OS PENSADORES

XLVIII

WALTER BENJAMIN
MAX HORKHEIMER
THEODOR W. ADORNO
JÜRGEN HABERMAS

TEXTOS ESCOLHIDOS

Seleção de **Željko Loparić** (Horkheimer, Adorno, Habermas) e **Otília B. Fiori Arantes** (Benjamin e textos de Adorno sobre Estética)

EDITOR: VICTOR CIVITA

Títulos originais:

Textos de W. Benjamin: **Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit — Ueber einige Motiven bei Baudelaire — Der Erzaehler — Der Surrealismus.** Textos de M. Horkheimer: **Tradizionelle und kritische Theorie — Philosophie und kritische Theorie.** — M. Horkheimer e T. Adorno: **Begriff der Aufklaerung.** Textos de T. Adorno: **Ueber den Fetischcharakter in der Musik und die Regression des Hoerens — Rede ueber Lyrik und Gesellschaft — Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie: Einleitung.** — Textos de J. Habermas: **Analytische Wissenschaftslehre und Dialektik — Erkenntnis und Interesse — Technik und Wissenschaft als "Ideologie".**

1.ª edição - agosto 1975

© - Copyright desta edição, 1975, Abril S.A. Cultural e Industrial, São Paulo.
Textos publicados com licença de: Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main *(Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit; Ueber einige Motiven bei Baudelaire; Der Erzaehler; Der Surrealismus; Rede ueber Lyrik und Gesellschaft; Erkenntnis und Interesse; Technik und Wissenschaft als "Ideologie");* S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main *(Begriff der Aufklaerung; Tradizionelle und kritische Theorie; Philosophie und kritische Theorie);* Hermann Luchterhand Verlag, Darmstadt und Neuwied *(Analytische Wissenschaftslehre und Dialektik; Einleitung);* Vandenhoeck und Ruprecht, Goettingen *(Ueber den Fetischcharakter in der Musik und die Regression der Hoerens).*
Tradução publicada com licença da Editora Civilização Brasileira, Rio de janeiro *(A obra de arte na época de suas técnicas de reprodução).*
Direitos exclusivos sobre as demais traduções constantes deste volume, 1975, Abril S.A. Cultural e Industrial, São Paulo.

Sumário

WALTER BENJAMIN 7

A OBRA DE ARTE NA ÉPOCA DE SUAS TÉCNICAS DE REPRODUÇÃO 9

SOBRE ALGUNS TEMAS EM BAUDELAIRE 35

O NARRADOR 63

O SURREALISMO 83

MAX HORKHEIMER E THEODOR ADORNO 95

CONCEITO DE ILUMINISMO 97

MAX HORKHEIMER 123

TEORIA TRADICIONAL E TEORIA CRÍTICA 125

FILOSOFIA E TEORIA CRÍTICA 163

THEODOR ADORNO 171

O FETICHISMO NA MÚSICA E A REGRESSÃO DA AUDIÇÃO 173

CONFERÊNCIA SOBRE LÍRICA E SOCIEDADE 201

INTRODUÇÃO À CONTROVÉRSIA SOBRE O POSITIVISMO NA SOCIOLOGIA ALEMÃ . 215

JÜRGEN HABERMAS 265

TEORIA ANALÍTICA DA CIÊNCIA E DIALÉTICA 267

CONHECIMENTO E INTERESSE 291

TÉCNICA E CIÊNCIA COMO "IDEOLOGIA" 303

TEXTOS DE WALTER BENJAMIN

Tradução de **José Lino Grünnewald** (A obra de arte na época de suas técnicas de reprodução), **Edson Araújo Cabral** e **José Benedito de Oliveira Damião** (Sobre alguns motivos baudelairianos), **Erwin Theodor Rosental** (O narrador, O Surrealismo).

A OBRA DE ARTE NA ÉPOCA DE SUAS TÉCNICAS DE REPRODUÇÃO*

Nossas belas-artes foram instituídas, assim como os seus tipos e práticas foram fixados, num tempo bem diferente do nosso, por homens cujo poder de ação sobre as coisas era insignificante face àquele que possuímos. Mas o admirável incremento de nossos meios, a flexibilidade e precisão que alcançam, as idéias e os hábitos que introduzem, asseguram-nos modificações próximas e muito profundas na velha indústria do belo. Existe, em todas as artes, uma parte física que não pode mais ser encarada nem tratada como antes, que não pode mais ser elidida das iniciativas do conhecimento e das potencialidades modernas. Nem a matéria, nem o espaço, nem o tempo, ainda são, decorridos vinte anos, o que eles sempre foram. É preciso estar ciente de que, se essas tão imensas inovações transformam toda a técnica das artes e, nesse sentido, atuam sobre a própria invenção, devem, possivelmente, ir até ao ponto de modificar a própria noção de arte, de modo admirável.

(Paul Valéry, *Pièces sur l'Art,* Paris, 1934;
"Conquête de l'Ubiquité", pp. 103, 104.)

* Traduzido do original alemão: "Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit", em *Illuminationen,* Frankfurt am Main, 1961, Suhrkamp Verlag, pp. 148-184. A presente tradução foi publicada na obra *A Idéia do Cinema,* Rio de Janeiro, Editora Civilização Brasileira, pp. 55-95.

Preâmbulo

Na época em que Marx empreendeu a sua análise, o modo de produção capitalista ainda estava em seus primórdios. Marx soube orientar sua pesquisa de modo a lhe conferir um valor de prognóstico. Remontando às relações fundamentais, pôde prever o futuro do capitalismo. Chegou à conclusão de que, se a exploração do proletariado continuasse cada vez mais rigorosa, o capitalismo estaria preparando, ao mesmo tempo, as condições de sua própria supressão.

Como as superestruturas evoluem bem mais lentamente do que as infra-estruturas, foi preciso mais de meio século para que a mudança advinda nas condições de produção fizesse sentir seus efeitos em todas as áreas culturais. Verificamos hoje apenas as formas que elas poderiam ter tomado. Dessas constatações, deve-se extrair determinados prognósticos, menos, no entanto, dos aspectos da arte proletária, após a tomada do poder pela classe operária — *a fortiori,* na sociedade sem classes — do que a respeito das tendências evolutivas da arte dentro das condições atuais da produção. A dialética dessas condições está também mais nítida na superestrutura do que na economia. Seria errôneo, em conseqüência, subestimar o valor combativo das teses que, aqui, apresentamos. Elas renunciam ao uso de um grande número de noções tradicionais — tais como poder criativo e genialidade, valor de eternidade e mistério — cuja aplicação incontrolada (e, no momento, dificilmente controlável) na elaboração de dados concretos torna-se passível de justificar interpretações fascistas. O que distingue as concepções que empregamos aqui — e que são novidades na teoria da arte — das noções em voga, é que elas não podem servir a qualquer projeto fascista. São, em contrapartida, utilizáveis no sentido de formular as exigências revolucionárias dentro da política da arte.

I

A obra de arte, por princípio, foi sempre suscetível de reprodução. O que alguns homens fizeram podia ser refeito por outros. Assistiu-se, em todos os tempos, a discípulos copiarem obras de arte, a título de exercício, os mestres reproduzirem-nas a fim de garantir a sua difusão e os falsários imitá-las com o fim de extrair proveito material. As técnicas de reprodução são, todavia, um fenômeno novo, de fato, que nasceu e se desenvolveu no curso da história, mediante saltos sucessivos, separados por longos intervalos, mas num ritmo cada vez mais rápido. Os gregos só conheciam dois processos técnicos de reprodução: a fundição e a

cunhagem. Os bronzes, as terracotas e as moedas foram as únicas obras de arte que eles puderam reproduzir em série. As demais apenas comportavam um único exemplar e não serviam a nenhuma técnica de reprodução. Com a gravura na madeira, conseguiu-se, pela primeira vez, a reprodução do desenho, muito tempo antes de a imprensa permitir a multiplicação da escrita. Sabe-se das imensas transformações introduzidas na literatura devido à tipografia, pela reprodução técnica da escrita. Qualquer que seja a sua importância excepcional, essa descoberta é somente um aspecto isolado do fenômeno geral que aqui encaramos ao nível da história mundial. A própria Idade Média viria aduzir, à madeira, o cobre e a água-forte e, o início do século XIX, a litografia.

Com a litografia, as técnicas de reprodução marcaram um progresso decisivo. Esse processo, muito mais fiel — que submete o desenho à pedra calcária, em vez de entalhá-lo na madeira ou de gravá-lo no metal — permite pela primeira vez às artes gráficas não apenas entregar-se ao comércio das reproduções em série, mas produzir, diariamente, obras novas. Assim, doravante, pôde o desenho ilustrar a atualidade cotidiana. E nisso ele tornou-se íntimo colaborador da imprensa. Porém, decorridas apenas algumas dezenas de anos após essa descoberta, a fotografia viria a suplantá-lo em tal papel. Com ela, pela primeira vez, no tocante à reprodução de imagens, a mão encontrou-se demitida das tarefas artísticas essenciais que, daí em diante, foram reservadas ao olho fixo sobre a objetiva. Como, todavia, o olho capta mais rapidamente do que a mão ao desenhar, a reprodução das imagens, a partir de então, pôde se concretizar num ritmo tão acelerado que chegou a seguir a própria cadência das palavras. O fotógrafo, graças aos aparelhos rotativos, fixa as imagens no estúdio de modo tão veloz como o que o ator enuncia as palavras. A litografia abria perspectivas para o jornal ilustrado; a fotografia já continha o germe do cinema falado. No fim do século passado, atacava-se o problema colocado pela reprodução dos sons. Todos esses esforços convergentes facultavam prever uma situação assim caracterizada por Valéry: "Tal como a água, o gás e a corrente elétrica vêm de longe para as nossas casas, atender às nossas necessidades por meio de um esforço quase nulo, assim seremos alimentados de imagens visuais e auditivas, passíveis de surgir e desaparecer ao menor gesto, quase que a um sinal".[1]

Com o advento do século XX, as técnicas de reprodução atingiram tal nível que, em decorrência, ficaram em condições não apenas de se dedicar a todas as obras de arte do passado e de modificar de modo bem profundo os seus meios de influência, mas de elas próprias se imporem, como formas originais de arte. Com respeito a isso, nada é mais esclarecedor do que o critério pelo qual duas de suas manifestações diferentes — a reprodução da obra de arte e a arte cinematográfica — reagiram sobre as formas tradicionais de arte.

[1] Valéry, *Pièces sur l'Art*, "Conquête de l'Ubiquité", p. 105.

II

À mais perfeita reprodução falta sempre algo: o *hic et nunc* da obra de arte, a unidade de sua presença no próprio local onde se encontra. É a esta presença, única no entanto, e só a ela que se acha vinculada toda a sua história. Falando de história, lembramo-nos também das alterações materiais que a obra pode sofrer de acordo com a sucessão de seus possuidores.[2] O vestígio das alterações materiais só fica desvendado em virtude das análises físico-químicas, impossíveis de serem feitas numa reprodução; a fim de determinar as sucessivas mãos pelas quais passou a obra, deve-se seguir toda uma tradição, a partir do próprio local onde foi criada.

