sup> O *Institut für Sozialforschung* foi fundado em 1923 e passou a ser dirigido por Max Horkheimer a partir de 1931. Em torno desse Instituto é que se concentraram e se desenvolveram os estudos que passaram a ser conhecidos como Teoria Crítica da Sociedade.

<sup>574</sup> ADORNO, T. W. *Die Aktualität der Philosophie*. In: GS, Band 1, p.332. “Kontrollinstanz der Einzelwissenschaften.”

<sup>575</sup> Idem, p.325. “(...) die Wirklichkeit zu verhüllen und ihren gegenwärtigen Zustand zu verewigen.”

<sup>576</sup> SCHNÄDELBACH, Herbert. *Dialektik als Vernunftkritik. Zur Konstruktion des Rationalen bei Adorno*. In: FRIEDEBURG, Ludwig von; HABERMAS, Jürgen. (Hrsg.) *Adorno-Konferenz 1983*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983. p.69.

Schnädelbach apresenta este argumento – e ainda outros que não analisaremos no âmbito de nosso estudo – para demonstrar “o que doravante torna impossível a proximidade com os textos de Adorno”.<sup>577</sup> Quanto a primeira questão, certamente, Schnädelbach tem toda razão: o cenário filosófico modicou-se radicalmente desde o final do século passado. O que gostaríamos de questionar, a partir disso, é se isso de fato “torna impossível uma proximidade como o pensamento de Adorno” e, também, com o de Benjamin. Talvez o autor tenha razão em utilizar o termo proximidade. Ler Adorno e Benjamin hoje é tarefa mais exigente e mesmo mais difícil, já que os adversários a quem estas obras pretendiam responder não estão mais *presentes de forma imediata*. No entanto, sublinhávamos ao longo de nosso estudo que uma certa “infidelidade” era necessária àqueles que pretendem se ocupar com estes autores. Uma dialética entre proximidade e distanciamento sempre foi *conditio sine qua non* de tais estudos. Seria, ainda assim, necessário verificar se estes novos adversários da filosofia não seriam velhos conhecidos com novos trajés.

O autor da crítica, no entanto, tem razão em mais um ponto: a celebração indiferenciada do múltiplo e o irracionalismo são mesmo, em nossa época, os grandes adversários da filosofia. O que pretendemos demonstrar a seguir é que a potência crítica dos pensamentos de Adorno e Benjamin – isto é, se ousarmos pensar *a partir* deles e não simplesmente nos resignarmos a repetí-los – nos auxiliam enormemente na tarefa de uma crítica da situação atual.

Nossa época vive sob o signo de uma perigosa *paralisia*. Não havendo mais a modernidade fala-se em pós-modernidade; não havendo mais política fala-se em pós-política; não havendo mais história fala-se numa época pós-histórica; e assim por diante. A conseqüência perigosa desta enxurrada de modelos “pós” está no fato de que vemos bloqueado, dessa maneira, qualquer acesso seja ao político, seja à história, seja à modernidade, enfim, à própria realidade. Habermas, quando tematizou “o fim das energias utópicas”, usou um termo bastante apropriado para compreender esta época: a nova intransparência

---

<sup>577</sup> Idem, p.69

(*Unübersichtlichkeit*).<sup>578</sup> Essa *falta de clareza*, que em outro momento do texto denominamos opacidade<sup>579</sup>, parece blindar nossa época contra qualquer *übersehen* ou olhar abrangente. Encontramos aqui uma velha e conhecida ideologia usando roupas novas (e invisíveis, já que estamos numa época pretensamente pós-ideológica): o que se pretende, uma vez mais, é *velar a realidade e eternizar a situação atual*. E já que as roupas são invisíveis, mais do que nunca necessitamos da atitude corajosa da criança para dizer que o Rei está nu.

No âmbito do pensamento político, como bem mostrou Jean Baudrillard, o modelo da *dominação*, ainda inteligível desde a dialética do senhor e do escravo de Hegel, ou seja, desde uma lógica dialética entre dominador e dominado, teria sido substituído pelo modelo da *hegemonia*:

Interiorizamos a ordem mundial e seu dispositivo operacional, dos quais somos reféns bem mais do que escravos. O consenso, voluntário ou involuntário, substituiu a boa e velha servidão. Se a dominação passava por um sistema autoritário de valores positivos, a hegemonia contemporânea passa, ao contrário, por uma liquidação simbólica de todos os valores. (...) Todos os significados vem abolir-se em seu próprio signo, e a profusão de signos parodia uma realidade que doravante não pode ser encontrada.<sup>580</sup>

A hegemonia da ordem econômica mundial e, aliada a isso, a despolitização da economia, gera uma intransparência especialmente perigosa na medida em que nos condena a, eternamente, nos movermos no interior deste sistema sem qualquer possibilidade de *übersehen*, enxergar para além. Essa ordem pretensamente despolitizada, esteriliza qualquer pensamento político. Giorgio Agamben escreve, a partir disso, mostrando a tarefa do

<sup>578</sup> HABERMAS, Jürgen. A nova Intransparência: a crise do estado de bem-estar social e o esgotamento da energias utópicas. (Trad: Carlos Alberto Marques Novaes). In: *Novos Estudos CEBRAP*, n.18, set/1987. pp.103-114.

<sup>579</sup> Ver: SOUZA, Ricardo Timm de. *Justiça em seus termos: dignidade humana, dignidade do mundo*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010.

<sup>580</sup> BAUDRILLARD, Jean. Carnaval/Canibal. In: *Revista FAMECOS*, n.28, Porto Alegre, dez/2005. p.7. "Nous intériorisons l'Ordre mondial et son dispositif opérationnel, dont nous sommes les otages bien plus que les esclaves. Le consensus, volontaire ou involontaire, s'est substitué à la bonne vieille servitude. Si la domination passait par un système autoritaire de valeurs positives, l'hégémonie contemporaine passe au contraire par une liquidation symbolique de toutes les valeurs. (...) Toutes les significations viennent s'abolir dans leur propre signe et la profusion des signes parodie une réalité désormais introuvable."

pensamento político de nossa geração: “Por isso é importante toda vez arrancar dos dispositivos – de todo dispositivo – a possibilidade de uso que os mesmos capturaram. A profanação do Improfanável é a tarefa política da geração que vem.”<sup>581</sup>

Outra face deste mesmo modelo de intransparência é a proclamação do fim da história. O argumento de que mudanças *estruturais* já não teriam espaço em nosso momento histórico, tem a clara intenção de manter intocadas as estruturas do modelo hegemônico em questão, pretendendo fechar e blindar a época em um círculo de imanência, em defesa contra qualquer imagem utópica. E, mais uma vez neste caso, o elemento messiânico do pensamento de Adorno e de Benjamin, em sua potência explosiva, revela toda a sua atualidade. Pequena e feia, como dizia Benjamin referindo-se à teologia, e sem ousar mostrar-se, continua plenamente viva “na medida em que não se inclina à sedução dos tempos e dos espaços idealisticamente auto-compreensivos, paralisados em um pretenso presente eterno, atemporal, a-histórico.”<sup>582</sup>

Desse modo, a partir do apressado abandono dos ideais de autonomia e de emancipação, denunciados como obsoletos meta-relatos, parte-se para a “celebração indiferenciada do múltiplo”, onde os pensamentos pós-modernos encontram seu solo fértil. O projeto de uma “dialética do esclarecimento” que ocupa grande parte da filosofia pós-hegeliana, abortada desde um juízo que associa a modernidade em seus ideais universalistas à violência, dá lugar ao relativismo absoluto dos múltiplos jogos de linguagem, onde qualquer pensamento crítico leva consigo a suspeita de intolerância.

