

UNIVERSIDADE FEDERAL DE RONDÔNIA (UFRO)
CENTRO DE HERMENÊUTICA DO PRESENTE

PRIMEIRA VERSÃO

ANO IV, Nº195 OUTUBRO - PORTO VELHO, 2005
Volume XIV Setembro/Outubro

ISSN 1517-5421

EDITOR

NILSON SANTOS

CONSELHO EDITORIAL

ALBERTO LINS CALDAS - História
ARNEIDE CEMIN - Antropologia
FABÍOLA LINS CALDAS - História
JOSÉ JANUÁRIO DO AMARAL - Geografia
MIGUEL NENEVÉ - Letras
VALDEMIR MIOTELLO - Filosofia

Os textos no mínimo 3 laudas, tamanho de folha A4, fonte Times New Roman 11, espaço 1.5, formatados em "Word for Windows" deverão ser encaminhados para e-mail:

nilson@unir.br

CAIXA POSTAL 775
CEP: 78.900-970
PORTO VELHO-RO

TIRAGEM 150 EXEMPLARES

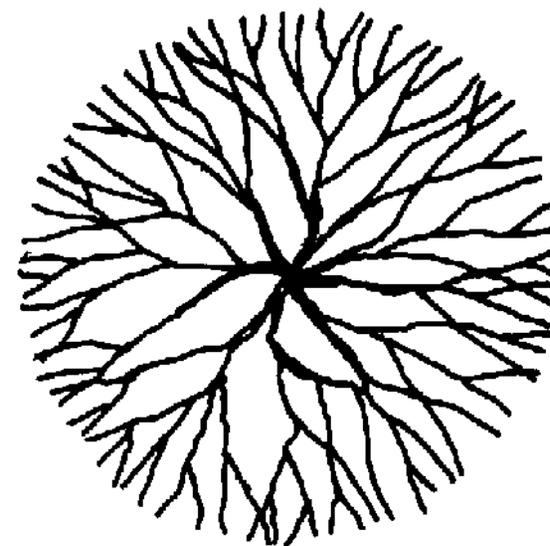
EDITORA UNIVERSIDADE FEDERAL DE RONDÔNIA

PRIMEIRA VERSÃO

ISSN 1517-5421

lathé biosa

195



A Atualidade da Filosofia

Theodor W. Adorno



Theodor W. Adorno

Quem hoje em dia escolhe o trabalho filosófico como profissão, deve, de início, abandonar a ilusão de que partiam antigamente os projetos filosóficos: que é possível, pela capacidade do pensamento, se apoderar da totalidade do real. Nenhuma razão legitimadora poderia se encontrar novamente em uma realidade, cuja ordem e conformação sufoca qualquer pretensão da razão; apenas polemicamente uma realidade se apresenta como total a quem procura conhecê-la, e apenas em vestígios e ruínas mantém a esperança de que um dia venha a se tornar uma realidade correta e justa. A filosofia, que hoje se apresenta como tal, não serve para nada, a não ser para ocultar a realidade e perpetuar sua situação atual. Antes de qualquer resposta, tal função já se encontra na pergunta, pergunta essa que hoje em dia é tida como radical, e, no entanto, é a menos radical de todas: a pergunta, pura e simples, pelo ser, tal como a formularam expressamente os novos projetos ontológicos e tal como, a despeito de toda oposição, subjaz também aos sistemas idealistas, que se pretende superar. Esta pergunta apresenta como perspectiva sua própria resposta: que o ser é adequado e acessível ao pensamento, que é possível se colocar a pergunta pela idéia do existente. Mas a adequação do pensamento ao ser como totalidade se desagregou e com isso se tornou impossível a pergunta pela idéia do existente, que um dia, soberana, pode se elevar como estrela, em clara transparência, por cima de uma realidade redonda e fechada, e que, talvez, se desvaneceu para sempre aos olhos humanos quando as imagens de nossa vida foram afixadas pela história. A idéia do ser se tornou impotente na filosofia; nada mais que um princípio formal vazio, cuja arcaica dignidade ajuda a decifrar conteúdos arbitrários. Nem a plenitude do real, como totalidade, se deixa subordinar à idéia do ser, que lhe atribui o sentido; nem a idéia do existente se deixa construir a partir dos elementos do real. Ela se perdeu para a filosofia, e, com ela, sua pretensão de atingir a totalidade real, na origem.

A história da filosofia presta testemunho disso. A crise do idealismo é equivalente à crise da pretensão filosófica de totalidade. A ratio autônoma - tese de todo sistema idealista - deveria ser capaz de desenvolver, a partir de si mesma, o conceito de realidade e de toda realidade. Esta tese se autodissolveu. O neokantismo da escola de Marburgo, que aspirava recuperar, com o máximo rigor, o conteúdo da realidade a partir de categorias lógicas, preservou, na verdade, sua integridade sistemática, porém perdeu, em virtude disso, todos os direitos sobre a realidade e se vê exilado em uma região formal, em que cada determinação de conteúdo se torna fugidia, como ponto virtual final de um processo sem fim. A posição antagônica à escola de Marburgo no círculo do idealismo, a filosofia da vida de Simmel - psicológica e irracionalmente orientada - manteve contato com a realidade abordada, porém perdeu, com isso, o direito de dar sentido a uma empiria confusa, e se resignou a um conceito naturalista, cego e obscuro do vivente, que procurava se elevar, em vão, a uma aparente e clara transcendência de uma "vida superior" (Mehr-als-Lebens). Por fim a escola de Rickert, do sudoeste alemão - oscilando entre os extremos - julga que dispõe, nos valores, de padrões filosóficos de medida mais concretos e práticos que aqueles utilizados pela escola de Marburgo em suas idéias, e desenvolveu um método que relaciona esses