O *hic et nunc* do original constitui aquilo que se chama de sua autenticidade. Para se estabelecer a autenticidade de um bronze, torna-se, às vezes, necessário recorrer a análises químicas da sua pátina; para demonstrar a autenticidade de um manuscrito medieval é preciso, às vezes, determinar a sua real proveniência de um depósito de arquivos do século XV. A própria noção de autenticidade não tem sentido para uma reprodução, seja técnica ou não.[3] Mas, diante da reprodução feita pela mão do homem e, em princípio, considerada como uma falsificação, o original mantém a plena autoridade; não ocorre o mesmo no que concerne à reprodução técnica. E isto por dois motivos. De um lado, a reprodução técnica está mais independente do original. No caso da fotografia, é capaz de ressaltar aspectos do original que escapam ao olho e são apenas passíveis de serem apreendidos por uma objetiva que se desloque livremente a fim de obter diversos ângulos de visão; graças a métodos como a ampliação ou a desaceleração, pode-se atingir a realidades ignoradas pela visão natural. Ao mesmo tempo, a técnica pode levar a reprodução de situações, onde o próprio original jamais seria encontrado. Sob a forma de fotografia ou de disco permite sobretudo a maior aproximação da obra ao espectador ou ao ouvinte. A catedral abandona sua localização real a fim de se situar no estúdio de um amador; o musicômano pode escutar a domicílio o coro executado numa sala de concerto ou ao ar livre.

Pode ser que as novas condições assim criadas pelas técnicas de reprodução, em paralelo, deixem intacto o conteúdo da obra de arte; mas, de qualquer maneira, desvalorizam seu *hic et nunc*. Acontece o mesmo, sem dúvida, com outras coisas além da obra de arte, por exemplo, com a paisagem representada na película cinematográfica; porém, quando se trata da obra de arte, tal desvalorização atin-

[2] Evidente que a história de uma obra de arte não se limita a esses dois elementos: a da Gioconda, por exemplo, deve também levar em conta a maneira com que a copiaram nos séculos XVII, XVIII e XIX e a quantidade de tais cópias.

[3] É precisamente porque a autenticidade escapa a toda reprodução que o desenvolvimento intensivo de alguns processos técnicos de reprodução permitiram fixar graus e diferenciações dentro da própria autenticidade. Com respeito a isso, o comércio da arte desempenhou papel importante. Mediante a descoberta da gravura em madeira, pode-se dizer que a autenticidade das obras foi atacada na raiz, antes mesmo de atingir um florescer que deveria mais ainda enriquecê-la. Na realidade, na época em que foi feita, uma *Virgem da Idade* Média ainda não era "autêntica": ela assim se tornou no decorrer dos séculos seguintes, talvez, sobretudo, no século XIX.

ge-a no ponto mais sensível, onde ela é vulnerável como não o são os objetos naturais: em sua autenticidade. O que caracteriza a autenticidade de uma coisa é tudo aquilo que ela contém e é originalmente transmissível, desde sua duração material até seu poder de testemunho histórico. Como este próprio testemunho baseia-se naquela duração, na hipótese da reprodução, onde o primeiro elemento (duração) escapa aos homens, o segundo — o testemunho histórico da coisa — fica identicamente abalado. Nada demais certamente, mas o que fica assim abalado é a própria autoridade da coisa. [4]

Poder-se-ia resumir todas essas falhas, recorrendo-se à noção de *aura,* e dizer: na época das técnicas de reprodução, o que é atingido na obra de arte é a sua *aura.* Esse processo tem valor de sintoma, sua significação vai além do terreno da arte. Seria impossível dizer, de modo geral, que as técnicas de reprodução separaram o objeto reproduzido do âmbito da tradição. Multiplicando as cópias, elas transformam o evento produzido apenas uma vez num fenômeno de massas. Permitindo ao objeto reproduzido oferecer-se à visão e à audição, em quaisquer circunstâncias, conferem-lhe atualidade permanente. Esses dois processos conduzem a um abalo considerável da realidade transmitida — a um abalo da tradição, que se constitui na contrapartida da crise por que passa a humanidade e a sua renovação atual. Estão em estreita correlação com os movimentos de massa hoje produzidos. Seu agente mais eficaz é o cinema. Mesmo considerado sob forma mais positiva — e até precisamente sob essa forma — não se pode apreender a significação social do cinema, caso seja negligenciado o seu aspecto destrutivo e catártico: a liquidação do elemento tradicional dentro da herança cultural. Tal fenômeno é peculiarmente sensível nos grandes filmes históricos e quando Abel Gance, em 1927, bradava com entusiamo:

> *"Shakespeare, Rembrandt, Beethoven farão cinema. . .*
> *Todas as legendas, toda a mitologia e todos os mitos, todos*
> *os fundadores de religiões e todas as próprias religiões. . .*
> *aguardam sua ressurreição luminosa e os heróis se empurram*
> *diante das nossas portas para entrar"* [5]

convidava-nos, sem saber, a uma liquidação geral.

III

No decorrer dos grandes períodos históricos, com relação ao meio de vida das comunidades humanas, via-se, igualmente, modificar-se o seu modo de sentir e de perceber. A forma orgânica que é adotada pela sensibilidade humana — o meio na qual ela se realiza — não depende apenas da natureza, mas também da história. Na época das grandes invasões, entre os artistas do Baixo Império, entre

[4] A pior representação de *Faust,* num teatro de província, já é superior a um filme sobre o mesmo tema, naquilo em que ela, pelo menos, rivaliza com a apresentação oficial de Weimar. Toda a substância tradicional sugerida a nós pelo desempenho dos atores se esvazia, na tela, de todo valor.

[5] Abel Gance: "Le Temps de l'Image est Venu", *(L'art Cinématographique,* II, Paris, 1927, pp. 94-96).

os autores da *Gênese* de Viena, não é apenas uma arte diversa daquela dos antigos que se encontra, mas uma outra maneira de perceber. Os sábios da Escola Vienense, Riegel e Wieckhoff, ao se oporem a todo o peso da tradição clássica que havia desprezado essa arte, foram os primeiros a terem a idéia de extrair as inferências quanto ao modo de percepção próprio ao tempo ao qual se relacionava. Fosse qual fosse a dimensão da descoberta, ela ficou reduzida porque os pesquisadores contentaram-se em esclarecer as características formais típicas da percepção do Baixo Império. Não se preocuparam em mostrar — o que, sem dúvida, excederia todas as suas esperanças — as transformações sociais, das quais essas mudanças do modo de percepção não eram mais do que a expressão. Hoje, estamos melhor situados do que eles para compreender isso. E, se é verdade que as modificações a que assistimos no meio onde opera a percepção podem se exprimir como um declínio da *aura,* permanecemos em condições de indicar as causas sociais que conduziram a tal declínio

É aos objetos históricos que aplicaríamos mais amplamente essa noção de *aura,* porém, para melhor elucidação, seria necessário considerar a *aura* de um objeto natural. Poder-se-ia defini-la como a única aparição de uma realidade longínqua, por mais próxima que esteja. Num fim de tarde de verão, caso se siga com os olhos uma linha de montanhas ao longo do horizonte ou a de um galho, cuja sombra pousa sobre o nosso estado contemplativo, sente-se a *aura* dessas montanhas, desse galho. Tal evocação permite entender, sem dificuldades, os fatores sociais que provocaram a decadência atual da *aura.* Liga-se ela a duas circunstâncias, uma e outra correlatas com o papel crescente desempenhado pelas massas na vida presente. Encontramos hoje, com efeito, dentro das massas, duas tendências igualmente fortes: exigem, de um lado, que as coisas se lhe tornem, tanto humana como espacialmente, "mais próximas" [6], de outro lado, acolhendo as reproduções, tendem a depreciar o caráter daquilo que é dado apenas uma vez. Dia a dia, impõe-se gradativamente a necessidade de assumir o domínio mais próximo possível do objeto, através de sua imagem e, mais ainda, em sua cópia ou reprodução. A reprodução do objeto, tal como a fornecem o jornal ilustrado e a revista semanal, é incontestavelmente uma coisa bem diversa de uma imagem. A imagem associa de modo bem estreito as duas feições da obra de arte: a sua unidade e a duração; ao passo que a foto da atualidade, as duas feições opostas: aquelas de uma realidade fugidia e que se pode reproduzir indefinidamente. Despojar o objeto de seu véu, destruir a sua *aura,* eis o que assinala de imediato a presença de uma percepção, tão atenta àquilo que "se repete identicamente pelo mundo", que, graças à reprodução, consegue até estandardizar aquilo que existe uma só vez. Afirma-se assim, no terreno intuitivo, um fenômeno análogo àquele que, no plano da teoria, é representado pela importância crescente da estatística. O alinhamento

[6] Dizer que as coisas se tornam "humanamente mais próximas" pode significar que não se leva mais em conta a sua função social. Nada garante que um retratista contemporâneo — quando representa um cirurgião célebre fazendo uma refeição ou dentro do seu círculo familiar — apreenda mais exatamente a sua função social do que um pintor do século XVI, que, como o Rembrandt, da *Lição de Anatomia,* apresentava ao público de sua época os médicos no próprio exercício de sua arte.

da realidade pelas massas, o alinhamento conexo das massas pela realidade, constituem um processo de alcance indefinido, tanto para o pensamento, como para a intuição.

IV

A unicidade da obra de arte não difere de sua integração nesse conjunto de afinidades que se denomina tradição. Sem dúvida, a própria tradição é uma realidade bem viva e extremamente mutável. Uma estátua antiga de Vênus, por exemplo, pertencia a complexos tradicionais diversos, entre os gregos — que dela faziam objeto de culto — e os clérigos da Idade Média, que a encaravam como um ídolo maléfico. Restava, contudo, entre essas duas perspectivas opostas, um elemento comum: gregos e medievais tomavam em conta essa Vênus pelo que ela encerrava de único, sentiam a sua *aura*. No começo, era o culto que exprimia a incorporação da obra de arte num conjunto de relações tradicionais. Sabe-se que as obras de arte mais antigas nasceram a serviço de um ritual, primeiro mágico, depois religioso. Então, trata-se de um fato de importância decisiva a perda necessária de sua *aura,* quando, na obra de arte, não resta mais nenhum vestígio de sua função ritualística.[7] Em outras palavras: o valor de unicidade, típica da obra de arte *autêntica,* funda-se sobre esse ritual que, de início, foi o suporte do seu velho valor utilitário. Qualquer que seja o número de intermediários, essa ligação fundamental é ainda reconhecível — tal como um ritual secularizado — através do culto dedicado à beleza, mesmo sob as formas mais profanas.[8] Aparecido na época da Renascença, esse culto da beleza, predominante no decorrer de três séculos, guarda hoje a marca reconhecível dessa origem, a despeito do primeiro abalo grave que sofreu desde então. Quando surgiu a primeira técnica de reprodução verdadeiramente revolucionária — a fotografia, que é contemporânea dos primórdios do socialismo — os artistas pressentiram a aproximação de uma crise que ninguém — cem anos depois — poderá negar. Eles reagiram, professando "a arte pela arte", ou seja, uma teologia da arte. Essa doutrina — da qual, em primeiro lugar, Mallarmé deveria extrair todas as conseqüências no âmbito literário — conduzia diretamente a uma teologia negativa: terminava-se, efetivamente, por

[7] Ao definir a *aura* como "a única aparição de uma realidade longínqua, por mais próxima que ela esteja", nós, simplesmente, fizemos a transposição para as categorias do espaço e do tempo da fórmula que designa o valor do culto da obra de arte. Longínquo opõe-se a próximo. O que está essencialmente longe é inatingível. De fato, a qualidade principal de uma imagem que serve para o culto é de ser inatingível. Devido à sua própria natureza, ela está sempre "longínqua, por mais próxima que possa estar". Pode-se aproximar de sua realidade material, mas sem se alcançar o caráter longínquo que ela conserva, a partir de quando aparece.