A moda recente que alimenta essa pseudo-filosofia é o multiculturalismo. Sobre isso, a primeira questão que é preciso assinalar é que o postulado de aceitar todas as culturas como legítimas pretende, claramente, neutralizar

---

<sup>581</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*. (Trad: Selvino J. Assmann). São Paulo: Boitempo, 2007. p.79.

<sup>582</sup> SOUZA, Ricardo Timm de. *Justiça em seus termos: dignidade humana, dignidade do mundo*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010. p.22.

qualquer crítica da cultura. Adorno, em seu ensaio *Crítica da Cultura e Sociedade*, analisa um caso semelhante:

As invectivas de Karl Kraus contra a liberdade de imprensa não devem, seguramente, ser tomadas ao pé da letra: invocar seriamente a censura contra os escritores cotidianos seria o mesmo que querer expulsar o demônio com a ajuda de Belzebu. Porém, por outro lado, a estupidez e a mentira que florescem sob a proteção da liberdade de imprensa são algo muito mais importante do que mero acidente no decurso histórico do espírito.<sup>583</sup>

A estrutura deste argumento de Adorno pode nos auxiliar na análise da questão do multiculturalismo. Isto é, também nesse caso, todo aquele que se opõe é abertamente tachado de intolerante. Dessa forma, nasce, sob o signo do multiculturalismo, um projeto de homogeneização sem precedentes no mundo atual. Isso se evidencia no fato de que o verdadeiro Outro (o fundamentalista islâmico, por exemplo) não pode ser aceito dentro desta pretensa ordem multicultural. Todas as culturas podem ser aceitas, por fim, desde que não se oponham ao modelo do capitalismo consumista das empresas multinacionais. A partir dessa questão Slavoj Žižek escreve, ironicamente, o livro *Em defesa da intolerância*. Com isso, também ele, não pretende expulsar o demônio com a ajuda de Belzebu. Pretende, antes, mostrar que em nossa época “o respeito multicultural pela especificidade do Outro não é senão a afirmação da própria superioridade.”<sup>584</sup> O livro, tecendo uma crítica radical do discurso multiculturalista, pretende confirmar a hipótese que este multiculturalismo despolitizado seria, “precisamente, a ideologia do atual capitalismo global.”<sup>585</sup> A tarefa da filosofia, mais uma vez neste caso, é a de *ex-por* as contradições, isto é, evidenciar a desproporção entre o discurso e a lógica econômico-política que desmente totalmente este discurso que a justifica.

---

<sup>583</sup> ADORNO, T. W. *Kulturkritik und Gesellschaft*. In: GS, Band 10.1, p.14. “Die Invektiven von Karl Kraus gegen die Pressefreiheit sind gewiß nicht buchstäblich zu nehmen: im Ernst die Zensur gegen die Skribenten anrufen, hieße den Teufel mit Beelzebub austreiben. Wohl aber sind Verdummung und Lüge, wie sie unterm Schutz der Pressefreiheit gedeihen, nichts dem historischen Gang des Geistes Akzidentelles.”

<sup>584</sup> ŽIŽEK, Slavoj. *Em defesa de la Intolerancia*. (Trad: Javier Eraso Ceballos y Antonio José Antón Fernández). Madrid: Ediciones Sequitur, 2008. p.57.

<sup>585</sup> Idem, p.11

Em qualquer época histórica existe um (ou mais) discurso(s) que a legitima. E, como vimos, esse discurso é, em nossos dias, particularmente eufórico, positivo, celebrativo. Não basta, no entanto, opor-lhe, simplesmente, outro discurso, por exemplo, o marxista. Antes disso, para pensar desde Adorno e Benjamin, a questão filosófica central depende daquilo que denominamos como *presença invisível do elemento teológico*. Jacques Derrida, lendo Benjamin, escreve:

Bem, o que permanece igualmente irreduzível a toda desconstrução, o que permanece tão indestruível quanto a possibilidade da desconstrução, é talvez uma certa experiência da promessa emancipatória; é, talvez mesmo, a formalidade de um messianismo estrutural, um messianismo sem religião, um messiânico, mesmo, sem messianismo, uma idéia de justiça.<sup>586</sup>

Qualquer instituição historicamente construída e os respectivos discursos legitimadores, também eles historicamente construídos são, certamente, passíveis de serem desconstruídos. Se compreendermos desconstrução dessa forma, Derrida deixa, inclusive, de ser o seu “pai” original (posição que, aliás, nunca reivindicou). Esse exercício é, desde sempre, o exercício próprio da filosofia. O mérito de Derrida, no entanto, parece ser o de ter explicitado o elemento *fundante* de qualquer instituição e de qualquer racionalidade: a *obsessão por justiça*. E, também nesse caso, dá nome ao que Benjamin e Adorno pensavam como sendo a *presença invisível do elemento teológico*. Ao não se mostrar (a justiça é indefinível), não admite a resignação ante o que se mostra, ante a realidade. Retira da realidade, desse modo, a legitimação que a paralisa.

---

<sup>586</sup> DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx*. (Trad: Anamaria Skinner). Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994. p.86.

## Considerações Finais

Iniciamos nosso estudo apresentando Walter Benjamin e Theodor Adorno como pensadores que levam ao extremo o gesto e a potência profanatória da linguagem no exercício da exposição filosófica. Neste momento, após uma exposição mais detalhada, percebemos claramente como este gesto profanatório se estendeu também à arte e, enfim, à própria filosofia. No interior da nova “religião capitalista”, linguagem, arte e filosofia são capturadas e transformadas em propaganda, com a finalidade de legitimar (ou ao menos dar uma aparência de legitimidade) a sociedade existente. Nesse contexto, está cancelado o acesso à linguagem como tal, pois a encontramos já instrumentalizada e petrificada em um conjunto formalizado de signos que, doravante, devidamente esterilizados, servem apenas à finalidade da comunicação. Também o acesso à arte vê-se cancelado, no interior da indústria da cultura, no momento em que já não se trata de acompanhar a lógica interna de composição de determinada obra, mas de julgá-la desde os efeitos *catárticos* que produz. A expressão “obra de arte avançada”, que Adorno tanto utiliza em sua *Teoria Estética*, mesmo sem se preocupar com uma explícita definição, está pensada exatamente neste contexto. Isto é, uma obra de arte é avançada na medida em que leva a sério a autonomia que está implicada em seu conceito e, em nenhum momento, pretende se constituir desde a complacência com o receptor, mas sim como desdobramento radical das potencialidades contidas em sua lógica interna de composição. Vê-se, a

partir desta exigência de Adorno, quão poucos artistas conseguem retirar a arte desta função de utilidade que ela desempenha no interior da indústria da cultura. O gesto profanatório do colecionador continua, desse modo, sendo proto-típico. Ao cancelar o imperativo da utilidade, restitui às coisas a possibilidade de infinitos novos usos. Também no que se refere à filosofia ocorre algo semelhante. O pensamento atrofiado e ofuscado por este novo cenário de intransparência, limita-se, numa espécie de mimesis perversa, a sancionar os fatos e aderir ao imediatismo da vida nua. E mais, petrificado nesta sua nova função, transforma-se em perigosa ideologia. Alain Finkielkraut escreve:

Certamente, o não-pensamento sempre coexistiu com a vida do espírito, mas é a primeira vez na história européia que ele habita o mesmo vocabulário, que usufrui do mesmo estatuto e que são tratados de racistas ou reacionários aqueles que em nome da “alta cultura” ousam ainda chamá-lo pelo seu nome.<sup>587</sup>

Desse modo, desvela-se o verdadeiro objetivo que acompanha a desqualificação da obra de um autor através do rótulo de *pessimista*. Nossa época já não suporta tristeza e pessimismo. É uma época “livre, conforme o sentido dado por Nietzsche que diz que não mais se envergonhar de si é a marca da liberdade realizada.”<sup>588</sup> Nesse contexto, o indivíduo “pode largar tudo e abandonar-se deliciosamente ao imediatismo de suas paixões elementares.”<sup>589</sup> A exata oposição vêm de Adorno, em sua *Minima Moralia*:

É apenas na distância em relação à vida que se desenvolve a vida do pensamento que realmente atinge a vida empírica. Enquanto o pensamento se refere aos fatos e se move na crítica a eles, ele não se move menos graças à diferença mantida.<sup>590</sup>

---

<sup>587</sup> FINKIELKRAUT, Alain. *A derrota do pensamento*. (Trad: Mônica Campos de Almeida). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988. p.138,139.

<sup>588</sup> Idem, p.138.

<sup>589</sup> Idem, p.138.

<sup>590</sup> ADORNO, T. W. *Minima Moralia*. In: GS, Band 4, p.141,142. “Nur im Abstand zum Leben spielt das des Gedankens sich ab, welches in das empirische eigentlich einschlägt. Während der Gedanke auf Tatsachen sich bezieht und in der Kritik an ihnen sich bewegt, bewegt er sich nicht minder durch die festgehaltene Differenz.”

No entanto, se Adorno é rotulado como *pessimista*, em relação a Benjamin ocorre algo bastante diverso. A *aura* que cerca seu nome depois de sua trágica morte na fronteira espanhola e, aliada a isso, o caráter fragmentário e, acima de tudo, hermético de seus textos, faz com que uma profusão de citações, comentários e palavras-chave sirvam de legitimação para os mais diversos fins: desde modelos restauracionistas e reacionários até modelos que descambam num irrefletido ativismo político de esquerda. Neste caso, a aversão ao pessimista e o mítico culto à aura tiveram efeitos muito parecidos.

Os modelos filosóficos de Benjamin e de Adorno estão pensados como respostas a dois extremos igualmente perigosos para a filosofia. De um lado está o idealismo que, num sofisticado processo de abstração, esquece as coisas das quais abstraiu; de outro lado está o positivismo que, por medo da metafísica, faz a teoria aderir tanto aos fatos que, por fim, desaparece qualquer distância. Em ambos os casos desaparece a diferença da qual depende a vida do pensamento. Tanto para Adorno, que o repete inúmeras vezes ao longo de sua obra, como em Benjamin, *a equiparação hegeliana da negatividade com o pensamento* tem uma importância decisiva. Podemos ter idéia da força necessária para o cultivo desta negatividade na seguinte formulação de Benjamin: “Avançar com o machado afiado da razão, sem olhar nem para a direita nem para a esquerda, para não sucumbir ao horror que acena das profundezas da selva.”<sup>591</sup> *Profanar a filosofia*, neste sentido, seria devolver-lhe a possibilidade de se fazer uso dela. Isto é, se Hegel pretendia tê-la completado, se Marx pretendia realizá-la e se o positivismo pretendia eliminá-la, pensar filosoficamente, para Adorno e para Benjamin, é pensar para além dessas interdições.

A partir disso, ainda que o cenário filosófico tenha se modificado substancialmente ao longo dos últimos anos e, com isso, muitas de suas formulações tenham caído em desuso, o núcleo filosófico destas teorias, que ao longo de nossa tese tentamos apresentar sob a formulação *filosofia como*

---

<sup>591</sup> BENJAMIN, Walter. *Das Passagen-Werk*. In: GS, V-1, (N 1, 4), p. 570,571. “Vordringen mit der geschliffenen Axt der Vernunft und ohne rechts noch links zu sehen, um nicht dem Grauen anheimzufallen, das aus der Tiefe des Urwalds lockt.”

*exercício*, permanece extremamente atual. Trata-se de uma opção radical: a tarefa da filosofia para estes autores não é fundamentar o conhecimento, não é, tampouco, a de ser uma espécie de guia das ciências. Antes disso, o projeto de nossos autores é bem mais modesto: a tarefa da filosofia é interpretar a realidade, construir imagens desta realidade, *expor as suas contradições*. Se os sistemas pretendiam capturar e encerrar a realidade em seu interior, o objetivo de nossos autores é abrir a realidade, garantir acesso à ela, nua e crua, em todas suas contradições. Uma imagem possível que poderia nos dizer alguma coisa sobre estes modelos de filosofia é a imagem do chaveiro que se veria na tarefa de experimentar muitas chaves para abrir “os cadeados de cofres-fortes bem guardados: não por meio de uma única chave ou de um único número, mas de uma combinação numérica.”<sup>592</sup>

Ao compreender a filosofia como um *pensar modelos*, como um *pensamento em constelações*, delinea-se, claramente, o caráter *experimental* do conhecimento filosófico. E mais, por encontrarmos em ambos autores uma enfática recusa em definir um método para a filosofia, se aprofunda ainda mais a consciência deste projeto inacabado que é a filosofia em cada um de seus momentos. Mesmo àqueles que gostariam de ver na dialética uma espécie de método que perpassaria o pensamento tanto de Benjamin como de Adorno, poderíamos dar uma resposta muito simples: a dialética nestes autores é o resultado da necessidade de pensar uma realidade repleta de contradições. Adorno diria: “dialética é a ontologia do estado falso.”<sup>593</sup> Em um estado justo e sem contradições não haveria motivo algum para haver dialética, nem sequer sistema e, por fim, nem sequer filosofia. Ambos se mantêm, desse modo, coerentes com a necessidade de pensar o método da exposição e o seu objeto num movimento unitário.