valores com a empiria, mas de um modo como sempre frágil. Continuam indeterminados o lugar e a origem dos valores; permanecem eles em algum espaço entre a necessidade lógica e a diversidade psicológica; nem presos ao real, nem transparentes ao espiritual. Uma ontologia da aparência que não é capaz de suportar a pergunta "de onde vem sua validade" e nem mesmo "para onde leva sua validade". As filosofias científicas trabalham sem se preocupar com as grandes tentativas de solução da filosofia idealista, e, desde o início, abandonam a questão fundamental idealista sobre a constituição do real. Apenas atribuem validade, nos marcos de uma propedêutica, às ciências particulares desenvolvidas, especialmente às ciências da natureza. Julgam, com isso, dispor de um fundamento mais sólido na abordagem dos dados, sejam eles referentes ao sistema da consciência, ou relativos à investigação das ciências particulares. Ao perderem a relação com os problemas históricos da filosofia, esqueceram-se de que suas próprias experimentações estão indissociavelmente vinculadas, em cada um de seus pressupostos, aos problemas históricos e à história do problema. Não podem solucioná-las independentemente deles.

Nesta situação se insere o esforço do espírito filosófico que se nos apresenta com o nome de fenomenologia: esforço de recuperar - após a decadência do sistema idealista e com o mesmo instrumental do idealismo - a ratio autônoma, uma ordem do ser obrigatoriamente acima do subjetivo. Aí está o profundo paradoxo de todos os intentos fenomenológicos: o desejo de resgatar a objetividade, que tais intentos contradizem na origem, por meio das mesmas categorias que o subjetivo pensamento pós-cartesiano proferiu. Não é por acaso que a fenomenologia em Husserl tomou como seu ponto de partida o idealismo transcendental. E quanto menos os produtos mais tardios da fenomenologia podem desmentir essa origem, tanto mais tentam se esquecer disso. A descoberta realmente mais produtiva de Husserl - mais importante que o método da "intuição da essência" (Wesensschau), muito famoso no exterior - foi haver reconhecido e feito frutífero o conceito do dado irreduzível, tal como as orientações positivistas haviam configurado, em sua significação para o problema fundamental das relações entre razão e realidade. Ele conseguiu para a psicologia o conceito de intuição original, e no desenvolvimento do método descritivo voltou a ganhar para a filosofia, pela precisão analítica, um crédito, que havia perdido tempos atrás entre as ciências particulares. Mas não se pode desconhecer que as análises husserlianas do dado, no conjunto, permanecem relacionadas a um implícito sistema do idealismo transcendental, cuja idéia também foi formulada por Husserl - e o fato de Husserl ter manifestado isso, diversas vezes, revela a grande e pura retidão do pensador -, que a "jurisdição da razão" permanece como a última instância para as relações entre razão e realidade; que, por isso, todas as descrições husserlianas fazem parte do círculo dessa razão. Husserl purificou o idealismo de todo excesso especulativo e o levou até a medida máxima atingível da realidade. Mas não o fez explodir. Em seu domínio impera o espírito autônomo, assim como em Cohen e Natorp; ele apenas renuncia à pretensão da força produtiva do espírito - da espontaneidade kantiana e fichteana - e se resigna, assim como Kant também o fez, a se apossar apenas da esfera do que lhe é adequadamente acessível. A concepção da história filosófica dos últimos trinta anos quer ver uma limitação nessa auto-apresentação da fenomenologia husserliana e a considera como início de um desenvolvimento que, finalmente, conduza ao projeto realizado dessa ordem do ser que, na descrição de Husserl, apenas formalmente é adequado à relação noético-noemática. Devo contradizer, de maneira expressa, essa concepção. A passagem para a "fenomenologia material" se deu apenas na aparência e ao preço dessa confiabilidade pelo resultado, que, sozinho, garantiria um fundamento de direito ao