[8] Na medida em que o valor de culto da imagem se seculariza, representa-se de modo ainda mais indeterminado o substrato do qual ela se faz uma realidade, que é dado apenas uma vez. Cada vez mais, o espectador se inclina a substituir a unicidade dos fenômenos dominantes na imagem de culto pela unicidade empírica do artista e de sua atividade criadora. A substituição nunca é integral, sem dúvida; a noção de autenticidade jamais cessa de se remeter a algo mais do que simples garantia de originalidade (o exemplo mais significativo é aquele do colecionador que se parece sempre com um adorador de fetiches e que, mediante a própria posse da obra de arte, participa de seu poder de culto). Apesar de tudo, o papel do conceito de autenticidade no campo da arte é ambíguo; com a secularização desta última, a autenticidade torna-se o substituto do valor de culto.

conceber uma arte *pura,* que recusa, não apenas desempenhar qualquer papel essencial, mas até submeter-se às condições sempre impostas por uma matéria objetiva.

A fim de se estudar a obra de arte na época das técnicas de reprodução, é preciso levar na maior conta esse conjunto de relações. Elas colocam em evidência um fato verdadeiramente decisivo e o qual vemos aqui aparecer pela primeira vez na história do mundo: a emancipação da obra de arte com relação à existência parasitária que lhe era imposta pelo seu papel ritualístico. Reproduzem-se cada vez mais obras de arte, que foram feitas justamente para serem reproduzidas.[9] Da chapa fotográfica pode-se tirar um grande número de provas; seria absurdo indagar qual delas é a autêntica. Mas, desde que o critério de autenticidade não é mais aplicável à produção artística, toda a função da arte fica subvertida. Em lugar de se basear sobre o ritual, ela se funda, doravante, sobre uma outra forma de *praxis:* a política.

V

Caso se considerem os diversos modos pelos quais uma obra de arte pode ser acolhida, a ênfase é dada, ora sobre um fator, ora sobre outro. Entre esses fatores existem dois que se opõem diametralmente: o valor da obra como objeto de culto e o seu valor como realidade exibível.[10] A produção artística inicia-se mediante

[9] De modo diverso do que ocorre, em literatura ou em pintura, a técnica de reprodução não é para o filme uma simples condição exterior a facultar sua difusão maciça; a sua técnica de produção funda diretamente a sua técnica de reprodução. Ela não apenas permite, de modo mais imediato, a difusão maciça do filme, mas exige-a. As despesas de produção são tão altas que impedem ao indivíduo adquirir um filme, como se comprasse um quadro. Os cálculos demonstraram que, em 1927, a amortização de uma grande fita implicava na sua exibição para nove milhões de espectadores. De início, é certo, a invenção do cinema falado diminuiu provisoriamente a difusão dos filmes por causa das fronteiras lingüísticas na própria época em que o fascismo insistia nos interesses nacionais. Essa recessão, em breve atenuada pela dublagem, deve importar-nos menos do que o seu elo com o fascismo. Os dois fenômenos são simultâneos porque estão ligados à crise econômica. As mesmas perturbações que, a grosso modo, conduziram à procura dos meios de garantir, pela força, o estatuto da propriedade, apressaram os capitalistas do cinema a concretizarem o advento do filme falado. Essa descoberta trouxe-lhes um desafogo passageiro, contribuindo para propiciar às massas o gosto pelo cinema e, sobretudo, vinculando os capitais dessa indústria aos novos capitais provenientes da indústria elétrica. Assim, visto de fora, o cinema falado favoreceu aos interesses nacionais, mas, visto de dentro, provocou uma maior internacionalização dos interesses.

[10] Essa oposição escapa necessariamente a uma estética idealista; a idéia de beleza, desta última, somente admite uma dualidade indeterminada — e, em conseqüência, recusa-se a qualquer decisão. Hegel, no entanto, entreviu o problema, tanto quanto lhe permitia seu idealismo. Disse, em *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte:* "As imagens existem já há muito. A piedade sempre as exigia como objetos de devoção, mas não tinha necessidade alguma de imagens *belas.* A imagem bela contém, assim, um elemento exterior, porém é na medida em que é bela que o seu espírito fala aos homens; ora, com a devoção, trata-se de uma necessidade essencial à existência de uma relação a uma coisa, pois, por si própria, ela não é mais do que o entorpecimento da alma. . . A Bela Arte. . . nasceu dentro da Igreja. . . . embora a arte já haja emergido do princípio da arte". Uma passagem de *Vorlesungen über die Aesthetik* indica igualmente que Hegel pressentia a existência do problema: "Não estamos mais no tempo em que se rendia um culto divino às obras de arte, onde se podia dedicar-lhes preces; a impressão que elas nos transmitem é mais discreta e a sua capacidade de emocionar ainda requer uma pedra de toque de ordem superior". A passagem do primeiro modo para o segundo condiciona em geral todo processo histórico da receptividade às obras de arte. Quando se está desprevenido, fica-se por princípio, e a cada obra particular, condenado a oscilar entre esses dois meios opostos. Após os

imagens que servem ao culto. Pode-se admitir que a própria presença dessas imagens tem mais importância do que o fato de serem vistas. O alce que o homem figura sobre as paredes de uma gruta, na idade da pedra, consiste num instrumento mágico. Ele está, sem dúvida, exposto aos olhos de outros homens, porém — antes de tudo — é aos espíritos que ele se endereça. Mais tarde, é precisamente esse valor de culto como tal que impele a manter a obra de arte em segredo; algumas estátuas de deuses só são acessíveis ao sacerdote, na *cella*. Algumas virgens permanecem cobertas durante quase o ano inteiro, algumas esculturas de catedrais góticas são invisíveis, quando olhadas do solo. Na medida em que as obras de arte se emancipam do seu uso ritual, as ocasiões de serem expostas tornam-se mais numerosas. Um busto pode ser enviado para aqui ou para lá; torna-se mais exibível, em conseqüência, do que uma estátua de um deus, com seu lugar delimitado ao interior de um templo. O quadro é mais exibível do que o mosaico ou o afresco que lhe precederam. E se se admite que, em princípio, a missa foi tão exibível quanto a sinfonia, esta última, entretanto, apareceu num tempo em que se poderia prever que ela seria mais fácil de apresentar do que a missa.

As diversas técnicas de reprodução reforçaram esse aspecto em tais proporções que, mediante um fenômeno análogo ao produzido nas origens, o deslocamento quantitativo entre as duas formas de valor, típicas da obra de arte, transformou-se numa modificação qualitativa, que afeta a sua própria natureza. Originariamente, a preponderância absoluta do valor de culto fez — antes de tudo — um instrumento mágico da obra de arte, a qual só viria a ser — até determinado ponto — reconhecida mais tarde como tal. Do mesmo modo, hoje a preponderância absoluta do seu valor de exibição confere-lhe funções inteiramente novas, entre as quais aquela de que temos consciência — a função artística — poderia aparecer como acessória.[11] É certo que, a partir do presente, a fotografia e, mais ainda, o cinema testemunham de modo bastante claro nesse sentido.

trabalhos de Hubert Grimm, sabe-se que a Virgem de São Sisto foi pintada para fins de exposição. Grimm indagava-se a respeito da função da tira de madeira, que no primeiro plano do quadro, servia de apoio a duas figuras de anjos; perguntava-se o que poderia ter levado um pintor como Rafael a fazer com que o céu pairasse sobre dois suportes. Sua pesquisa revelou-lhe que essa Virgem havia sido encomendada para o sepultamento solene do papa. Essa cerimônia desenrolou-se numa capela lateral à igreja de São Pedro. O quadro estava instalado no fundo da capela, que formava uma espécie de nicho, Rafael representou a Virgem, por assim dizer, saindo daquele nicho, delimitado por suportes verdes, afim de avançar, sobre as nuvens, em direção do caixão pontifical. Destinado para os funerais do papa, o quadro de Rafael, antes de tudo, possuía um valor de exposição. Pouco mais tarde, dependuraram-no sobre o altar-mor da igreja dos monges negros em Plaisance. O motivo desse exílio foi que o ritual romano proibia a veneração num altar-mor de imagens expostas no decorrer de funerais. Tal prescrição tirou um pouco do valor comercial desta obra de Rafael. A fim de, no entanto, vendê-la pelo seu valor, a Cúria resolveu tolerar tacitamente que os compradores pudessem expô-la num altar-mor. Como não se desejava a repercussão do fato, enviou-se o quadro a uns frades, numa província afastada.

[11] Em nível diverso, Brecht apresenta considerações análogas: "Desde que a obra de arte se torna mercadoria, essa noção (de obra de arte) já não se lhe pode mais ser aplicada; assim sendo, devemos, com prudência e precaução — mas sem receio — renunciar à noção de obra de arte, caso desejemos preservar sua função dentro da própria coisa como tal designada. Trata-se de uma fase necessária de ser atravessada sem dissimulações; essa virada não é gratuita, ela conduz a uma transformação fundamental do objeto e que apaga seu passado a tal ponto, que, caso a nova noção deva reencontrar seu uso — e por que não? — não evocará mais qualquer das lembranças vinculadas à sua antiga significação".

VI

Com a fotografia, o valor de exibição começa a empurrar o valor de culto — em todos os sentidos — para segundo plano. Este último, todavia, não cede sem resistência — sua trincheira final é o rosto humano. Não se trata, de forma alguma, de um acaso se o retrato desempenhou papel central nos primeiros tempos da fotografia. Dentro do culto da recordação dedicada aos seres queridos, afastados ou desaparecidos, o valor de culto da imagem encontra o seu último refúgio. Na expressão fugitiva de um rosto de homem, as fotos antigas, por última vez, substituem a *aura*. É o que lhes confere essa beleza melancólica, incomparável com qualquer outra. Mas, desde que o homem está ausente da fotografia, o valor de exibição sobrepõe-se decididamente ao valor de culto. A importância excepcional dos *clichés,* tomados por Atget, no século XIX, nas ruas vazias de Paris, existe justamente porque ele fixou localmente essa evolução. Declarou-se, com razão, que ele fotografou essas ruas tal como se fotografa o local de um crime. O local de um crime também é deserto — o *cliché* que dele se tira não tem outro objetivo senão o de descerrar os indícios. Para a evolução, aqueles legados por Atget constituem verdadeiras peças de convicção. Assim sendo, eles têm uma significação política secreta. Já exigem serem acolhidos num certo sentido. Não se prestam mais a uma consideração isolada. Inquietam aquele que os olha: a fim de captá-los, o espectador prevê que lhe é necessário seguir um determinado caminho. Ao mesmo tempo, os jornais ilustrados começam a se apresentar a ele como indicadores de itinerário. Verdadeiros ou falsos, pouco importa. Com esse gênero de fotos, a legenda tornou-se, pela primeira vez, necessária. E tais legendas detêm, evidentemente, um caráter bem diverso do título de um quadro. As orientações que o texto dos jornais ilustrados impõe àqueles que olham as imagens far-se-ão logo ainda mais precisas e imperativas mediante o advento do filme, onde, pelo visto, não se pode captar nenhuma imagem isolada sem se levar em conta a sucessão de todas as que a precedem.

VII

A polêmica que se desenvolveu no decurso do século XIX, entre os pintores e os fotógrafos, quanto ao valor respectivo de suas obras, dá-nos hoje a impressão de responder a um falso problema e de se basear numa confusão. Longe de, nisso, contestar a sua importância, tal circunstância só faz enfatizá-la. Essa polêmica traduzia de fato uma perturbação de significado histórico na estrutura do universo e nenhum dos dois grupos adversários teve consciência dela. Despregada de suas bases ritualísticas pelas técnicas de reprodução, a arte, em decorrência, não mais podia manter seus aspectos de independência. Mas o século que assistia a essa evolução foi incapaz de perceber a alteração funcional que ela gerava para a arte. E tal conseqüência, até durante longo tempo, escapou ao século XX, que, no entanto, viu o cinema nascer e se desenvolver.