A partir disso, nosso estudo nos conduziu ao detalhamento da idéia de exposição filosófica. Esta, em sua lógica interna, abre caminho para a

---

<sup>592</sup> ADORNO, T. W. *Negative Dialektik*. In: GS, Band 6, p.166. “(...) daß er aufspringe etwa wie die Schlösser wohlverwahrter Kassenschränke: nicht nur durch einen Einzelschlüssel oder eine Einzelnummer sondern eine Nummernkombination.”

<sup>593</sup> Idem, p.22. “(...) ist Dialektik die Ontologie des falschen Zustandes.”

compreensão do *exercício filosófico*. Nossos autores se colocam, com isso, em contato com a grande tradição do pensamento hegeliano, isto é, com o movimento que vê na filosofia algo mais do que um conjunto de esquemas formais. A necessidade de pensar *desde* o concreto e não sobre ele<sup>594</sup> é uma exigência que nasce de modo radical com Hegel, embora também, como vimos, o ultrapasse. Recuperar a vida coagulada nos conceitos filosóficos é, de modo amplo, a tarefa da filosofia para nossos autores. O exercício da filosofia, desse modo, é o *exercício de exposição filosófica*.

A necessidade de uma constante reinvenção é a exigência *posta* para a filosofia. Não somente a de pensar coisas novas desde velhas fórmulas. A íntima relação entre forma e conteúdo no interior do movimento da exposição filosófica aponta para além disso. E, mesmo cientes de que esta exigência é tão antiga quanto a filosofia, faz-se, sempre de novo, necessária a sua explicitação como *antídoto contra a paralisia*.

---

<sup>594</sup> Idem, p.43. "Nicht über Konkretes ist zu philosophieren, vielmehr aus ihm heraus."

## Referências Bibliográficas

### **Obras de Adorno**

ADORNO, Theodor W. *Gesammelte Schriften in 20 Bänden*. (Herausgegeben von Rolf Tiedemann unter Mitwirkung von Gretel Adorno.) Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970-1986.

\_\_\_\_\_. *Actualidade de la Filosofía*. (Trad: José Luis Arantegui Tamayo, Introd: Antonio Aguilera). Barcelona: Paidós, 1991.

\_\_\_\_\_. y Walter Benjamin. *Correspondencia*. (Trad: Jacobo Muñoz y Vicente Gómez Ibáñez) Madrid: Trotta, 1998.

\_\_\_\_\_. & HORKHEIMER, M. *Dialética do Esclarecimento*. (Trad: Guido A. de Almeida). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

\_\_\_\_\_. *Dialéctica Negativa*. (Trad: José Maria Ripalda). Madrid: Taurus, 1986.

\_\_\_\_\_. *Dialéctica Negativa*. (Trad: Alfredo Brotons Muñoz). Madrid: Akal Ediciones, 2005.

\_\_\_\_\_. *Dialética Negativa*. (Trad: Marco Antonio Casanova). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

\_\_\_\_\_. *Filosofia da Nova Música*. (Trad: Magda França). São Paulo: Editora Perspectiva, 1989.

\_\_\_\_\_. *Kierkegaard: Construcción de lo Estético*. (Trad: Joaquín Chamorro Mielke). Madrid: Akal Ediciones, 2006.

\_\_\_\_\_. *Minima Moralia* (Trad: Luiz E. Bicca). São Paulo: Ática, 1992.

\_\_\_\_\_. *Palavras e Sinais: Modelos Críticos 2*. (Trad: Maria Helena Ruschel). Petrópolis: Vozes, 1995.

\_\_\_\_\_. *Prismas: Crítica Cultural e Sociedade*. (Trad: Augustin Wernet e Jorge Mattos Brito de Almeida). São Paulo: Editora Ática, 1998.

\_\_\_\_\_. *Teoria Estética*. (Trad: Arthur Morão). Lisboa: Ed.70, 1988.

\_\_\_\_\_. *Terminología Filosófica. Tomos I e II* (Trad: Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina). Madrid: Taurus, 1983.

\_\_\_\_\_. *Tres estudios sobre Hegel*. (Trad: Victor Sanchez de Zavala). Madrid: Taurus, 1981.

\_\_\_\_\_. *Über Walter Benjamin*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.

### **Obras de Benjamin**

BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften*. (Sieben Bände in 14 Teilbänden). (Unter Mitwirkung von Theodor W. Adorno und G.Scholem; herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser). Frankfurt: Suhrkamp, 1972-1989.

\_\_\_\_\_. A imagem de Proust. In: BENJAMIN, Walter. *Magia e Técnica, Arte e Política: Ensaio sobre literatura e História da Cultura*. (Trad: Sérgio Paulo Rouanet; Prefácio: Jeanne-Marie Gagnebin). São Paulo: Brasiliense, 1994. pp.36-49.

\_\_\_\_\_. A Obra de Arte na época de suas técnicas de reprodução. (Trad: José Lino Grünnewald). In: BENJAMIN, Walter. *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1980. pp.3-28.

\_\_\_\_\_. Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo. In: Benjamin, Walter. *Obras Escolhidas III: Charles Baudelaire : um lírico no auge do capitalismo*. (Trad: José Carlos Martins Barbosa e Hemerson Alves Baptista). São Paulo: Brasiliense, 1995. pp.7-149.

\_\_\_\_\_. Experiência e Pobreza. In: BENJAMIN, Walter. *Magia e Técnica, Arte e Política: Ensaio sobre literatura e História da Cultura*. (Trad: Sérgio Paulo Rouanet; Prefácio: Jeanne-Marie Gagnebin). São Paulo: Brasiliense, 1994. pp.114-119.

\_\_\_\_\_. Infância em Berlim por volta de 1900. In: Benjamin, Walter. *Obras Escolhidas II: Rua de mão única*. (Trad: José Carlos Martins Barbosa). 5.ed. São Paulo: Brasiliense, 1995. pp.71-142.

\_\_\_\_\_. Imagens do Pensamento. In: Benjamin, Walter. *Obras Escolhidas II: Rua de mão única*. (Trad: José Carlos Martins Barbosa). 5.ed. São Paulo: Brasiliense, 1995. pp.143-277.

\_\_\_\_\_. La Metafísica de la Juventud. (Trad: Luís Martinez de Velasco). Barcelona: Paidós, 1993.

\_\_\_\_\_. O Autor enquanto Produtor. In: BENJAMIN, Walter. *Sobre Arte, Técnica, Linguagem e Política*. (Trad: Maria Luz Moita, Maria Amélia Cruz e Manoel Alberto). Lisboa: Relógio D'Água Editores, 1992. pp.137-156.

\_\_\_\_\_. O Narrador: Reflexões sobre a obra de Nikolai Lesskov. In: BENJAMIN, Walter. *Sobre Arte, Técnica, Linguagem e Política*. (Trad: Maria Luz Moita, Maria Amélia Cruz e Manoel Alberto). Lisboa: Relógio D'Água Editores, 1992. pp.27-57.

\_\_\_\_\_. *Origem do Drama Barroco Alemão*. (Trad. e Apresentação Sergio Paulo Rouanet). São Paulo:Brasiliense, 1984.