método fenomenológico. Quando no desenvolvimento de Max Scheler as eternas verdades fundamentais se fluidificaram em uma súbita metamorfose, para ser banidas, no final, à impotência de sua transcendência, se pode ver nisso o infatigável impulso questionador de um pensamento que, só no movimento de um erro a outro, se transforma parcialmente em verdade. Mas o desenvolvimento enigmático e inquietante de Scheler poderá ser entendido com maior rigor que sob a simples categoria do destino espiritual individual. Ele mostra, antes, que a passagem da fenomenologia da região formal-idealista para a material e objetiva não só não poderia se realizar sem saltos nem dúvidas, como também que a imagem de uma verdade supra-histórica - que uma vez, de maneira tão sedutora, essa filosofia esboçou nos bastidores de uma completa e acabada doutrina católica - se confundiu e se desagregou, tão logo se buscou encontrá-la em cada realidade, cuja compreensão constituía precisamente o programa da "fenomenologia material". A última mudança de Scheler me pareceu fundamentar seu real e exemplar direito no fato de ele reconhecer o salto entre as idéias eternas e a realidade, para superar o qual a fenomenologia se adentrou na esfera material - reconhecidamente material-metafísica em si mesma -, abandonando assim a realidade a um cego impulso, cuja relação com o céu das idéias é obscuro, problemático e não se deixa mais espaço nem para o mais leve traço de esperança. Em Scheler a fenomenologia material se volta dialeticamente para si mesma: de seu projeto ontológico resta apenas a metafísica do impulso; a eternidade última, de que sua filosofia dispõe, é a eternidade de uma ilimitada e ingovernável dinâmica. Sob o aspecto deste voltar-se-para-si-mesmo da fenomenologia, também a doutrina de Martin Heidegger se apresenta diferente, deixa-se manifestar como o "pathos do começar-de-novo" e explica seu efeito a partir do exterior. Em lugar da pergunta sobre as idéias objetivas e sobre o ser objetivo, em Heidegger, pelo menos nos escritos publicados, surge o subjetivo; a exigência da ontologia material se reduz à esfera da subjetividade, em cujas profundezas busca o que não pode encontrar na incerta plenitude da realidade. Por isso não é casual, nem mesmo na perspectiva histórico-filosófica, que Heidegger retroceda justamente ao último projeto da ontologia subjetiva, que o pensamento ocidental produziu: a filosofia existencial de Sören Kierkegaard. Mas o projeto de Kierkegaard se rompeu e é irreparável. A dialética enfática de Kierkegaard não foi capaz de atingir nenhum ser solidamente fundado na subjetividade; a desesperança, em que se desmoronou a subjetividade, foi o último abismo, que se lhe abriu; uma desesperança objetiva, que transforma o projeto do ser-em-subjetividade em um projeto do inferno; ela não consegue se salvar deste lugar infernal a não ser através de um "salto" na transcendência, que permanece irreal, sem conteúdo e um mero ato subjetivo do pensamento, e que encontra seu sentido supremo no paradoxo de que ali o espírito subjetivo deve sacrificar-se a si mesmo e para isso deve manter a fé, cujo conteúdo - casualmente para a subjetividade - brota somente da Bíblia. Heidegger só é capaz de se esquivar de tal consequência pela aceitação de uma realidade "dada", adialética por princípio e historicamente pré-dialética. Porém o salto e a dialética negativa do ser subjetivo constituem, no caso, a única justificativa disso: só que a análise do que se encontra - em que Heidegger permanece vinculado à fenomenologia e se diferencia, por princípio, da especulação idealista de Kierkegaard - impede a transcendência da fé e sua espontânea comoção pelo sacrifício do espírito subjetivo; em seu lugar apenas reconhece uma transcendência em direção ao "ser-assim" vital, cego e obscuro: na morte. Com a metafísica da morte de Martin Heidegger a fenomenologia confirma um desenvolvimento, que Scheler já inaugurara com a doutrina do impulso. Não se pode silenciar que, com ela, a fenomenologia está em vias de se acabar nesse vitalismo, contra o qual, em

sua origem, lutou: a transcendência da morte em Simmel só se diferencia da heideggeriana pelo fato de ela insistir em categorias psicológicas, onde Heidegger fala em categorias ontológicas, sem que no objeto - por exemplo na análise do fenômeno da angústia - se pudesse encontrar um meio mais seguro de distingui-las. É consentâneo com essa maneira de se entender - transição da fenomenologia ao vitalismo - o fato de que Heidegger só soube se esquivar da segunda grande ameaça à ontologia fenomenológica, a do historicismo, ontologizando o tempo e colocando-o como constituinte da essência humana: através disso o esforço da fenomenologia material para buscar o eterno no ser humano se dissolve paradoxalmente: só a temporalidade permanece como eterna. Às pretensões ontológicas eram suficientes apenas as categorias, de cuja hegemonia a fenomenologia queria desobrigar o pensamento: mera subjetividade, mera temporalidade. Com o conceito de "estar lançado" (Geworfenheit), colocado como a última condição do ser humano, se torna a vida tão cega e vazia de sentido em si mesma, como só o era na filosofia da vida, e a morte sabe atribuir algum sentido positivo tanto aqui como ali. A pretensão de totalidade do pensamento foi arremessada de volta ao pensamento mesmo e finalmente também aqui quebrantada. É preciso apenas compreender a estreiteza das categorias existenciais de Heidegger - estar-lançado, angústia e morte -, impotentes para banir a plenitude do vivente, e o puro conceito de vida se apodera completamente do projeto ontológico heideggeriano. Se não se engana, com essa ampliação prepara já a decadência definitiva da filosofia fenomenológica. Pela segunda vez a filosofia se encontra impotente diante da pergunta pelo ser. Ela se encontra tão pouco capaz de descrever o ser como independente e fundamental, como antes se encontrava para desenvolvê-lo a partir de si mesma. pela precisão analítica.