Gastaram-se vãs sutilezas a fim de se decidir se a fotografia era ou não arte,

porém não se indagou antes se essa própria invenção não transformaria o caráter geral da arte; os teóricos do cinema sucumbiriam no mesmo erro. Contudo, os problemas que a fotografia colocara para a estética tradicional não eram mais que brincadeiras infantis em comparação com aqueles que o filme iria levantar. Daí, essa violência cega que caracteriza os primeiros teóricos do cinema. Abel Gance, por exemplo, compara o filme à escritura hieroglífica:

> *"Eis-nos, devido a um fabuloso retorno no tempo, de volta sobre o plano de expressão dos egípcios... A linguagem das imagens ainda não chegou à maturidade porque não estamos ainda feitos para elas. Inexiste ainda atenção suficiente,* culto *por aquilo que elas exprimem".*[12]

Séverin Mars escreveu:

> *"Que arte teve um sonho mais elevado... mais poético e, em paralelo, mais real? Assim considerado, o cinematógrafo tornar-se-ia um meio de expressão de fato excepcional e em sua atmosfera somente deveriam mover-se personagens de pensamento superior, nos momentos mais perfeitos e misteriosos de sua existência".*[13]

Alexandre Arnoux, por seu turno, ao término de uma fantasia a respeito do cinema mudo, não teme concluir: "Em suma, todos os termos aleatórios que acabamos de empregar não definem a prece"?[14] É bem significativo que o desejo de conferir ao cinema a dignidade de uma arte obriga seus teóricos a nele introduzir, através de suas próprias interpretações e com uma inegável temeridade, elementos de caráter cultural. E, no entanto, na mesma época em que publicavam suas especulações, já se podiam ver nas telas obras como *A Woman of Paris (Casamento ou Luxo?)* e *The Gold Rush (Em Busca do Ouro).* O que não impedia Abel Gance de se arriscar na comparação com os hieróglifos e Séverin Mars de falar sobre cinema no tom adequado às pinturas de Fra Angelico! É ainda característica hoje em dia a tentativa dos autores especialmente reacionários de interpretar o cinema dentro de uma perspectiva de gênero idêntico e a continuarem a lhe atribuir, senão um valor exatamente sagrado, pelo menos um sentido sobrenatural. A propósito da adaptação cinematográfica de *A Midsummer Night's Dream (Sonho de Uma Noite de Verão)* feita por Max Reinhardt, Franz Werfel afirma que apenas, e sem dúvida, a cópia estéril do mundo exterior, com suas ruas, seus interiores, suas estações, seus restaurantes, seus automóveis e suas praias impediram até agora ao cinema ascender ao nível da arte:

> *"O cinema ainda não apreendeu seu verdadeiro sentido, suas verdadeiras possibilidades... Elas consistem no poder que ele detém intrinsecamente de exprimir, por meios naturais, e com uma incomparável capacidade de persuasão, o feérico, o maravilhoso, o sobrenatural".*[15]

[12] Abel Gance, *loc. cit.*, p. 100 s.
[13] Séverin Mars, citado por Abel Gance, *loc. cit.*, p. 100.
[14] Alexandre Arnoux, *Cinéma*, Paris, 1929, p. 28.
[15] Franz Werfel: "Ein Sommernachtstraum", *Neues Wiener Journal*, nov. 1935.

VIII

No teatro é, em definitivo, o ator em pessoa que apresenta, diante do público, a sua atuação artística; já a do ator de cinema requer a mediação de todo um mecanismo. Disso, resultam duas conseqüências. O conjunto de aparelhos que transmite a *performance* do artista ao público não está obrigado a respeitá-la integralmente. Sob a direção do fotógrafo, na medida em que se executa o filme, os aparelhos perfazem tomadas com relação a essa *performance*. Essas tomadas sucessivas constituem os materiais com que, em seguida, o montador realizará a montagem definitiva do filme. Ele contém determinado número de elementos móveis que a câmara levará em consideração, sem falar de dispositivos especiais como os primeiros planos. A atuação do intérprete encontra-se, assim, submetida a uma série de testes ópticos. Essa é a primeira das duas conseqüências a gerar a mediação necessária dos aparelhos entre a *performance* do ator e o público. A outra refere-se ao fato de que o intérprete do filme, não apresentando ele próprio a sua *performance*, não tem, como o ator do teatro, a possibilidade de adaptar a sua atuação às reações dos espectadores no decorrer da representação. O público acha-se, assim, na situação de um perito cujo julgamento não fica perturbado por qualquer contato pessoal com o intérprete. Só consegue penetrar intropaticamente no ator se penetrar intropaticamente no aparelho. Toma, assim, a mesma atitude do aparelho: examina um teste.[16] Não se trata de atitude à qual se possa submeter os valores de culto.

IX

No cinema, é menos importante o intérprete apresentar ao público uma outra personagem do que apresentar-se a si próprio. Pirandello foi um dos primeiros a sentir essa modificação que se impõe ao ator: a experiência do teste. O fato de se limitarem a sublinhar o aspecto negativo da coisa não elimina em quase nada o valor de suas observações que podem ser lidas em seu romance: *Si Gira*. Menos ainda o fato de aí se tratar apenas do filme mudo, pois o cinema falado, no tocante a isso, não traz nenhuma modificação fundamental:

> *"Os atores de cinema"* — escreveu Pirandello —, *"sentem-se como se estivessem no exílio. Exilados não só da cena, mas deles mesmos. Notam*

[16] "O filme. . . propicia (poderia propiciar), até no detalhe, conclusões úteis a respeito das condutas humanas. A partir do caráter de um homem não se pode deduzir nenhum dos seus motivos de comportamento, a vida interior das pessoas nunca é essencial e, raramente, ela consiste no resultado mais importante de suas condutas" (Brecht, *Versuche, Der Dreigroschenoperprozess)*. Ampliando o campo do teste, o papel dos aparelhos, na representação dos filmes, desempenha, para o indivíduo, uma função análoga àquela do conjunto de circunstâncias econômicas que aumentaram de modo extraordinário os terrenos onde ele pode ser testado. Verifica-se, assim, que os testes de orientação profissional, dia a dia, ganham mais importância. Consistem num determindo número de decupagens das *performances* do indivíduo. Tomadas cinematográficas, provas de orientação profissional, ambas se desenvolvem diante de um areópago de técnicos. O diretor de montagem encontra-se em seu estúdio exatamente na mesma situação que o controlador de testes, por ocasião do exame de orientação profissional.

confusamente, com uma sensação de despeito, o vazio indefinido e até de decadência, e que os seus corpos são quase volatilizados, suprimidos e privados de sua realidade, de sua vida, de sua voz e do ruído que produzem para se deslocar, para se tornarem uma imagem muda que tremula um instante na tela e desaparece em silêncio... A pequena máquina atuará diante do público mediante as suas imagens e eles devem se contentar de atuar diante dela".[17]

Existe aí uma situação passível de ser assim caracterizada: pela primeira vez, e em decorrência da obra do cinema, o homem deve agir com toda a sua personalidade viva, mas privado da *aura*. Pois sua *aura* depende de seu *hic et nunc*. Ela não sofre nenhuma reprodução. No teatro, a *aura* de Macbeth é inseparável da *aura* do ator que desempenha esse papel tal como a sente o público vivo. A tomada no estúdio tem a capacidade peculiar de substituir o público pelo aparelho. A *aura* dos intérpretes desaparece necessariamente e, com ela, a das personagens que eles representam.

Não se deve ficar surpreso que, precisamente um dramaturgo como Pirandello, através de sua análise do cinema, atinja de modo involuntário aquilo que é básico na crise atual do teatro. Nada se opõe mais radicalmente do que o teatro à obra inteiramente concebida do ponto de vista das técnicas de reprodução, ou melhor, àquela que, como o cinema, nasceu dessas próprias técnicas. Isso se confirma mediante qualquer estudo sério do problema. Desde muito tempo, os bons conhecedores admitem, como escrevia Arnheim em 1932, que, no cinema, "é quase sempre interpretando o mínimo que se obtém mais efeito... A última escala do progresso consiste em reduzir o ator a um acessório escolhido pelas suas características... e que se utiliza funcionalmente".[18] Outra circunstância liga-se a esta de modo mais estreito: se o ator teatral entra na pele da personagem representada por ele, é muito raro que o intérprete do filme possa tomar idêntica atitude. Ele não desempenha o papel ininterruptamente, e sim numa série de

[17] Luigi Pirandello, *On Tourne,* citado por Léon Pierre-Quint, "Signification du Cinéma" *(L'Art Cinématographique,* II, Paris 1927, pp. 14 s.).

[18] Rudolf Arnheim: *Film als Kunst,* Berlim 1932, pp. 176 s. Dentro dessa perspectiva, certas particularidades aparentemente secundárias, que distinguem a direção cinematográfica e o experimento teatral, tornam-se mais interessantes; entre outras, a tentativa de alguns diretores — Dreyer em sua *Jeanne d'Arc* — de suprimir a maquilagem dos atores. Dreyer demorou meses para conseguir reunir os quarenta intérpretes que deveriam representar os juízes no processo da inquisição. Sua busca parecia a procura de acessórios difíceis de serem obtidos. Dreyer empreendeu os maiores esforços a fim de evitar que houvesse entre esses intérpretes a menor semelhança de idade, de estatura e de fisionomia. Quando o ator se torna acessório da cena, não é raro que, em decorrência, os próprios acessórios desempenhem o papel de atores. Pelo menos *não é insólito* que o filme lhes tenha um papel a confiar. Em vez de invocar quaisquer exemplos extraídos da grande massa daqueles que se apresentam, fixemo-nos em um, especialmente ilustrativo. A presença no palco de um relógio em funcionamento seria sempre inútil. Inexiste lugar no teatro para a sua função que é a de marcar o tempo. Mesmo numa peça realista, o tempo astronômico estaria em discordância com o tempo cênico. Nessas condições, é da maior importância para o cinema poder dispor de um relógio a fim de assinalar o tempo real. Esse é um dos dados que melhor indicam que, numa circunstância determinada, cada acessório pode desempenhar um papel decisivo. Estamos aqui bem próximos da afirmação de Pudovikin, segundo a qual "o desempenho de um ator, vinculado a um objeto e dependendo deste... sempre constitui um dos mais poderosos recursos de que dispõe o cinema". O filme, então, é o primeiro meio artístico capaz de mostrar a reciprocidade de ação entre a matéria e o homem. Nesse sentido, ele pode servir com muita eficácia a um pensamento materialista.

seqüências isoladas. Independente das circunstâncias acidentais — localização do estúdio, afazeres dos atores, que só estão disponíveis a determinadas horas, problemas de cenografia, etc. — as necessidades elementares da técnica de operar dissociam, elas próprias, o desempenho do ator numa rapsódia de episódios a partir da qual deve-se, em seguida, realizar a montagem. Pensamos sobretudo na iluminação cujas instalações obrigam o produtor — a fim de representar uma ação que se desenrolará na tela de modo rápido e contínuo — a dividir as tomadas, as quais, algumas vezes, podem durar longas horas. Isso, sem falar de determinadas montagens cujo caso é mais agudo: se o ator deve saltar por uma janela, faz-se com que ele salte no estúdio, graças às construções artificiais; mas a fuga que sucede a esse salto talvez só seja rodada, exteriormente, muitas semanas após. Encontrar-se-á facilmente exemplos ainda mais paradoxais. Acontece, por exemplo, que, de acordo com o roteiro, um intérprete deve se sobressaltar, ao ouvir baterem à porta e que o diretor não esteja satisfeito com o modo pelo qual ele atua nesta cena. Aproveitará, então, da presença ocasional do mesmo ator no palco de filmagem e, sem preveni-lo, mandará que dêem um tiro às suas costas. Havendo a câmara registrado sua reação de susto, só resta introduzir, na montagem do filme, a imagem obtida de surpresa. Nada demonstra melhor que a arte abandonou o terreno da *bela aparência,* fora do qual acreditou-se muito tempo que ela ficaria destinada a definhar.