\_\_\_\_\_. Parque Central. In: Benjamin, Walter. *Obras Escolhidas III: Charles Baudelaire : um lírico no auge do capitalismo*. (Trad: José Carlos Martins Barbosa e Hemerson Alves Baptista). São Paulo: Brasiliense, 1995. pp.151-181.

\_\_\_\_\_. *Passagens*. (Organização e posfácio de Willi Bolle e Olgária Chain Féres Matos; Trad: Irene Aron e Cleonice Paes Barreto Mourão). Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2007.

\_\_\_\_\_. Rua de mão única. In: Benjamin, Walter. *Obras Escolhidas II: Rua de mão única*. (Trad: Rubens Rodrigues Torres Filho). 5.ed. São Paulo: Brasiliense, 1995. pp.9-69.

\_\_\_\_\_. Sobre a Linguagem em Geral e sobre a Linguagem Humana. In: BENJAMIN, Walter. *Sobre Arte, Técnica, Linguagem e Política*. (Trad: Maria Luz Moita, Maria Amélia Cruz e Manoel Alberto). Lisboa: Relógio D'Água Editores, 1992. pp.177-196.

\_\_\_\_\_. Sobre o conceito de História. In: BENJAMIN, Walter. *Magia e Técnica, Arte e Política: Ensaios sobre literatura e História da Cultura*. (Trad: Sérgio Paulo Rouanet; Prefácio: Jeanne-Marie Gagnebin). São Paulo: Brasiliense, 1994. pp.222-232.

\_\_\_\_\_. Surrealismo: o último instantâneo da inteligência européia. In: BENJAMIN, Walter. *Magia e Técnica, Arte e Política: Ensaios sobre literatura e História da Cultura*. (Trad: Sérgio Paulo Rouanet; Prefácio: Jeanne-Marie Gagnebin). São Paulo: Brasiliense, 1994. pp.21-35.

\_\_\_\_\_. Teses sobre a Filosofia da História. In: BENJAMIN, Walter. *Sobre Arte, Técnica, Linguagem e Política*. (Trad: Maria Luz Moita, Maria Amélia Cruz e Manoel Alberto). Lisboa: Relógio D'Água Editores, 1992. pp.157-170.

### ***Bibliografia sobre Walter Benjamin e Theodor Adorno***

ADORNO. Caderno Mais! (Folha de São Paulo). São Paulo, 31 de Agosto de 2003.

ALMEIDA, Jorge de. *Crítica dialética em Theodor Adorno: música e verdade nos anos vinte*. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2007.

BELLAN, Alessandro. Essenza della logica e logica dell'essenza. Adorno e Heidegger 'interpreti' di Hegel. In: CORTELLA, L, RUGGENINI, M, BELLAN, A. *Adorno e Heidegger: Soggettività, arte, esistenza*. Roma: Donzelli Editore, 2005. pp.41-61.

BOLLE, Willi. *Fisiognomia da metrópole moderna: representação da história em Walter Benjamin*. São Paulo: EDUSP, 1994.

BUCK-MORSS, Susan. *Dialectica de la Mirada: Walter Benjamin y el proyecto de los pasajes*. Madrid: Visor, 1995.

\_\_\_\_\_. *Origen de la Dialectica Negativa: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*. (Trad: Nora Rabotnikof Maskivker). Cerro del Agua: Siglo Veintiuno Editores, 1981.

\_\_\_\_\_. *Walter Benjamin, escritor revolucionario*. (Trad: Mariano López Seoane). Buenos Aires: Interzona Editora, 2005.

DUARTE, Rodrigo A. de Paiva. *Adorno/Horkheimer & a Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

\_\_\_\_\_. *Adornos: Nove Ensaio sobre o Filósofo Frankfurtiano*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1997.

\_\_\_\_\_. *Dizer o que não se deixa dizer: para uma filosofia da expressão*. Chapecó: Argos, 2008.

\_\_\_\_\_. *Mimesis e Racionalidade. A Concepção de Domínio da Natureza em Theodor W. Adorno*. São Paulo: Loyola, 1993.

\_\_\_\_\_. Reflexões sobre *Dialética Negativa*, Estética e Educação. In: PUCCI, Bruno; GOERGEN, Pedro; FRANCO, Renato. (Orgs.) *Dialética negativa, Estética e Educação*. Campinas: Alínea, 2007. pp.17-30.

\_\_\_\_\_. Zur Rezeption Kritischer Theorie In Brasilien: Der Fall Merquior. In: *Zeitschrift für Kritische Theorie*, Lüneburg- Alemanha, v. 5, p. 117-126, 1997.

FREITAS, Verlaïne. Alteridade e transcendência: a dialética da arte moderna em Theodor Adorno. In: DUARTE, Rodrigo; FIGUEIREDO, Virginia; KANGUSSU, Imaculada. (Orgs.) *Theoria Aesthetica. Em comemoração ao centenário de Theodor W. Adorno*. Porto Alegre: Escritos, 2005, pp.45-56.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. Divergências e Convergências sobre o Método Dialético entre Adorno e Benjamin. In: PUCCI, Bruno; GOERGEN, Pedro; FRANCO, Renato. (Orgs.) *Dialética negativa, Estética e Educação*. Campinas: Alínea, 2007. pp.67-87.

\_\_\_\_\_. Do Conceito de Darstellung em Walter Benjamin ou Verdade e Beleza. In: *KRITERION*, Belo Horizonte, n.112, Dez/2005, pp.183-190.

\_\_\_\_\_. *Sete Aulas sobre Linguagem, Memória e História*. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

\_\_\_\_\_. *História e Narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, 1994.

HAMM, Christian Viktor. Estética Negativa: possibilidades de aplicação. In: PUCCI, Bruno; GOERGEN, Pedro; FRANCO, Renato. (Orgs.) *Dialética negativa, Estética e Educação*. Campinas: Alínea, 2007. pp.31-48.

JAEGGI, Rahel. "Kein Einzelner vermag etwas dagegen": Adornos Minima Moralia als Kritik von Lebensformen. In: HONNETH, Axel. (Herausgegeben) *Dialektik der Freiheit. Frankfurt Adorno-Konferenz 2003*. Frankfurt: Suhrkamp, 2005. pp.115-141.

JAMESON, Fredric. *O marxismo tardio: Adorno, ou a persistência da dialética*. (Trad: Luiz Paulo Rouanet) São Paulo: Fundação Editora da UNESP: Editora Boitempo, 1997.

JAY, Martin. *La Imaginación Dialéctica*. (Trad: Juan Carlos Curutchet) Madrid:Taurus, 1986.

JENNINGS, M. *Dialectical images. Walter Benjamin's theory of literary criticism*. Ithaca and London: Cornell UP, 1987.

JIMENES, Marc. *Para Ler Adorno*. (Trad: Roberto Ventura). Rio de Janeiro: F. Alves, 1977.

KAMPPFF LAGES, Suzana. *Walter Benjamin: tradução e melancolia*. São Paulo: EDUSP, 2007.

KONDER, Leandro. *Walter Benjamin: O marxismo da melancolia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

KOTHE, Flávio René. *Benjamin & Adorno: Confrontos*. São Paulo: Editora Ática, 1978.

LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: Aviso de Incêndio – uma leitura das teses ‘Sobre o Conceito de História’*. (Trad: Wanda Nogueira C.Brant) São Paulo: Boitempo, 2005.

\_\_\_\_\_. *Redenção e Utopia: O judaísmo Libertário na Europa Central, Um estudo de afinidade eletiva*. (Trad: Paulo Neves). São Paulo: Cia. das Letras, 1989.

MATE, Reyes. *Memórias de Auschwitz: atualidade e política*. (Trad: Antônio Sidekum). São Leopoldo: Nova Harmonia, 2005.

MATOS, Olgária C. F. *Os Arcanos do Inteiramente Outro: a Escola de Frankfurt, a Melancolia e a Revolução*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

MERQUIOR, José Guilherme. *Arte e sociedade em Marcuse, Adorno e Benjamin : ensaio crítico sobre a escola neohegeliana de Frankfurt*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1969.

MORAVIA, Sergio. *Adorno e la teoria critica della società*. Sansoni: Firenze, 1974.

MÒSES, Stéphane. *El Ángel de la Historia: Rosenzweig, Benjamin, Scholem*. (Trad: Alicia Martorell) Madrid: Cátedra, 1997.

MURICY, Katia. *Alegorias da Dialética: imagem e pensamento em Walter Benjamin*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1998.

PROKOP, Dieter. *Mit Adorno gegen Adorno: Negative Dialektik der Kulturindustrie*. Hamburg: VSA-Verlag, 2003.

RIUS, Mercè. *T.W. Adorno. Del sufrimiento a la verdad*. (Prólogo de Xavier Rubert de Ventós). Barcelona: Editorial Laia, 1985.

ROUANET, Sergio Paulo. *As Razões do Iluminismo*. São Paulo: Companhia. das Letras, 1987.

\_\_\_\_\_. *Édipo e o anjo: itinerários freudianos em Walter Benjamin*. Rio de Janeiro: Tempo Universitário, 1981.

\_\_\_\_\_. *Teoria Crítica e Psicanálise*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

SANTOS, Marcelo Leandro dos. *Constelação Vital: da vida excitada à vida incitada, um ensaio sobre o pensamento de Theodor W. Adorno*. PUCRS, 2010. (Tese de Doutorado). Versão eletrônica disponível em: [http://tede.pucrs.br/tde\\_busca/arquivo.php?codArquivo=2909](http://tede.pucrs.br/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=2909)

SCHOLEM, Gershom. *Walter Benjamin y su ángel*. (Trad: Ricardo Ibarlucía y Laura Carugati). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1998.

\_\_\_\_\_. *Walter Benjamin : história de uma amizade*. (Trad: Geraldo Gerson de Souza e Shizuka Kuchiki). São Paulo: Perspectiva, 1989.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. *A atualidade de Walter Benjamin e de Theodor W. Adorno*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

SCHWEPPENHÄUSER, Gerhard. A filosofia moral negativa de Theodor W. Adorno. p. 403 In: *Educ. Soc.*, Campinas, vol. 24, n. 83, Ag/2003, pp. 391-415.

\_\_\_\_\_. Theodor W. Adorno: pensar em constelação – pensamento constelado. In: FLEICHER, Margot. (Org.) *Filósofos do século XX*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003. pp.257-271.

SCHNÄDELBACH, Herbert. Dialektik als Vernunftkritik. Zur Konstruktion des Rationalen bei Adorno. In: FRIEDEBURG, Ludwig von; HABERMAS, Jürgen. (Hrsg.) *Adorno-Konferenz 1983*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983. pp.66-93.

SCHNEIDER, Paulo Rudi. *A contradição da Linguagem e Walter Benjamin*. PUCRS, 2005. (Tese de Doutorado).

SOUZA, Ricardo Timm de. *Adorno & Kafka: paradoxos do singular*. Passo Fundo: Editora IFIBE, 2010.

\_\_\_\_\_. *Razões Plurais: Itinerários da racionalidade no século XX: Adorno, Bergson, Derrida, Levinas, Rosenzweig*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

\_\_\_\_\_. *Justiça em seus termos: dignidade humana, dignidade do mundo*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010.

TIBURI, Márcia. Considerações sobre um elemento Ético no meio da Dialética Negativa. In: *Veritas*, vol.43, n.4, Porto Alegre, Dez/1998, pp.1031-1052.

\_\_\_\_\_. *Crítica da Razão e Mimesis no Pensamento de Theodor Adorno*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.

\_\_\_\_\_. *Metamorfoses do Conceito: Ética e Dialética Negativa em Theodor Adorno*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2005.

\_\_\_\_\_. *Uma outra História da Razão e outros ensaios*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003.

WIGGERSHAUS, Rolf. *A Escola de Frankfurt: história, desenvolvimento teórico, significação política*. (Trad: Lilyane Deroche-Gurgel). Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.

WELLMER, Albrecht. *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad: la crítica de la razón después de Adorno*. (Trad: José Luis Arántegui). Madrid: Visor, 1993.

### **Outras Obras**

AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Exceção*. (Trad: Iraci D. Poleti). São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.

\_\_\_\_\_. *Infância e História: destruição da experiência e origem da história*. (Trad: Henrique Burigo). Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2005.

\_\_\_\_\_. *Profanações*. (Trad: Selvino J. Assmann). São Paulo: Boitempo Editorial, 2007.

ARRIGUCCI JR, Davi. *Outros achados e perdidos*. São Paulo: Cia. das Letras, 1999.

BARBER, Benjamin. *Consumido - Como O Mercado Corrompe Crianças, Infantiliza Adultos e Engole Cidadãos*. (Trad: Bruno Casotti). Rio de Janeiro: Record, 2009.

BAUDRILLARD, Jean. Carnaval/Canibal. In: *Revista FAMECOS*, n.28, Porto Alegre, dez. 2005. p.7-17.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e Holocausto*. (Trad: Marcus Penchel). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

\_\_\_\_\_. *Modernidade e ambivalência*. (Trad: Marcus Penchel). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999.

BECKETT, Samuel. *O inominável*. (Trad: Waltensir Dutra). Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989.

\_\_\_\_\_. *Proust*. (Trad: Arthur Nestrovski). São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

BENHABIB, Seyla. A Crítica da Razão Instrumental. In: ZIZEK, Slavoj. (Org.) *Um mapa da ideologia*. (Trad: Vera Ribeiro). Rio de Janeiro: Contraponto, 1996. pp.71-96.

BERNAL, Olga. *Lenguaje y Ficción en las novelas de Beckett*. (Trad: Francisco Muñoz). Barcelona: Editorial Lumen, 1969.

BLOCH, Ernst. *Geist der utopie: faksimile der ausgabe von 1918*. Frankfurt : Suhrkamp, 1985.

\_\_\_\_\_. *O princípio esperança*. Vol. 1. (Trad: Nélio Schneider). Rio de Janeiro: EDUERJ, 2005.

BLOOM, Harold. *O cânone Ocidental: Os livros e a Escola do Tempo*. (Trad: Marcos Santarrita) Rio de Janeiro: Objetiva, 1995.