Ingressei na mais recente história da filosofia não por intenção e orientação geral da história do espírito e sim porque a questão da atualidade da filosofia unicamente se depreende com precisão do entrelaçamento histórico de perguntas e respostas. E, na verdade, depois do fracasso dos esforços em prol de uma filosofia grande e total, se apresenta uma forma mais singela: se a filosofia é absolutamente atual. Por atualidade não se entende uma vaga "caducidade" ou não caducidade, com base em idéias arbitrárias, da situação espiritual geral, e sim, ao contrário: se, depois do fracasso dos últimos grandes esforços, existe ainda alguma adequação entre as questões filosóficas e a possibilidade de respostas: se realmente o resultado da história do problema mais recente não é a impossibilidade, por princípio, de resposta para as questões filosóficas cardeais. A questão não deve, de modo algum, ser tomada como retórica e sim literalmente; toda filosofia, que, nos dias de hoje, não depende da segurança da situação espiritual e social existente e sim da verdade, se vê em confronto com o problema da liquidação da própria filosofia. A liquidação da filosofia tem sido empreendida, com uma seriedade jamais vista, por parte da ciência, particularmente da lógica e da matemática; uma seriedade que tem seu próprio peso, porque há muito tempo as ciências particulares, e também as ciências matemáticas da natureza, se despojaram do aparato conceitual da natureza, que as fizera submissas no século XIX à teoria idealista do conhecimento, e nelas o conteúdo da crítica do conhecimento tomou corpo plenamente. Com ajuda de métodos mais precisos da crítica epistemológica, a lógica mais avançada - eu penso na nova escola de Viena, que se originou com Schilick, e que hoje, continuada por Carnap e Dubislav, opera em estreita relação com a logística e com Russell - age para restringir exclusivamente à experiência todo conhecimento propriamente pesquisado e para classificar como enunciados analíticos, meramente tautológicos, todos os

enunciados que ultrapassam o âmbito da experiência e sua relatividade. Segundo isso, a pergunta kantiana pela constituição dos juízos sintéticos a priori carece simplesmente de fundamento, porque não existem absolutamente tais juízos; fica proibido qualquer rebaixamento da faculdade de verificação pela experiência; a filosofia se converte apenas em instância de ordenação e de controle das ciências particulares, sem poder acrescentar nada aos resultados essenciais das ciências particulares. A esse ideal científico de filosofia lhe corresponde simplesmente, como complemento e apêndice - não, na verdade, para a escola de Viena, mas para toda concepção que queira defender a filosofia da pretensão exclusiva de cientificidade e que reconheça a si mesma nessa pretensão -, um conceito de poesia filosófica, cuja arbitrariedade para com a verdade só se torna superada por seu estranhamento à arte e inferioridade estética; seria preferível liquidar terminantemente a filosofia e dissolvê-la nas ciências particulares, que vir em sua ajuda com um ideal literário que nada significa a não ser uma má roupagem ornamental de falsas idéias.

Em todo caso, deve-se dizer que, por princípio, a tese da dissolução de todas as construções filosóficas em ciências particulares de modo algum está hoje livre de qualquer dúvida, e sobretudo que essa tese não está, em absoluto, tão livre de pressuposições filosóficas, como se supõe. Quisera eu recordar apenas dois problemas que não se podem resolver com essa tese: primeiro, o problema da significação do "dado", categoria fundamental de todo empirismo, em que se continua colocando a questão do sujeito correspondente, só possível de se responder histórico-filosoficamente: pois o sujeito do dado não é a-historicamente idêntico, transcendental, antes assume uma forma historicamente mutável e compreensível. No marco do empiriocriticismo, inclusive em sua versão mais moderna, este problema não foi colocado e se aceitou ingenuamente em seu lugar o ponto de partida kantiano. O outro problema é-lhe familiar nesse marco, mas só foi resolvido arbitrariamente e sem nenhum rigor: o da consciência alienada, do eu alienado, que para o empiriocriticismo só pode ser acessível por analogia, só pode ser construído posteriormente, com base na própria vivência; pois o método empiriocriticista já pressupõe necessariamente uma consciência alienada na linguagem, de que dispõe, e em seu postulado da verificabilidade. Simplesmente pela colocação desses dois problemas, a teoria da escola de Viena já se insere nessa continuidade filosófica, da qual queria ficar separada. Não obstante isso, nada se coloca contra a extraordinária importância dessa escola. Vejo sua relevância por que - graças ao rigor com que formula o que na filosofia é ciência - ressalta os contornos de tudo que, na filosofia, depende de outras instâncias diferentes da lógica e das ciências particulares e não porque tenha conseguido realmente a projetada passagem da filosofia à ciência. A filosofia não se transformará em ciência, mas sob a pressão dos ataques empiristas banirá todos os posicionamentos que, por serem especificamente científicos, são devidos às ciências particulares e obscurecem os posicionamentos filosóficos. Não me parece que a filosofia deva desistir outra vez do contato com as ciências particulares ou afrouxar essa ligação que, por fim, voltou a conquistar e que se coloca entre os resultados mais afortunados da mais recente história da filosofia. Ao contrário. A filosofia só poderá conseguir plenitude material e concreção dos problemas 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 continuamente, e, em certo sentido, indissolúvelmente encerrados nas questões mais definidas das ciências particulares. A filosofia não se distingue da