X

Como notou Pirandello, o intérprete do filme sente-se estranho frente à sua própria imagem que lhe apresenta a câmara. De início, tal sentimento se parece com o de todas as pessoas, quando se olham no espelho. Mas, daí em diante, a sua imagem no espelho separa-se do indivíduo e torna-se transportável. E aonde a levam? Para o público.[19] Trata-se de um fato do qual o ator cinematográfico permanece sempre consciente. Diante do aparelho registrador, sabe que — em última instância — é com o público que tem de se comunicar. Nesse mercado dentro do qual não vende apenas a sua força de trabalho, mas também a sua pele e seus cabelos, seu coração e seus rins, quando encerra um determinado trabalho ele fica nas mesmas condições de qualquer produto fabricado. Esta é, sem dúvida, uma

[19] Pode-se constatar, no plano político, uma mudança análoga no modo de exposição e que — de forma idêntica — depende das técnicas de reprodução. A crise atual das democracias burguesas está vinculada a uma crise das condições que determinam a própria apresentação dos governantes. As democracias apresentam seus governantes de modo direto, em carne e osso, diante dos deputados. O parlamento constitui o seu público. Com a evolução dos aparelhos, que permite a um número indefinido de ouvintes escutar o discurso do orador, no próprio momento em que ele fala, e de, pouco depois, difundir a sua imagem a uma quantidade indefinida de espectadores, o essencial se transforma na apresentação do homem político diante do aparelho em si. Essa nova técnica esvazia os parlamentos, assim como esvazia os teatros. O rádio e o cinema não modificam apenas a função do ator profissional, mas — de maneira semelhante — a de qualquer um, como o caso do governante, que se apresente diante do microfone ou da câmara. Levando-se em conta a diferença de objetivos, o intérprete de um filme e o estadista sofrem transformações paralelas com relação a isso. Elas conseguem, em determinadas condições sociais, aproximá-los do público. Daí a existência de uma nova seleção, diante do aparelho: os que saem vencedores são a vedete e o ditador.

das causas da opressão que o domina, diante do aparelho, dessa forma nova de angústia assinalada por Pirandello. Na medida em que restringe o papel da *aura,* o cinema constrói artificialmente, fora do estúdio, a "personalidade do ator"; o culto do astro, que favorece ao capitalismo dos produtores e cuja magia é garantida pela personalidade que, já de há muito, reduziu-se ao encanto corrompido de seu valor de mercadoria. Enquanto o capitalismo conduz o jogo, o único serviço que se deve esperar do cinema em favor da revolução é o fato de ele permitir uma crítica revolucionária das concepções antigas de arte. Não contestamos, entretanto, que, em certos casos particulares, possa ir ainda mais longe e venha a favorecer uma crítica revolucionária das relações sociais, quiçá do próprio princípio da propriedade. Mas isso não traduz o objeto principal do nosso estudo nem a contribuição essencial da produção cinematográfica na Europa Ocidental.

A técnica do cinema assemelha-se àquela do esporte, no sentido de que todos os espectadores são, nos dois casos, semi-especialistas. Basta, para isso ficar convincente, haver escutado algum dia um grupo de jovens vendedores de jornais que, apoiados sobre suas bicicletas, comentam os resultados de uma competição de ciclismo. Não é sem razão que os editores de jornais organizam competições reservadas a seus empregados jovens. Tais corridas despertam um imenso interesse entre aqueles que delas participam, pois o vencedor tem a oportunidade de deixar a venda de jornais pela situação de corredor profissional. De modo idêntico, graças aos filmes de atualidades, qualquer pessoa tem a sua chance de aparecer na tela. Pode ser mesmo que venha a ocasião de aparecer numa verdadeira obra de arte, como *Tri Pesni o Leninie (Três Cânticos a Lenin),* de Vertov, ou numa fita de Joris Ivens. Não há ninguém hoje em dia afastado da pretensão de ser filmado e, a fim de melhor entender essa pretensão, vale considerar a situação atual dos escritores.

Durante séculos, um pequeno número de escritores encontrava-se em confronto com vários milhares de leitores. No fim do século passado, a situação mudou. Mediante a ampliação da imprensa, que colocava sempre à disposição do público novos órgãos políticos, religiosos, científicos, profissionais, regionais, viu-se um número crescente de leitores — de início, ocasionalmente — desinteressar-se dos escritores. A coisa começou quando os jornais abriram suas colunas a um "correio dos leitores" e, daí em diante, inexiste hoje em dia qualquer europeu, seja qual for a sua ocupação, que, em princípio, não tenha a garantia de uma tribuna para narrar a sua experiência profissional, expor suas queixas, publicar uma reportagem ou algum estudo do mesmo gênero. Entre o autor e o público, a diferença, portanto, está em vias de se tornar cada vez menos fundamental. Ela é apenas funcional e pode variar segundo as circunstâncias. Com a especialização crescente do trabalho, cada indivíduo, mal ou bem, está fadado a se tornar um perito em sua matéria, seja ela de somenos importância; e tal qualificação confere-lhe uma dada autoridade. Na União Soviética, até o trabalho tem voz; e a sua representação verbal constitui uma parte do poder requisitada pelo seu próprio exercício. A competência literária não mais se baseia sobre formação especializada,

mas sobre uma multiplicidade de técnicas e, assim, ela se transforma num bem comum.[20]

Tudo isso aplica-se ao cinema sem reservas, onde os deslocamentos de perspectiva, que exigiram séculos no campo literário, realizaram-se em dez anos. Pois, na prática cinematográfica — sobretudo na Rússia — a evolução já está parcialmente consumada. Inúmeros intérpretes do cinema soviético não são mais atores dentro da acepção da palavra, e sim pessoas que desempenham o seu próprio papel, mormente em sua atividade profissional. Na Europa Ocidental, a exploração capitalista da indústria cinematográfica recusa-se a satisfazer as pretensões do homem contemporâneo de ver a sua imagem reproduzida. Dentro dessas condições, os produtores de filmes têm interesse em estimular a atenção das massas para representações ilusórias e espetáculos equívocos.

XI

A confecção de um filme, sobretudo quando é falado, propicia um espetáculo impossível de se imaginar antigamente. Representa um conjunto de atividades impossível de ser encarado sob qualquer perspectiva, sem que se imponham à vista todas as espécies de elementos estranhos ao desenrolar da ação: máquinas de filmar, aparelhos de iluminação, estado-maior de assistentes, etc. (para que o espectador abstraísse isso, era necessário que o seu olho se confundisse com a objetiva da câmara). Mais do que qualquer outra, essa circunstância torna superficiais e sem importância todas as analogias que se poderiam erguer entre a filmagem de uma cena em estúdio e a sua execução no teatro. Por princípio, o teatro conhece o local onde basta se situar a fim de que o espetáculo funcione. Nada

[20] O caráter privilegiado das técnicas correspondentes fica assim, arruinado. Aldous Huxley escreveu: "Os progressos técnicos... conduziram à vulgarização... As técnicas de reprodução e o uso das rotativas dos jornais permitiram uma multiplicação da imagem e da escrita que ultrapassa todas as previsões. A instrução obrigatória e o relativo aumento de níveis de vida criaram um público muito grande, capaz de ler e se valer da leitura e das imagens. A fim de satisfazer a tal demanda, foi necessário organizar uma indústria importante. Mas o dom artístico é uma coisa rara; resulta disso... que por todos os lados a produção artística, em sua grande parte, foi de pouco valor. Mas, hoje, a percentagem de fracassos, no conjunto da produção estética, ainda é maior do que nunca... Trata-se, aí, de um simples problema aritmético. No decorrer do século passado, a população da Europa Ocidental cresceu além do dobro, porém, no que é possível calcular o material de leitura e de imagens aumentou, no mínimo, de um para dez, talvez, de um para cinqüenta ou cem. Se se admite que uma população de x milhões de habitantes comporta um número n de pessoas dotadas artisticamente, os talentos serão de $2n$ para uma população de $2x$ milhões. Pode-se assim resumir a situação: onde, há cem anos, publicava-se uma página impressa, com texto ou imagens, publicam-se, hoje, vinte, senão cem. Onde, por outro lado, existia um talento artístico, existem, hoje, dois. Admito que, em conseqüência do ensino obrigatório, um grande número de talentos virtuais, outrora impedidos de desenvolver os seus dons, pode hoje se expressar. Suponhamos, por conseguinte,... que hoje existam três ou mesmo quatro talentos para cada um de outrora. De qualquer forma, o consumo de textos e de imagens superou a produção normal de escritores e desenhistas bem dotados. Ocorre o mesmo no terreno dos sons. A prosperidade, o gramofone e o rádio criaram um público cujo consumo de bens audíveis está desproporcional com o crescimento da população e, em decorrência, com o número de músicas de talento. Desse modo, em todas as artes, seja em números absolutos ou em valores relativos, a produção de fracassos é mais intensa do que outrora; e assim o será enquanto as pessoas continuarem a consumir, desmedidamente, textos, imagens e discos". É claro que o ponto de vista aqui expresso nada tem de progressista.

disso existe num estúdio cinematográfico. O filme só atua em segundo grau, uma vez que se procede à montagem das seqüências. Em outras palavras: o aparelho, no estúdio, penetrou tão profundamente na própria realidade que, a fim de conferir-lhe a sua pureza, a fim de despojá-la deste corpo estranho no qual se constitui — dentro dela — o mesmo aparelho, deve-se recorrer a um conjunto de processos peculiares: variação de ângulos de tomadas, montagem, agrupando várias seqüências de imagens do mesmo tipo. A realidade despojada do que lhe acrescenta o aparelho tornou-se aqui a mais artificial de todas e, no país da técnica, a apreensão imediata da realidade como tal é, em decorrência, uma flor azul.

Essa situação do cinema, opondo-se nitidamente à do teatro, leva a conclusões ainda mais fecundas, caso a comparemos com a da pintura. Cabe aqui indagar qual é a relação entre o operador e o pintor. A fim de responder, permita-senos recorrer a uma comparação esclarecedora, extraída da própria idéia de operação, tal como é empregada na cirurgia. No mundo operatório, o cirurgião e o curandeiro ocupam os dois pólos opostos. O modo de agir do curandeiro que cura um doente mediante a atuação das mãos, difere daquele do cirurgião que pratica uma intervenção. O curandeiro conserva a distância natural existente entre ele e o paciente, ou — melhor dizendo — se ele a diminui um pouco — devido à atuação das mãos — aumenta-a bastante por causa de sua autoridade. O cirurgião, pelo contrário, a diminui consideravelmente, porque intervém no interior do doente, mas só aumenta-a um pouco, graças à prudência com que a sua mão se move pelo corpo do paciente. Em suma: ao contrário do curandeiro (do qual restam alguns traços no prático), o cirurgião, no momento decisivo, renuncia a se comportar face ao doente de acordo com uma relação de homem a homem; é sobretudo através de modo operatório que ele penetra no doente. Entre o pintor e o filmador encontramos a mesma relação existente entre o curandeiro e o cirurgião. O primeiro, pintando, observa uma distância natural entre a realidade dada e ele próprio; o filmador penetra em profundidade na própria estrutura do dado.[21] As imagens que cada um obtém diferem extraordinariamente. A do pintor é global, a do filmador divide-se num grande número de partes, onde cada qual obedece a suas leis próprias. Para o homem hodierno, a imagem do real fornecida pelo cinema é infinitamente mais significativa, pois se ela atinge esse aspecto das coisas que escapa a qualquer instrumento — o que se trata de exigência legítima de toda obra de arte — ela só o consegue exatamente porque utiliza instrumentos destinados a penetrar, do modo mais intensivo, no coração da realidade.