BRECHT, Bertolt. *Diário de trabalho: 1938-1941*. Vol. 1. (Trad: Reinaldo Guarany; José L. de Mello). Rio de Janeiro: Rocco, 2002.

CASPER, Bernhard. Transzendente Phänomenalität und ereignetes Ereignis. In: ROSENZWEIG, Franz. *Der Stern der Erlösung*. (Herausgegeben von Albert Raffelt) Freiburg im Breisgau: Universitätsbibliothek, 2002. p.V-XVI.

\_\_\_\_\_. Zeit, Erfahrung, Erlösung. Zum Bedeutung Rosenzweigs angesichts des Denkens des 20. Jahrhunderts. In: *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929)*. Bd. 2: Das Neue Denken und seine Dimensionen. (Hrsg. SCHMIED-KOWARZIK, Wolfdietrich). Freiburg im Breisgau, München: Alber, 1988. pp. 553-566.

COLOMER, Eusebi. *El pensamiento Alemán de Kant a Heidegger. Tomo III*. Barcelona: Editorial Herder, 1990.

DELEUZE, Gilles. *O que é a filosofia?* (Trad: Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz). Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx*. (Trad: Anamaria Skinner). Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

\_\_\_\_\_. *Força de Lei: o "fundamento místico da autoridade"*. (Trad: Leyla Perrone-Moisés). São Paulo: Martins Fontes, 2007.

\_\_\_\_\_. *Margens da Filosofia*. (Trad: Joaquim Torres Costa e Antônio M. Magalhães). Campinas: Papyrus, 1991.

EAGLETON, Terry. *A Ideologia da Estética*. (Trad: Mauro Sá Rego Costa). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993.

FERRATER MORA, José - *Diccionario de Filosofía*. 5.ed. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1965. 2 volumes.

FINKIELKRAUT, Alain. *A derrota do pensamento*. (Trad: Mônica Campos de Almeida). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

FLICKINGER, Hans Georg. A lógica clandestina do compreender, do pensar e do escrever. In: DE BONI, Luis A. *Finitude e Transcendência: Festschrift em homenagem a Ernildo J. Stein*. Petrópolis: Vozes, 1995. pp.211-221.

\_\_\_\_\_. *Em nome da liberdade: elementos da crítica ao liberalismo contemporâneo*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

\_\_\_\_\_. *Marx e Hegel: o porão de uma filosofia social*. Porto Alegre: L&PM, 1986.

\_\_\_\_\_. Subjetividade e Tempo: Considerações em torno da interpretação da obra de M. Proust por S. Beckett. In: *Revista Veritas*. vol.38, n.152, Porto Alegre, Dez/2003. p.533-550.

FREITAG, Bárbara. *A Teoria Crítica Ontem e Hoje*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

FREUD, Sigmund. *O Futuro de uma Ilusão*. In: *Obras Completas*. Volume XXI (Trad: José O. de Aguiar Abreu). Rio de Janeiro: Imago, 1974.

\_\_\_\_\_. *O Mal Estar na Civilização*. In: *Obras Completas*. Volume XXI (Trad: José O. de Aguiar Abreu). Rio de Janeiro: Imago, 1974.

FUKUYAMA, Francis. *O fim da história e o último homem*. (Trad: Aulyde Soares Rodrigues). Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

GADAMER, Hans Georg. *El giro hermenéutico*. (Trad: Arturo Parada). 2.ed. Madrid: Cátedra Teorema, 2001.

\_\_\_\_\_. *La dialectica de Hegel: cinco ensayos hermenéuticos*. (Trad: Manuel Garrido). Madrid: Catedra, 1988.

\_\_\_\_\_. *Verdade e Método I: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. (Trad: Flávio Paulo Meurer). 9.ed. São Paulo: Vozes, 2008.

GARCÍA MARQUEZ, Gabriel. *Cem anos de Solidão*. (Trad: Eliane Zagury). Rio de Janeiro: Record, 1967.

GEYER, Carl Friedrich. *Teoría Crítica: Max Horkheimer y Theodor Adorno*. Barcelona/Caracas: Editorial Alfa, 1985.

GEUSS, Raymond. *Teoria Crítica: Habermas e a Escola de Frankfurt*. (Trad: Bento Itamar Borges). Campinas : Papyrus, 1988.

GUENANCIA, Pierre. *Descartes*. (Trad: Lucy Magalhães). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1991

HABERMAS, Jürgen. A nova Intransparência: a crise do estado de bem-estar social e o esgotamento da energias utópicas. (Trad: Carlos Alberto Marques Novaes). In: *Novos Estudos CEBRAP*, nº 18, setembro 87. pp.103-114.

\_\_\_\_\_. *Conhecimento e Interesse*. (Trad. e Introd: José N. Heck). Rio de Janeiro: Guanabara, 1987.

\_\_\_\_\_. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. (Trad: Guido Antônio de Almeida). Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

\_\_\_\_\_. *Discurso Filosófico da Modernidade*. (Trad: Luiz Sergio Repa e Rodnei Nascimento). São Paulo: Martins Fontes, 2002.

\_\_\_\_\_. *Teoria de la Acción Comunicativa*. Tomo I: Racionalidad de la acción y racionalización social; Tomo II: Crítica de la razón funcionalista. (Trad: Manuel Jiménez Redondo). Madrid: Taurus, 1987.

HEGEL, G.W.F. *Werke in 20 Bänden*. Frankfurt (M): Suhrkamp. 1986-1990.

\_\_\_\_\_. *A Razão na História. Introdução à Filosofia da História Universal*. (Trad: Artur Morão). Lisboa: Edições 70, 1995.

\_\_\_\_\_. *Ciência de la Lógica. Tomos I e II*. (Trad: Augusta y Rodolfo Mondolfo). Buenos Aires: Ediciones Solar, 1968.

\_\_\_\_\_. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. v.1. (Trad: Paulo Meneses). São Paulo: Loyola, 1995.

\_\_\_\_\_. *Fenomenologia do Espírito*. (Trad: Paulo Meneses; Apresentação: Henrique C. de Lima Vaz) Petrópolis: Vozes, 1992.

\_\_\_\_\_. *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. (Trad: José Gaos). Madrid: Revista de Occidente, 1974.

\_\_\_\_\_. *Princípios da Filosofia do Direito*. (Trad: Orlando Vitorino). São Paulo: Martins Fontes, 1997.

HOBBSAWM, Eric. *A era dos Extremos: o breve século XX (1914-1991)*. (Trad: Marcos Santarrita). São Paulo: Cia. das Letras, 1995.

HORKHEIMER, Max. *Origens da Filosofia Burguesa da História*. (Trad: Maria Margarida Morgado). Lisboa: Editorial Presença, 1984.

\_\_\_\_\_. *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*. (Trad: Edgard Afonso Malagodi e Ronaldo Pereira Cunha). In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1980. p.117-154.

INGRAM, David. *Habermas e a Dialética da Razão*. (Trad: Sérgio Bath). Brasília: EdUNB, 1993.