ciência, como assume hoje em dia uma opinião trivial, por força de um grau mais alto de generalidade; nem pela abstração das categorias, nem pela natureza do material se separa ela das ciências. A diferença muito mais central é a ciência particular aceitar seus resultados, pelo menos seus últimos e mais fundamentais resultados, como insolúveis e suspensos em si mesmos, enquanto que a filosofia considera o primeiro achado, com que se depara, como um sinal que a desafia a decifrar. Dito de uma forma mais simples: a idéia da ciência é investigação, a da filosofia interpretação. Nisto persiste o grande, talvez o perpétuo paradoxo: a filosofia deva proceder interpretando cada vez mais com a pretensão da verdade, sem possuir nunca uma chave segura de interpretação; que nas figuras-enigma do existente e em seus admiráveis entrelaçamentos não lhe sejam dados mais que fugazes indícios, que se esfumam. A história da filosofia outra coisa não é que a história de tais entrelaçamentos; por isso lhe são atribuídos poucos "resultados"; por isso continuamente deve-se começar de novo; por isso não pode ela prescindir do mais insignificante fio que o tempo passado entrelaçou e, quem sabe, complete a trama que poderia transformar as cifras em um texto. A idéia de interpretação também não coincide de modo algum com o problema da busca de um "sentido", com que se confunde a maioria das vezes. Não é tarefa da filosofia demonstrar nem justificar tal sentido como dado positivamente, nem a realidade como "cheia de sentido". Toda justificativa do existente é vedada pela ruptura no próprio ser; nossas imagens perceptivas sempre podem ser figuras de que o mundo em que vivemos, e que se constitui diferente de meras imagens perceptivas, não é assim; o texto que a filosofia tem de ler é incompleto, contraditório e fragmentário e grande parte dele pode estar entregue a cegos demônios. Talvez a leitura seja precisamente nossa tarefa, para que lendo aprendamos a conhecer melhor e a banir os poderes demoníacos. Por outro lado, a idéia de interpretação não exige a aceitação de um outro, de um "atrás-do-mundo", que pode se tornar acessível pela análise do que aparece. É o dualismo do inteligível e do empírico, tal como Kant o estabeleceu, e como, segundo a perspectiva pós-kantiana, já tinha sido afirmado em Platão, cujo céu das idéias, contudo, permanece aberto ao espírito e irremovível; esse dualismo se inclui antes na idéia de investigação que na de interpretação, idéia de investigação que espera a redução da pergunta a elementos dados e conhecidos, em que nada seria necessário a não ser a resposta. 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; ela levanta as questões, cuja investigação

exaustiva é tarefa das ciências²; uma tarefa à qual a filosofia permanece continuamente vinculada, porque sua intensa luminosidade não conseguiria inflamar-se em outro lugar a não ser contra essas duras questões. 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; um programa ao qual se adequará o procedimento materialista tanto mais quanto se distanciar do correspondente "sentido" de seus objetos, e menos se relacionar com um sentido implícito, por exemplo, o religioso. Pois, há muito, a interpretação se separou de toda pergunta pelo sentido, ou dito da mesma maneira: os símbolos da filosofia foram derrubados. Se a filosofia deve aprender a renunciar à questão da totalidade, isso significa de antemão que ela deve aprender a conviver sem a função simbólica, em que, até agora, pelo menos no idealismo, o particular parece representar o universal; abandonar os grandes problemas por cuja grandeza queria antes a totalidade se responsabilizar, enquanto hoje a interpretação se escorrega por entre as largas malhas dos grandes problemas. Se hoje, realmente, a interpretação só se desenvolve através da combinação de elementos mínimos, então não há mais porque participar dos grandes problemas no sentido tradicional, ou apenas do procedimento que faça condensar em um resultado concreto a questão da totalidade, que antes parecia representar simbolicamente. A desconstrução em pequenos elementos desprovidos de intenção se conta, pois, entre os pressupostos fundamentais da interpretação filosófica. A virada para a "escória do mundo dos fenômenos", que proclamara Freud, tem valor para além do âmbito da psicanálise, assim como a virada da filosofia social mais avançada em direção à economia origina-se não só do predomínio empírico da economia, e sim igualmente da exigência imanente da interpretação filosófica. Se a filosofia quisesse hoje perguntar pela relação absoluta entre coisa-em-si e fenômeno, ou para aproveitar uma formulação mais atual, pelo sentido do ser, ou ela ficaria parada em uma arbitrariedade formal ou se fenderia em uma pluralidade de possíveis, arbitrários e ideológicos pontos de vista. Estabelecido isto – dou um exemplo a título de experimento mental, sem afirmar sua realização efetiva – estabelecido que seja possível agrupar os elementos de uma análise social de modo que sua inter-relação forme uma figura, em que é suprimido cada momento particular; uma figura que, com certeza, não preexiste organicamente e sim deve ser produzida: a forma mercadoria. Então não foi de modo algum resolvido, com isso, o problema da coisa-em-si, como Lukács pensava a solução; pois o conteúdo de verdade de um problema é, por princípio, diferente das condições históricas e psicológicas, a partir das quais ele se desenvolve. Porém seria possível que, diante de uma construção satisfatória da forma mercadoria, o problema da coisa-em-si simplesmente desapareça: que a figura histórica da forma mercadoria e do valor de troca, à semelhança de uma fonte de luz, ponha a descoberto a configuração de uma realidade, na busca de cujo sentido ulterior se esforçava em vão a investigação do problema da coisa-em-si, porque não há nenhum sentido ulterior que fosse separável de sua aparição histórica, primeira e única. Não desejo colocar aqui asserções materiais, mas apenas indicar a direção em que consigo ver as tarefas da interpretação filosófica. Se essas tarefas estivessem formuladas corretamente, algo estaria, em todo caso, ajustado a questões de princípio filosóficas, cuja colocação explícita eu quisera evitar. Para ser preciso: a função que a questão filosófica tradicional aguardava das idéias supra-históricas e de significação simbólica seria realizada por idéias