[21] As dificuldades do filmador são, com efeito, comparáveis àquelas do cirurgião. Caracterizam os movimentos de mão cuja técnica pertence especificamente ao âmbito do gesto. Luc Durtain fala daqueles que exigem, na cirurgia, algumas invenções difíceis. Toma, por exemplo, um caso específico, extraído da otorrinolaringologia, chamado de método perspectivo endonasal. Refere-se igualmente às verdadeiras acrobacias impostas ao cirurgião da laringe, pelo fato de ser obrigado a utilizar um espelho, onde a imagem se lhe apresenta ao inverso. Assinala também o trabalho de precisão requerido pela cirurgia do ouvido, que é comparável ao de um relojoeiro. O cirurgião deve exercitar os seus músculos até um grau extremo de precisão acrobática, quando vai consertar ou salvar o corpo humano. Basta pensar, lembra-nos Durtain, na operação de catarata, onde o aço do bisturi deve porfiar com tecidos quase fluidos, ou ainda nas importantes intervenções na região inguinal (laparatomia).

XII

As técnicas de reprodução aplicadas à obra de arte modificam a atitude da massa com relação à arte. Muito retrógrada face a um Picasso, essa massa torna-se bastante progressista diante de um Chaplin, por exemplo. O caráter de um comportamento progressista cinge-se a que o prazer do espectador e a correspondente experiência vivida ligam-se, de maneira direta e íntima, à atitude do aficionado. Essa ligação tem uma determinada importância social. Na medida em que diminui a significação social de uma arte, assiste-se, no público, a um divórcio crescente entre o espírito crítico e o sentimento de fruição. Desfruta-se do que é convencional, sem criticá-lo; o que é verdadeiramente novo, critica-se a contragosto. No cinema, o público não separa a crítica da fruição. Mais do que em qualquer outra parte, o elemento decisivo aqui é que as reações individuais, cujo conjunto constitui a reação maciça do público, ficam determinadas desde o começo pela virtualidade imediata de seu caráter coletivo. Ao mesmo tempo que se manifestam, essas reações se controlam mutuamente. Ainda aqui o contraste com a pintura é bem significativo. Os quadros nunca pretenderam ser contemplados por mais de um espectador ou, então, por pequeno número deles. O fato de que, a partir do século XIX, tiveram a permissão de serem mostrados a um público considerável corresponde a um primeiro sintoma dessa crise não apenas desfechada pela invenção da fotografia, mas, de modo relativamente independente de tal descoberta, pela intenção da obra de arte de se endereçar às massas.

Ora, é exatamente contrário à própria essência da pintura que ela se possa oferecer a uma receptividade coletiva, como sempre foi o caso da arquitetura e, durante algum tempo, da poesia épica, e como é o caso atual do cinema. Ainda que não se possa quase extrair qualquer conclusão no tocante ao papel social da pintura, é certo que no momento paira um sério inconveniente pelo qual a pintura, em virtude de circunstâncias especiais, e de modo que contradiz sua natureza até certo ponto, fica diretamente confrontada com as massas. Nas igrejas e claustros da Idade Média ou nas cortes dos príncipes até por volta dos fins do século XVIII, a acolhida feita às pinturas não tinha nada de semelhante; elas só se transmitiam através de um grande número de intermediários hierarquizados. A mudança que interveio com relação a isso traduz o conflito peculiar, dentro do qual a pintura se encontra engajada, devido às técnicas de reprodução aplicadas à imagem. *Poder-se-ia tentar* apresentá-la às massas nos museus e nas exposições, porém as massas não poderiam, elas mesmas, nem organizar nem controlar a sua própria acolhida.[22] Por isso, exatamente, o mesmo público que em presença de um filme burlesco reage de maneira progressista viria a acolher o surrealismo com espírito reacionário.

[22] Esse modo de considerar as coisas pode parecer grosseiro. Mas, como o demonstra o exemplo do grande teórico Leonardo Da Vinci, observações dessa natureza podem ser adequadas a seu tempo. Comparando música e pintura, diz Leonardo: "A superioridade da pintura sobre a música existe pelo fato de que, a partir do momento em que ela é convocada para viver, inexiste motivo para que venha a morrer, como ao contrário, é o caso da pobre música... A música se evapora depois de ser tocada; perenizada pelo uso do verniz, a pintura subsiste".

XIII

O que caracteriza o cinema não é apenas o modo pelo qual o homem se apresenta ao aparelho, é também a maneira pela qual, graças a esse aparelho, ele representa para si o mundo que o rodeia. Um exame da psicologia da *performance* mostrou-nos que o aparelho pode desempenhar um papel de teste. Um olhar sobre a psicanálise nos fornecerá um outro exemplo. De fato, o cinema enriqueceu a nossa atenção através de métodos que vêm esclarecer a análise freudiana. Há cinqüenta anos, não se prestava quase atenção a um lapso ocorrido no desenrolar de uma conversa. A capacidade desse lapso de, num só lance, abrir perspectivas profundas sobre uma conversa que parecia decorrer do modo mais normal, era encarada, talvez, como uma simples anomalia. Porém, depois de *Psychopathologie des Allagslebens (Psicopatologia da Vida Cotidiana),* as coisas mudaram muito. Ao mesmo tempo que as isolava, o método de Freud facultava a análise de realidades, até então, inadvertidamente perdidas no vasto fluxo das coisas percebidas. Alargando o mundo dos objetos dos quais tomamos conhecimento, tanto no sentido visual como no auditivo, o cinema acarretou, em conseqüência, um aprofundamento da percepção. E é em decorrência disso que as suas realizações podem ser analisadas de forma bem mais exata e com número bem maior de perspectivas do que aquelas oferecidas pelo teatro ou a pintura. Com relação à pintura, a superioridade do cinema se justifica naquilo que lhe permite melhor analisar o conteúdo dos filmes e pelo fato de fornecer ele, assim, um levantamento da realidade incomparavelmente mais preciso. Com relação ao teatro, porque é capaz de isolar número bem maior de elementos constituintes. Esse fato — e é daí que provém a sua importância capital — tende a favorecer a mútua compenetração da arte e da ciência. Na realidade, quando se considera uma estrutura perfeitamente ajustada ao âmago de determinada situação (como o músculo no corpo), não se pode estipular se a coesão refere-se principalmente ao seu valor artístico, ou à exploração científica passível de ser concretizada. Graças ao cinema — e aí está uma das suas funções revolucionárias — pode-se reconhecer, doravante, a identidade entre o aspecto artístico da fotografia e o seu uso científico, até então amiúde divergentes.[23]

Procedendo ao levantamento das realidades através de seus primeiros planos que também sublinham os detalhes ocultos nos acessórios familiares, perscrutando as ambiências banais sob a direção engenhosa da objetiva, se o cinema, de um lado, nos faz enxergar melhor as necessidades dominantes sobre nossa vida, consegue, de outro, abrir imenso campo de ação do qual não suspeitávamos. Os

[23] Com relação a isso, a pintura da Renascença fornece-nos analogia bem instrutiva. Nela também encontramos uma arte, cujo desenvolvimento e importância incomparáveis baseiam-se, em grande parte, sobre o fato de que ela integra um grande número de ciências novas, ou, no mínimo, novos dados extraídos dessas ciências. Reivindica a anatomia e a perspectiva, as matemáticas, a meteorologia e a teoria das cores. Como Valéry fez observar, nada está mais distante de nós do que essa surpreendente pretensão de um Leonardo, que via na pintura a meta suprema e a mais elevada demonstração de saber, pois estava convencido de que ela requeria a ciência universal e ele próprio não recuava diante de uma análise teórica, cuja precisão e profundidade desconcertam-nos hoje em dia.

bares e as ruas de nossas grandes cidades, nossos gabinetes e aposentos mobiliados, as estações e usinas pareciam aprisionar-nos sem esperança de libertação. Então veio o cinema e, graças à dinâmica de seus décimos de segundo, destruiu esse universo concentracionário, se bem que agora abandonados no meio dos seus restos projetados ao longe, passemos a empreender viagens aventurosas. Graças ao primeiro plano, é o espaço que se alarga; graças ao *ralenti,* é o movimento que assume novas dimensões. Tal como o engrandecimento das coisas — cujo objetivo não é apenas tornar mais claro aquilo que sem ele seria confuso, mas de desvendar novas estruturas da matéria — o *ralenti* não confere simplesmente relevo às formas do movimento já conhecidas por nós, mas, sim, descobre nelas outras formas, totalmente desconhecidas, "que não representam de modo algum o retardamento de movimentos rápidos e geram, mais do que isso, o efeito de movimentos escorregadios, aéreos e supraterrestres".[24]

Fica bem claro, em conseqüência, que a natureza que fala à câmara é completamente diversa da que fala aos olhos, mormente porque ela substitui o espaço onde o homem age conscientemente por um outro onde sua ação é inconsciente. Se é banal analisar, pelo menos globalmente, a maneira de andar dos homens, nada se sabe com certeza de seu estar durante a fração de segundo em que estica o passo. Conhecemos em bruto o gesto que fazemos para apanhar um fuzil ou uma colher, mas ignoramos quase todo o jogo que se desenrola realmente entre a mão e o metal, e com mais forte razão ainda devido às alterações introduzidas nesses gestos pelas flutuações de nossos diversos estados de espírito. É nesse terreno que penetra a câmara, com todos os seus recursos auxiliares de imergir e de emergir, seus cortes e seus isolamentos, suas extensões do campo e suas acelerações, seus engrandecimentos e suas reduções. Ela nos abre, pela primeira vez, a experiência do inconsciente visual, assim como a psicanálise nos abre a experiência do inconsciente instintivo.

XIV

Sempre foi uma das tarefas essenciais da arte a de suscitar determinada indagação num tempo ainda não maduro para que se recebesse plena resposta.[25] A

[24] Rudolf Arnheim, *loc. cit.*, p. 138.

[25] Segundo André Breton, a obra de arte só tem valor na medida em que agita os reflexos do futuro. De fato, toda forma de arte acabada situa-se no cruzamento de três linhas evolutivas. Em primeiro lugar, ela elabora a técnica que a si própria convém. Antes do cinema, havia essas coleções de fotos que, sob a pressão do polegar, sucediam-se rapidamente diante dos olhos e que conferiam a visão de uma luta de boxe ou de um jogo de tênis; vendiam-se nas lojas uns brinquedos automáticos, onde o desenrolar das imagens era provocado pela rotação de uma manivela. Em segundo lugar, ela elabora as formas de arte tradicionais, nos diversos estágios de seu desenvolvimento, com o objetivo de aplicá-las nos efeitos que, em seguida, serão desembaraçadamente visados pela forma nova de arte. Antes de o filme ser aceito, os dadaístas, através de suas manifestações, procuravam introduzir junto ao público um movimento, o qual Chaplin, logo após, viria a ensejar de modo mais natural. Em terceiro lugar, ela prepara, de maneira amiúde invisível, as modificações sociais, transformando os métodos de acolhida a fim de adaptá-los às formas novas de arte. Antes de o cinema haver começado a formar o seu público, já outro público se reunia no *Panorama Imperial,* a fim de ver as imagens (que já haviam deixado de ser imóveis). Este público achava-se defronte de um biombo, onde estereoscópios estavam instalados, cada um deles voltado para um dos espectadores. Diante desses aparelhos surgiam

história de cada forma de arte comporta épocas críticas, onde ela tende a produzir efeitos que só podem ser livremente obtidos em decorrência de modificação do nível técnico, quer dizer, mediante uma nova forma de arte. Daí porque as extravagâncias e exageros que manifestam nos períodos de suposta decadência nascem, na verdade, daquilo que constitui, no âmago da arte, o mais rico centro de forças. Ainda bem recentemente vimos os dadaístas a se comprazerem com manifestações bárbaras. Só hoje compreendemos o que visava esse esforço: o dadaísmo buscava produzir, através da pintura (ou da literatura), os próprios efeitos que o público hoje solicita do cinema.