JACOBY, Russel. *Amnésia Social: uma crítica à psicologia conformista, de Adler a Laing*. (Trad: Sônia Sales Gomes). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1977.

KAFKA, Franz. *A metamorfose / O veredicto*. (Trad: Marcelo Backes). Porto Alegre: L&PM, 2008.

\_\_\_\_\_. *O veredicto & Na colônia Penal*. 5.ed. (Trad: Modesto Carone). São Paulo: Editora Brasiliense, 1995.

KONDER, Leandro. *A questão da ideologia*. São Paulo: Cia. Das Letras, 2002.

KOSELLECK, Reinhart. *Vergangene Zukunft: zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. (Trad: Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger) São Paulo: Nova Cultural, 1999.

\_\_\_\_\_. *Resposta à Pergunta: que é Esclarecimento (Aufklärung)?*. Textos Seletos. Petrópolis: Vozes, 1974.

LIMA VAZ, H.C. Senhor e Escravo: uma Parábola da Filosofia Ocidental. In: *Síntese: Nova Fase*, n.21, vol-VIII, jan/abril de 1981. pp.7-29.

LYOTARD, Jean-François. *O Pós-Moderno*. (Trad: Ricardo Corrêa Barbosa). Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1988.

LORENZER, Alfred. *Arqueologia da Psicanálise: Intimidade e Infortúnio Social*. (Trad: Wilson de Lyra Chebabi). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1987.

LUKÀCS, Georg. *A Teoria do Romance*. (Trad: Alfredo Margarido) Lisboa: Editorial Presença, s/d.

\_\_\_\_\_. *História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista*. (Trad: Rodinei Nascimento). São Paulo: Martins Fontes, 2003.

MARCUSE, Herbert. *Razão e Revolução*. (Trad: Marília Barroso). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

MARX, Karl & Friedrich Engels. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. (Trad: Artur Morão). Lisboa: Edições 70, 1989.

MCCARTHY, Thomas. *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*. (Trad: Manuel Jiménez Redondo). Madrid: Tecnos, 1995.

MOSÈS, Stéphane. *System und offenbarung: die philosophie Franz Rosenzweigs*. München: Wilhelm Fink, 1985.

NEGT, Oskar. Sobre a incompatibilidade entre modo de pensar dialético e modo de pensar positivista. In: DE BONI, Luis A. *Finitude e Transcendência: Festschrift em homenagem a Ernildo J. Stein*. Petrópolis: Vozes, 1995. pp.561-583.

NICHOLSEN, Shierry Weber. O sujeito mutilado extinto na arena da experiência estética. In: DUARTE, Rodrigo; FREITAS, Romero. (Organizadores do CD). *Anais do Congresso Internacional Deslocamentos na Arte*. Belo Horizonte, 2010. pp.89-102. Versão eletrônica no site: [www.ifac.ufop.br/efa/deslocamentos](http://www.ifac.ufop.br/efa/deslocamentos)

NIETZSCHE, Friedrich. *Werke in Drei Bänden*. München: Carl Hanser Verlag, 1954.

OLIVEIRA, Manfredo A. de. *Reviravolta Lingüístico-Pragmática na Filosofia Contemporânea*. São Paulo: Loyola, 1996.

PALMER, Richard E. *Hermenêutica*. (Trad: Maria Luísa Ribeiro Ferreira). Lisboa: Edições 70, 1999.

POE, Edgar Allan. Os crimes da rua Morgue. In: POE, Edgar Allan. *Histórias Extraordinárias*. (Trad: Luísa Feijó). Ed. Especial Revista Minha, 1988.

PRESS, Howard. Marxismo e Homem Estético. In: *A Nova Arte*. São Paulo: Perspectiva: 1975. pp.191-201.

REMARQUE, Erich Maria. *Nada de novo no Front*. (Trad: Helen Rumjanek). Porto Alegre: L&PM, 2006.

RICOEUR, Paul. *História e Verdade*. Rio de Janeiro: Cia. Editora Forense, 1968.

\_\_\_\_\_. *Tempo e Narrativa – Tomo I*. (Trad: Constança Marcondes Cesar). Campinas: Papyrus, 1994.

\_\_\_\_\_. *Tempo e Narrativa – Tomo III*. (Trad: Roberto Leal Ferreira). Campinas: Papyrus, 1997.

ROSENZWEIG, Franz. *Der Stern der Erlösung*. (Herausgegeben von Albert Raffelt) Freiburg im Breisgau: Universitätsbibliothek, 2002.

\_\_\_\_\_. *El nuevo pensamiento*. (Trad: Isidoro Reguera). Madrid: Visor, 1989.

\_\_\_\_\_. *Hegel e o Estado*. (Trad: Ricardo Timm de Souza). São Paulo: Perspectiva, 2008.

\_\_\_\_\_. *La Estrella de la Redención*. (Trad: Miguel García-Baró). Salamanca: Ed. Sígueme, 1997.

SCHMIED-KOWARZIK, Wolfdietrich. *Franz Rosenzweig: Existentielles Denken und gelebte Bewährung*. Freiburg/München: Alber, 1991.

\_\_\_\_\_. *Práxis e Responsabilidade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

SCHOLEM, Gerschom. *As Grandes correntes da Mística Judaica*. São Paulo: Perspectiva, 1972.

SELIGMANN-SILVA, M. A história como trauma. In: NESTROVSKI, Arthur; SELIGMANN-SILVA, M. (Orgs.) *Catástrofe e Representação*. São Paulo: Ed. Escuta, 2000. pp.73-98.

SIEBENEICHLER, Flávio Beno. *Jürgen Habermas: Razão Comunicativa e Emancipação*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Ainda Além do Medo: Filosofia e Antropologia do Preconceito*. Porto Alegre: Dacasa, 2002.

\_\_\_\_\_. *Existência em Decisão: uma introdução ao pensamento de Franz Rosenzweig*. São Paulo: Perspectiva, 1999.

\_\_\_\_\_. *O Tempo e a Máquina do Tempo – Estudos de Filosofia e Pós-Modernidade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

\_\_\_\_\_. *Totalidade & Desagregação – sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

STEIN, Ernildo. *A questão do Método na Filosofia: Um estudo do modelo heideggeriano*. São Paulo: Duas Cidades, 1973.

ZIZEK, Slavoj. *Bienvenidos al desierto de lo real*. (Trad: Cristina Vega Solís). Madrid: Akal, 2005.

\_\_\_\_\_. *Eles não sabem o que fazem: o sublime objeto da ideologia*. (Trad: Vera Ribeiro). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1992.

\_\_\_\_\_. *Em defesa de la Intolerancia*. (Trad: Javier Eraso Ceballos y Antonio José Antón Fernández). Madrid: Ediciones Sequitur, 2008.

ZIZEK, Slavoj. (Org.) *Um mapa da ideologia*. (Trad: Vera Ribeiro). Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

ZWEIG, Stefan, *O Mundo que eu vi*. In: *Obras Completas de Stefan Zweig – Tomo XV* (Trad: Odilon Gallotti). Rio de Janeiro: Ed. Delta S.A., 1953.