intra-históricas e constituídas de maneira não simbólicas. Porém assim se teria também colocado de modo fundamentalmente diferente a relação entre ontologia e história, sem que por isso se fizesse necessário o artifício de se ontologizar a história como totalidade, em forma de mera "historicidade", com o qual se perderia qualquer tensão específica entre interpretação e objeto, e permaneceria exclusivamente um historicismo maquiado. Em vez disso, minha concepção de história não seria como a do lugar de onde as idéias provém, se levantam de maneira autônoma e voltam a desaparecer, e sim que as imagens históricas seriam em si mesmas semelhantes a idéias, cuja inter-relação constitui verdade desprovida de intencionalidade, em lugar de a verdade sobrevir como intenção na história. Interrompo aqui o pensamento, pois afirmações gerais em parte alguma seriam tão questionáveis como para uma filosofia que quisesse excluir de si mesma afirmações abstratas e gerais, que só precisaria delas na situação de necessidade de uma transição. Por isso quero indicar um segundo entrelaçamento essencial entre filosofia interpretativa e materialismo. Dizia antes: a resposta ao enigma não é o "sentido" do enigma, de modo que ambos pudessem subsistir ao mesmo tempo; que a resposta estivesse contida no enigma; que o enigma desse forma exclusiva à sua aparição e encerrasse a resposta em si mesmo como intenção. Pelo contrário, a resposta está em estrita antítese com o enigma; necessita ser construída a partir dos elementos do enigma e destrói o enigma – que não é algo pleno de sentido, e sim desprovido de sentido – tão logo lhe seja dada a resposta convincente. O movimento que aqui se executa como jogo, o materialismo executa com seriedade. Seriedade significa, aqui, que a resposta não permanece no espaço fechado do conhecimento e sim que é a práxis que lhe dá. A interpretação da realidade com que se encontra e sua superação se relacionam entre si. Na verdade a realidade não é superada no conceito; porém a partir da construção da figura do real se segue sempre e prontamente a exigência de sua transformação real. O gesto transformador do jogo do enigma – não a mera solução como tal – dá o protótipo das soluções, de que unicamente a práxis materialista dispõe. A essa relação o materialismo denominou com um termo filosoficamente reconhecido: dialética. Só dialeticamente me parece possível a interpretação filosófica. Quando Marx reprovava aos filósofos que apenas haviam interpretado o mundo de diferentes formas, que apenas o haviam confrontado, tratava-se de transformá-lo, essa frase não somente é legitimadora da práxis política e sim também da teoria filosófica. No aniquilamento da pergunta se confirma a autenticidade da interpretação filosófica e o puro pensamento não é capaz de levá-la a cabo a partir de si mesmo; por isso leva à práxis forçosamente. É supérfluo procurar uma concepção de pragmatismo, em que teoria e práxis explicitamente se cruzem de tal maneira, como na dialética.

Assim como seguramente sou consciente da impossibilidade de executar o programa que lhes apresentei – uma impossibilidade que não deriva apenas do apertado do tempo e sim que se dá de forma geral, precisamente porque, enquanto programa, não se deixa executar em plenitude e generalidade –, também me vejo na obrigação de lhes dar algumas indicações. Em primeiro lugar, a idéia da interpretação filosófica não retrocede diante dessa liquidação da filosofia, que, me parece, sinaliza, pelo seu malogro, as últimas pretensões filosóficas da totalidade. Pois a rigorosa exclusão de todas as questões ontológicas no sentido tradicional, o evitar conceitos gerais invariáveis – também o de ser humano, por exemplo –, a supressão de toda noção de uma totalidade auto-suficiente do espírito, inclusive a de uma "história do espírito", fechada em si mesma; a concentração de perguntas filosóficas sobre complexos intra-históricos concretos, dos quais não se deveriam