Cada vez que surge uma indagação fundamentalmente nova abrindo o futuro aos nossos olhos, ela ultrapassa seu propósito. Isso foi tão verdadeiro no caso dos dadaístas que, em favor das intenções — das quais não estavam, evidentemente, tão conscientes dentro da forma que descrevemos — eles sacrificaram os valores comerciais que assumiram, desde então, importância tão grande para o cinema. Os dadaístas davam muito menos valor à utilização mercantil de suas obras do que ao fato de que não se podia fazer delas objetos de contemplação. Um de seus métodos mais habituais para atingir esse objeto foi o aviltamento sistemático da própria matéria de suas obras. Seus poemas são *saladas de palavras,* contêm obscenidades e tudo que se possa imaginar de detritos verbais. Igualmente os seus quadros, sobre os quais eles colavam botões e bilhetes de passagens de ônibus, trens, etc. Chegaram ao ponto de privar radicalmente de qualquer *aura* as produções às quais infligiam o estigma da reprodução. Diante de um quadro de Arp ou de um poema de Stramm, não se tem — como diante de uma tela de Derain ou um poema de Rilke — o lazer da concentração para fazer um julgamento. Para uma burguesia degenerada, o reentrar em si mesmo tornou-se uma escola de comportamento associal; com o dadaísmo, a diversão tornou-se um exercício de comportamento social.[26] Suas manifestações, com efeito, produziram uma divergência muito violenta, fazendo-se da obra de arte um objeto de escândalo. O intento era, antes de tudo, chocar a opinião pública. De espetáculo atraente para o olho e de sonoridade sedutora para o ouvido, a obra de arte, mediante o dadaísmo, transformou-se em choque. Ela feria o espectador ou o ouvinte; adquiriu poder traumatizante. E, dentro disso, favoreceu o gosto pelo cinema, que também possui um caráter de diversionismo pelos choques provocados no espectador devido às mudanças de lugares e de ambientes. Pensar em toda a diferença que separa

automaticamente imagens sucessivas que se demoravam um instante e logo davam lugar a outra seguinte. Foi ainda com meios análogos que Edison exibiu a pequeno grupo de espectadores a primeira *película filmada* (antes que se descobrisse a tela e a projeção); o público olhava com estupor o aparelho, dentro do qual se desenrolavam as imagens. — A princípio, o espetáculo apresentado no *Panorama Imperial* traduzia de maneira especialmente clara uma dialética do desenvolvimento. Pouco tempo antes do cinema permitir uma visão coletiva das imagens, graças a esse sistema de estereoscópio, logo caído de moda, o que ainda prevaleceu foi a visão individual, com a mesma força da contemplação da imagem divina feita por um padre numa cela.

[26] O arquétipo teológico desse auto-recolhimento consiste na consciência do estar a sós com Deus. Nas grandes épocas da burguesia, essa consciência tornou o homem suficientemente forte para sacudir a tutela da Igreja; na época de sua decadência, a mesma consciência deveria favorecer, quanto ao indivíduo, uma tendência secreta de privar a comunidade das forças que ele aciona em sua relação pessoal com seu Deus.

a tela na qual se desenrola o filme e a tela onde se fixa a pintura! A pintura convida à contemplação; em sua presença, as pessoas se entregam à associação de idéias. Nada disso ocorre no cinema; mal o olho capta uma imagem, esta já cede lugar a outra e o olho jamais consegue se fixar. Mesmo detestando o cinema e nada entendendo do seu significado, Duhamel percebeu bem vários aspectos de sua estrutura e enfatiza isto quando escreve: "Já não posso meditar no que vejo. As imagens em movimento substituem os meus próprios pensamentos".[27] De fato, a sucessão de imagens impede qualquer associação no espírito do espectador. Daí é que vem a sua influência traumatizante; como tudo que choca, o filme somente pode ser apreendido mediante um esforço maior de atenção.[28] Mediante a sua técnica, o cinema libertou o efeito de choque físico daquela ganga moral, onde o dadaísmo o havia encerrado de certa forma.[29]

XV

A massa é matriz de onde emana, no momento atual, todo um conjunto de atitudes novas com relação à arte. A quantidade tornou-se qualidade. O crescimento maciço do número de participantes transformou o seu modo de participação. O observador não deve se iludir com o fato de tal participação surgir, a princípio, sob forma depreciada. Muitos, no entanto, são aqueles que, não havendo ainda ultrapassado esse aspecto superficial das coisas, denunciaram-na vigorosamente. As críticas de Duhamel são as mais radicais. O que ele conserva do filme é o modo de participação que o cinema desperta nos espectadores. Assim diz:

> *"Trata-se de uma diversão de párias, um passatempo para analfabetos, de pessoas miseráveis, aturdidas por seu trabalho e suas preocupações... um espetáculo que não requer nenhum esforço, que não pressupõe nenhuma implicação de idéias, não levanta nenhuma indagação, que não aborda seriamente qualquer problema, não ilumina paixão alguma, não desperta nenhuma luz no fundo dos corações, que não excita qualquer esperança a não ser aquela, ridícula de, um dia, virar* star *em Los Angeles".*[30]

[27] Duhamel, *Scènes de la Vie Future,* Paris, 1930, p. 52.

[28] O cinema é a forma de arte que corresponde à vida cada vez mais perigosa, destinada ao homem de hoje. A necessidade de se submeter a efeitos de choque constitui uma adaptação do homem aos perigos que o ameaçam. O cinema equivale a modificações profundas no aparelho perceptivo, aquelas mesmas que vivem atualmente, no curso da existência privada, o primeiro transeunte surgido numa rua de grande cidade e, no curso da história, qualquer cidadão de um Estado contemporâneo.

[29] Se o cinema se descerra, à luz do dadaísmo, também o faz de modo substancial, à luz do cubismo e do futurismo. Esses dois movimentos aparecem como tentativas insuficientes da arte a fim de assimilar, à maneira deles, a intrusão dos aparelhos dentro da realidade. Contrariamente ao cinema, eles não utilizaram esses aparelhos para conferir uma representação artística do real: ambos, sobretudo, aliaram a representação do real àquela da aparelhagem. Assim se explica o papel preponderante que desempenham, no cubismo o pressentimento de uma construção dessa aparelhagem, repousando sobre um efeito ótico e, no futurismo, o pressentimento do efeito dessa aparelhagem, tal como o cinema os valorizaria, graças ao projetar rápido da película.

[30] Duhamel, *loc. cit.,* p. 58.

Vê-se bem que reencontramos, no fim de contas, a velha recriminação: as massas procuram a diversão, mas a arte exige a concentração. Trata-se de um lugar comum; resta perguntar se ele oferece uma boa perspectiva para se entender o cinema. Necessário, assim, esmiuçar o assunto. A fim de traduzir a oposição entre diversão e concentração, poder-se-ia dizer isto: aquele que se concentra, diante de uma obra de arte, mergulha dentro dela, penetra-a como aquele pintor chinês cuja lenda narra haver-se perdido dentro da paisagem que acabara de pintar. Pelo contrário, no caso da diversão, é a obra de arte que penetra na massa. Nada de mais significativo com relação a isso do que um edifício. Em todos os tempos, a arquitetura nos apresentou modelos de obra de arte que só são acolhidos pela diversão coletiva. As leis de tal acolhida são das mais ricas em ensinamentos.

Desde a pré-história, os homens são construtores. Muitas formas de arte nasceram e, em seguida, desapareceram. A tragédia surgiu com os gregos a fim de morrer com eles e apenas reaparecer longos séculos mais tarde, sob a forma de "regras". O poema épico, que data da juventude dos povos atuais, desapareceu na Europa pelo fim da Renascença. O quadro nasceu na Idade Média e não há nada a garantir a sua duração infinita. Mas a necessidade que têm os homens de morar é permanente. A arquitetura nunca parou. A sua história é mais longa do que a de qualquer outra arte e não se deve perder de vista o seu modo de ação, quando se deseja tomar conhecimento da relação que liga as massas à obra de arte. Existem duas maneiras de acolher um edifício: pode-se utilizá-lo e pode-se fitá-lo. Em termos mais precisos, a acolhida pode ser tátil ou visual. Desconhece-se totalmente o sentido dessa acolhida, se não se toma em consideração, por exemplo, a atitude concentrada adotada pela maioria dos viajantes, quando visitam monumentos célebres. No âmbito tátil, nada existe, deveras, que corresponda ao que é a contemplação no âmbito visual. A acolhida tátil faz-se menos pela atenção do que pelo hábito. No tocante à arquitetura, é esse hábito que, em larga escala, determina igualmente a acolhida visual. Esta última, de saída, consiste muito menos num esforço de atenção do que numa tomada de consciência acessória. Porém, em certas circunstâncias, essa espécie de acolhida ganhou força de norma. As tarefas que, com efeito, se impõem aos órgãos receptivos do homem, na ocasião das grandes conjunturas da história, não se consumam de modo algum na esteira visual, em suma, pelo modo de contemplação. A fim de se chegar a termo, pouco a pouco, é preciso recorrer à acolhida tátil, ao hábito.

Mas o homem que se diverte pode também assimilar hábitos; diga-se mais: é claro que ele não pode efetuar determinadas atribuições, num estado de distração, a não ser que elas se lhe tenham tornado habituais. Por essa espécie de divertimento, pelo qual ela tem o objetivo de nos instigar, a arte nos confirma tacitamente que o nosso modo de percepção está hoje apto a responder a novas tarefas. E como, não obstante, o indivíduo alimenta a tentação de recusar essas tarefas, a arte se entrega àquelas que são mais difíceis e importantes, desde que possa mobilizar as massas. É o que ela faz agora, graças ao cinema. Essa forma de acolhida pela seara da diversão, cada vez mais sensível nos dias de hoje, em todos os cam-

pos da arte, e que é também sintoma de modificações importantes quanto à maneira de percepção, encontrou, no cinema, o seu melhor terreno de experiência. Através do seu efeito de choque, o filme corresponde a essa forma de acolhida. Se ele deixa em segundo plano o valor de culto da arte, não é apenas porque transforma cada espectador em aficionado, mas porque a atitude desse aficionado não é produto de nenhum esforço de atenção. O público das salas obscuras é bem um examinador, porém um examinador que se distrai.

Epílogo

A proletarização crescente do homem contemporâneo e a importância cada vez maior das massas constituem dois aspectos do mesmo processo histórico. O fascismo queria organizar as massas, sem mexer no regime da propriedade, o qual, todavia, elas tendem a rejeitar. Ele pensava solucionar o problema, permitindo às massas, não certamente fazer valer seus direitos, mas exprimi-los.[31] As massas têm o direito de exigir uma transformação do regime da propriedade; o fascismo quer permitir-lhes que se exprimam, porém conservando o regime. O resultado é que ele tende naturalmente a uma estetização da vida política. A essa violência que se faz às massas, quando se lhes impõe o culto de um chefe, corresponde a violência sofrida por uma aparelhagem, quando a colocam a serviço dessa religião.