desprender: estes postulados se tornam extremamente parecidos a uma dissolução que, até o presente momento, se chamava filosofia. Visto que o pensamento filosófico do presente, pelo menos o oficial, se manteve afastado até o momento de tais exigências, ou, quando muito pretende assimilar algumas delas dulcificadas, a crítica radical do pensamento filosófico dominante parece ser uma das tarefas primeiras e mais atuais. Não temo a reprimenda de negatividade estéril – uma expressão que certa vez Gottfried Keller chamou de "expressão de bolo natalino". Se de fato a interpretação filosófica só se pode dar dialeticamente, então o primeiro ponto de ataque dialético lhe oferece uma filosofia que cultiva aqueles problemas, cuja supressão parece urgentemente mais necessária que o acréscimo de uma nova resposta a tantas antigas. Só uma filosofia, por princípio, dialética, orientada para uma verdade sem história, poderia presumir que se abandone os antigos problemas, esquecendo-os e começando "fresquinhos" do início. A ilusão de um começo é precisamente o que, por primeiro, se submete à crítica na filosofia de Heidegger. Só na mais estreita comunicação dialética com as mais recentes tentativas de solução, que se deram na filosofia e na terminologia filosófica, pode-se conseguir uma verdadeira transformação da consciência filosófica. Essa comunicação terá que buscar seu material nas ciências particulares e, principalmente, na sociologia, que cristaliza pequenos elementos, desprovidos de intencionalidade, e, no entanto, vinculados ao material filosófico, tal como necessita o agrupamento interpretativo. Um dos filósofos acadêmicos mais influente na atualidade deve ter respondido à pergunta sobre a relação da filosofia com a sociologia mais ou menos assim: enquanto o filósofo, à semelhança de um arquiteto, oferece e desenvolve o projeto de uma casa, o sociólogo seria o que escala as fachadas, o que de fora galga as paredes e vai em busca do que está a seu alcance. Inclinar-me-ia a aceitar a comparação e a interpretá-la em favor da função da sociologia em relação à filosofia. Pois a casa, essa grande casa, há tempo arruinou-se nos fundamentos e ameaça não apenas massacrar todos os que se encontram nela, mas também corre o risco de se perder todas as coisas que ali estão guardadas, e, algumas delas são insubstituíveis. Se o escalador de fachadas rouba algumas coisas, avulsas, freqüentemente coisas semi-esquecidas, fará ele um bom trabalho, pois elas serão salvas; ele, porém, ficará com elas pouco tempo, pois elas lhe são de pouco valor. Com certeza o reconhecimento da sociologia pela interpretação filosófica precisa de alguma restrição. Para a filosofia interpretativa trata-se de fabricar uma chave que abra de golpe a realidade. E quanto à medida das categorias-chave, a coisa se coloca de modo singular. O antigo idealismo escolheu umas grandes demais; não entraram de maneira alguma no olho da fechadura, O puro sociologismo filosófico as escolhe muito pequenas; a chave entra, mas a porta não se abre. Uma grande parte dos sociólogos levam o nominalismo tão longe, que os conceitos se tornam muito pequenos para alinhar os demais a seu redor, para dispô-los em constelação. Fica para trás um conjunto ilimitado, inconseqüente de meras definições "destas daí", que se burla de toda organização pelo conhecimento e que não apresenta nenhuma medida crítica. Assim se superou, por exemplo, o conceito de classe, substituindo-o por um sem número de descrições de grupos particulares, sem poder mais ordená-los em unidades superiores, ainda que se apresentem aparentemente como tais no empírico; ou se privou um dos mais importantes conceitos, o de ideologia, de todo seu rigor, quando se o definiu formalmente como a correspondência de determinados conteúdos da consciência com determinados grupos, sem permitir que jamais se levante a questão da verdade ou inverdade do conteúdo mesmo. Essa espécie de sociologia se insere em uma espécie de relativismo generalizado, cuja generalidade pode ser tão pouco conhecida pela interpretação filosófica, como qualquer outra, e que,

para corrigi-la, dispõe o método dialético de um instrumental adequado. No manejo do material conceitual pela filosofia eu não perco de vista as formas de agrupamento e ordenação da investigação, da constelação e da construção. Pois, as imagens históricas, que não constituem o sentido da existência, mas resolvem e dissolvem suas questões, essas imagens não são dadas por si mesmas. Elas 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. Aqui elas se diferenciam radicalmente dos arquétipos arcaicos, míticos, que a psicanálise encontra e que Klages espera preservar como categorias de nosso conhecimento. Podem coincidir com eles em cem traços; diferenciam-se, porém, ali onde descrevem sua inexorável trajetória até o mais alto do homem; são manejáveis e compreensíveis, instrumento da razão humana, inclusive onde parecem organizar, objetivamente em seu redor, o ser objetivo como centros magnéticos. São modelos com os quais a ratio se avizinha provando e comprovando uma realidade, que recusa a lei, mas que o esquema de modelos é capaz de imitar cada vez mais, na medida em que esteja corretamente traçado. Pode-se ver aqui uma tentativa de retomar uma antiga concepção de filosofia, que formulara Bacon e em prol da qual Leibniz, durante toda vida, se buscara apaixonadamente: uma concepção diante da qual o idealismo sorria, como um capricho: a da *ars inveniendi*. Qualquer outro entendimento dos modelos seria gnóstico e inadmissível. 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. Se a idéia de interpretação filosófica, que me propus a desenvolver diante dos senhores, tem alguma vigência, isso se pode expressar como a exigência de dar resposta, a todo momento, às questões da realidade circundante pela fantasia que reagrupa os elementos da questão, sem rebaixar a extensão dos elementos, cuja exatidão se torna controlável pelo desaparecimento da questão.

Eu sei bem que muitos, quem sabe a maioria dos senhores, não estão de acordo com o que aqui apresento. Não só o pensamento científico e, ainda mais, a ontologia fundamental contradizem minhas convicções sobre as tarefas atuais da filosofia. Pois bem, um pensamento que parte de relações objetivas e não da isolada concordância consigo mesmo, não costuma defender seu direito à existência, refutando as objeções que se lhe opõem e se lhe impõem irrefutavelmente, e sim (refutando-as) por sua fecundidade, no sentido em que Goethe manuseou o conceito. Contudo, quem sabe me seja permitido dizer uma palavra a respeito das objeções mais atuais, não como eu as formulei, e sim como os representantes da ontologia fundamental as expressaram, e que me levaram à formulação de uma teoria, segundo a qual eu, até agora, na prática exclusivamente tenho desencaminhado a interpretação filosófica. É também central a objeção de que subjaz à minha concepção um conceito de ser humano, um projeto de existência; e, apenas por uma angústia cega diante do poder da história, me assustaria desenvolver clara e conseqüentemente essas invariantes e, por isso, as deixei na penumbra; no lugar delas eu concedi à facticidade histórica, ou à sua ordenação, o poder que propriamente corresponde às invariantes, às peças ontológicas fundamentais; pratiquei a idolatria do ser historicamente produzido, fiz a filosofia perder qualquer padrão de medida constante, condenei a filosofia a um jogo estético de imagens e transformei a *prima philosophia* em ensaísmo filosófico. Diante dessas objeções,

novamente só posso sustentar que reconheço a maior parte do conteúdo de suas afirmações, e que as considero filosoficamente legítimas. Não sou eu que devo decidir se subjaz à minha teoria uma determinada concepção de homem e de existência. Porém eu discuto a necessidade de se recorrer a ela. Essa é uma exigência idealista, que parte do absoluto, que só o pensamento puro pode executar consigo mesmo; uma exigência cartesiana que julga poder levar o pensamento à forma dos pressupostos conceituais de seus axiomas. Uma filosofia assim – que já não mais se importa com a suposição de sua autonomia, que não acredita mais na realidade fundada na ratio, e que admite continuamente o esfacelamento da legislação racional autônoma por parte de um ser que não se amolda e nem se projeta como totalidade racional – não trilhará até o fim o caminho dos pressupostos racionais e sim permanecerá situada ali onde invade a irreduzível realidade; se ela se adentra para além da região dos pressupostos, só poderá conseguir algo de um modo puramente formal e ao preço dessa racionalidade, em que se situam suas tarefas. A irrupção do irreduzível se realiza de uma forma historicamente concreta e por isso comanda a história do desenvolvimento do pensamento até seus pressupostos mais elevados. A produtividade do pensamento só é capaz de se confirmar dialeticamente na concreção histórica. Ambas estabelecem comunicação nos modelos. Quanto aos esforços em relação à forma dessa comunicação aceito agradavelmente a repreensão de ensaísmo. Os empiristas ingleses, assim como Leibniz, chamaram seus escritos filosóficos de ensaios, porque a violência da realidade recém explorada, contra a qual embatia seu pensamento, os impingia sempre à ousadia do intento. Só o século pós-kantiano perdeu junto com a violência da realidade a ousadia do intento. Por isso, o ensaio se transformou de uma forma da grande filosofia para uma forma menor da estética, sob cuja aparência, em todo caso, se refugiou uma correção da interpretação, sobre a qual não dispunha há muito tempo a própria filosofia em relação às grandes dimensões de seus problemas. Se com a ruína de toda segurança na grande filosofia o ensaio se mudou dali; se, com isso, ele se vinculou às interpretações limitadas, contornadas e não simbólicas do ensaio estético, isso não me parece condenável, contanto que escolha corretamente os objetos: conquanto que sejam reais. Pois o espírito não é capaz de produzir ou de compreender a totalidade do real; mas ele é capaz de irromper-se no pequeno, de fazer saltar no pequeno as medidas do meramente existente.

1. Título Original: Die Aktualität der Philosophie. In ADORNO, T. W. Philosophische Frühschriften. Band I. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996, pág. 325-344. Tradução de Bruno Pucci, prof. titular da Faculdade de Educação da UNIMEP e coordenador do Grupo de Estudos e Pesquisa "Teoria Crítica e Educação", financiado pelo CNPq e FAPESP. Tradução cotejada com a versão castelhana de José Luis Arantegui Tamayo (Barcelona: Ediciones Paidós, 1991). Revisão da tradução de Newton Ramos de Oliveira e Antônio Álvaro Soares Zuin.

2. Cf. Walter Benjamin. Origem do drama barroco alemão. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Editora Brasiliense, 1984, pág. 49-79.

SUGESTÃO DE LEITURA

NAS ÁGUAS DO TEXTO **Palavra, Experiência e Leitura em História Oral**

ALBERTO LINS CALDAS

Editora da Universidade Federal de Rondônia

RESUMO: O texto, como uma forma de virtualidade singular, como um holograma polidimensional, como uma atmosfera virtual, é um fluxo de múltiplos "universos" ligados a outros múltiplos "universos" além, antes, depois, dentro e a "universo" algum. A conexão entre esses "universos" não é objetiva, mas virtual. A ligação entre os múltiplos "universos" do texto se faz por um "buraco de coelho", como em "Alice no País das Maravilhas".

SUMÁRIO: Texto, autoria e fragmentação; História e virtualidade; Transcrição; Texto base; Pré-leitura; Pós-escrito.

Áreas de interesse: História Oral, Análise do Discurso, Filosofia, História.

Palavras-chave: Oralidade, Hermenêutica do Presente, Texto, História Oral.