Todos os esforços para estetizar a política culminam num só ponto: a guerra. A guerra, e só ela, permite fornecer um motivo para os maiores movimentos de massa, sem, assim, tocar-se no estatuto da propriedade. Eis como as coisas podem ser traduzidas em linguagem política. Quanto à linguagem técnica, poderiam ser assim formuladas: só a guerra permite mobilizar todos os recursos técnicos da época presente, sem em nada mudar o regime da propriedade. Evidente que o fascismo, em sua glorificação da guerra, não usa tais argumentos. É, no entanto, bastante instrutivo lançar os olhos sobre os textos que servem a essa glorificação. No manifesto de Marinetti, sobre a guerra da Etiópia, lemos de fato:

> *"Decorridos vinte e sete anos, nós, futuristas, erguemo-nos contra a idéia de que a guerra seria antiestética... Daí porque... afirmamos isto: a guerra é bela porque, graças às máscaras contra gás, ao microfone terrífico, aos lança-chamas e aos pequenos carros de assalto, ela funda a*

[31] Deve-se ressaltar aqui — com referência em especial aos jornais cinematográficos, cujo valor de propaganda não pode ser subestimado — uma circunstância técnica de particular importância. A reprodução em massa, corresponde efetivamente uma reprodução de massas. Nos grandes cortejos de festas, nos *meetings* gigantescos, nas manifestações desportivas, que conjugam massas inteiras, na guerra enfim, quer dizer, em todas as ocasiões onde intervém a câmara, hoje em dia, a massa pode ver a si mesma, cara a cara. Esse processo, do qual é desnecessário enfatizar a importância, está ligado estreitamente com o desenvolvimento das técnicas de reprodução e de gravação. De modo geral, o aparelho capta os movimentos de massa melhor do que o olho humano. Os quadros de centenas de milhares de homens só são bem apreendidos através de relances. E se o olho humano pode apreendê-los tão bem quanto o aparelho, não pode ampliar, como o faz este último, a imagem que se lhe oferece. Em outras palavras: os movimentos de massa, e nisto também a guerra, representam uma forma de comportamento humano que corresponde, de forma totalmente especial, à técnica dos aparelhos.

soberania do homem sobre a máquina subjugada. A guerra é bela porque ela concretiza, pela primeira vez, o sonho de um homem de corpo metálico. A guerra é bela porque ela enriquece um prado com flores de orquídeas flamejantes, que são as metralhadoras. A guerra é bela porque ela congrega, a fim de fazer disso uma sinfonia, as fuzilarias, os canhoneios, o cessar de fogo, os perfumes e os odores de decomposição. A guerra é bela porque ela cria novas arquiteturas, como aquelas dos grandes carros, das esquadrilhas aéreas de forma geométrica, das espirais de fumo subindo das cidades incendiadas e ainda muitas outras... Escritores e artistas futuristas... lembrai-vos desses princípios fundamentais de uma estética de guerra, a fim de que seja esclarecido... o vosso combate por uma nova poesia e uma nova escultura!"

Esse manifesto tem a vantagem de dizer claro o que quer. O próprio modo pelo qual o problema é colocado dá ao dialético o direito de acolhê-lo. Eis como se pode representar a estética da guerra, hoje em dia: já que a utilização normal das forças produtivas está paralisada pelo regime da propriedade, o desenvolvimento dos meios técnicos, do ritmo das fontes de energia, voltam-se para um uso contra a natureza. Verifica-se através da guerra que, devido às destruições por ela empreendidas, a sociedade não estava suficientemente madura para fazer, da técnica, o seu órgão; que a técnica, por seu turno, não estava suficientemente evoluída a fim de dominar as forças sociais elementares. A guerra imperialista, com as suas características de atrocidade, tem, como fator determinante, a decalagem entre a existência de meios poderosos de produção e a insuficiência do seu uso para fins produtivos (em outras palavras, a miséria e a falta de mercadorias). A guerra imperialista é uma revolta da técnica que reclama, sob a forma de "material humano", aquilo que a sociedade lhe tirou como matéria natural. Em vez de canalizar os rios, ela conduz a onda humana ao leito de suas fossas; em vez de usar seus aviões para semear a terra, ela espalha suas bombas incendiárias sobre as cidades e, mediante a guerra dos gases, encontrou um novo meio de acabar com a *aura*.

Fiat ars, pereat mundus, esta é a palavra de ordem do fascismo, que, como reconhecia Marinetti, espera da guerra a satisfação artística de uma percepção sensível modificada pela técnica. Aí está, evidentemente, a realização perfeita da arte pela arte. Na época de Homero, a humanidade oferecia-se, em espetáculo, aos deuses do Olimpo: agora, ela fez de si mesma o seu próprio espetáculo. Tornou-se suficientemente estranha a si mesma, a fim de conseguir viver a sua própria destruição, como um gozo estético de primeira ordem. Essa é a estetização da política, tal como a pratica o fascismo. A resposta do comunismo é politizar a arte.

SOBRE ALGUNS TEMAS EM BAUDELAIRE*

1.

Baudelaire contava com leitores aos quais a leitura da lírica oferecia dificuldades. A esses leitores destina-se o poema introdutório *Fleurs du Mal.* Sua força de vontade, conseqüentemente também de concentração, não vai muito longe; preferem os prazeres sensíveis e conhecem bem o *spleen* que anula o interesse e a receptividade. Causa espanto encontrar um lírico que se dirige a tal público, o mais ingrato de todos. É fácil encontrar uma explicação para isso. Baudelaire queria ser compreendido: dedica o livro àqueles que se lhe assemelham. A poesia dedicada ao leitor termina com a apóstrofe: *Hypocrite lecteur, mon semblable, mon frère!* A relação, porém, revela-se mais fecunda de conseqüências, invertendo-se a formulação: Baudelaire escreveu um livro que tinha, *a priori,* escassas perspectivas de sucesso imediato. Contava com um tipo de leitor como o que descreve no poema introdutório. E poder-se-ia ver que o seu cálculo fora de longo alcance. O leitor a quem se dirigia ter-lhe-ia sido oferecido pela época subseqüente. Que esta seja a situação; que, em outras palavras, as condições para o acolhimento da poesia lírica tenham se tornado mais desfavoráveis é provado, entre outras coisas, por três fatos. Antes de mais nada o lírico já não é considerado como o poeta em si. Já não é o "vate" como ainda o era Lamartine; tornou-se um gênero. (Verlaine faz tangível esta especialização; Rimbaud já é um esotérico, que *ex-officio* mantém o público afastado de sua obra.) Segundo fato: depois de Baudelaire, nunca mais ocorreu um sucesso de massa de poesias líricas. (A lírica de Hugo ainda teve ao surgir uma vasta ressonância. Na Alemanha o limite é assinalado pelo *Buch der Lieder.)* Isto implica ainda um terceiro elemento: o público tornou-se mais frio até mesmo em relação à poesia lírica que já conhecera do passado. O lapso de tempo em questão pode ser situado mais ou menos na metade do século passado. Durante esse mesmo período a fama de *Fleurs du Mal* não sofreu interrupção. O livro que contara com os leitores mais estranhos, e que, de início, havia encontrado bem poucos leitores favoráveis, em alguns decênios tornou-se um clássico; e também um dos mais reeditados.

Dado que as condições de acolhimento de poesias líricas tornaram-se mais inglórias, é natural supor que só excepcionalmente a poesia lírica mantenha contato com a experiência dos leitores. Isto poderia ser devido ao fato de que tal experiência transformou-se em sua estrutura. Esta suposição talvez seja comprovada, mas então encontraremos uma dificuldade ainda maior em definir o que é que se

* Traduzido da versão italiana: "Di alcuni motivi in Baudelaire". em *Angelus Novus, Saggi e Frammenti,* Torino, Giulio Einadi Editore, 1962.

transformou nessa experiência. Diante disso teremos de nos voltar para a filosofia. Onde encontraremos um fato sintomático. Desde o fim do século passado esta tem realizado uma série de tentativas com o intuito de assenhorear-se da "verdadeira" experiência, em contraste com a que se decanta na vida bitolada e desnaturada das massas civilizadas. Costuma-se catalogar essas tentativas sob o conceito de filosofia da vida. Elas não partem, naturalmente, da vida do homem na sociedade, mas ligam-se à poesia, ou melhor, à natureza, e, por fim, de preferência à época mítica. A ópera de Dilthey *A Vivência e a Poesia* é uma das primeiras tentativas da série; que termina com Klages e com Jung, que se dedicou ao fascismo. Dessa literatura sobressai, como monumento de grande eminência, a obra juvenil de Bergson, *Matière et Mémoire:* a qual mais que as outras se aproxima da investigação exata. Orienta-se pelo modelo da biologia. O próprio título já diz que a estrutura da memória é considerada decisiva para a estrutura filosófica da experiência. Na verdade, a experiência é um fato de tradição, tanto na vida coletiva como na particular. Consiste não tanto em acontecimentos isolados fixados exatamente na lembrança, quanto em dados acumulados, não raro inconscientes, que confluem na memória. Bergson, porém, não se propõe a especificar historicamente a memória; pelo contrário, rejeita qualquer determinação histórica da experiência. Com isso evita, primária e essencialmente, ter que aproximar-se daquela experiência de que surgiu sua própria filosofia, ou melhor, contra a qual ela foi mobilizada: a experiência hostil e obcecante da época da grande indústria. Ao olho que se fecha diante dessa experiência assoma uma outra de tipo complementar, como a sua imitação, por assim dizer, espontânea. A filosofia de Bergson é uma tentativa de especificar e fixar essa imitação. Assim, remete indiretamente à experiência que se afigura diretamente a Baudelaire no seu "leitor".

2.

Matière et Mémoire define o caráter da experiência na *durée* de tal modo que o leitor é levado a dizer de si para si: somente o poeta pode ser o sujeito adequado de uma experiência similar. E foi de fato um poeta que pôs à prova a teoria bergsoniana da experiência. Pode-se considerar a obra de Proust, *À la Recherche du Temps Perdu,* a tentativa de produzir artificialmente, nas condições sociais hodiernas, a experiência como foi entendida por Bergson. (Visto que sempre será mais difícil contar com a sua gênese espontânea.) De resto, Proust não foge, em sua obra, à discussão desse problema. Ao contrário, introduz um momento novo que contém uma crítica imanente a Bergson. Este não se descuida de sublinhar o antagonismo entre a *vita activa* e a *vita contemplativa* particular que é patenteada pela memória. Parece, no entanto, que em Bergson, o fato de voltar-se para a atualização intuitiva do fluxo vital é uma questão de livre escolha. A convicção diversa de Proust já se anuncia na própria terminologia. A *mémoire pure* da teoria bergsoniana torna-se nele *mémoire involontaire.* Desde o início, Proust confronta essa memória involuntária com a voluntária, que está à disposição da inteligência. As primeiras páginas da grande obra destinam-se a esclarecer essa relação. Na

reflexão que introduz o termo, Proust fala da pobreza com que por muitos anos se oferecera à sua lembrança a cidade de Combray, onde, no entanto, transcorrera uma parte de sua infância. Até que o gosto da *madelaine* (um doce), ao qual retorna a seguir com freqüência, o devolvesse certa tarde aos tempos antigos, limitara-se ao que lhe havia oferecido uma memória pronta a responder ao apelo da atenção. Essa é a *mémoire volontaire,* a lembrança voluntária, da qual se pode dizer que as informações que nos dá sobre o passado nada conservam dele. "O mesmo vale para o nosso passado. Em vão tentamos reevocá-lo; todos os esforços do nosso intelecto são inúteis." Por isso, Proust não hesita em afirmar que o passado está "fora do seu poder e de sua alçada, em qualquer objeto material (ou na sensação que tal objeto provoca em nós), que ignoramos qual possa ser. Encontrar ou não esse objeto antes de nossa morte depende unicamente do acaso".

Segundo Proust, depende do acaso o fato de cada um alcançar uma imagem de si mesmo, tornar-se senhor da própria experiência. Depender do acaso em semelhante coisa, não é de modo algum natural. Os interesses interiores do homem já não têm por natureza esse caráter irremediavelmente privado; mas o adquirem somente quando diminui, por interesses externos, a possibilidade de serem incorporados a sua experiência. O jornal é um indício dentre muitos dessa diminuição. Se a imprensa se propusesse a fazer com que o leitor pudesse se apropriar de suas informações como de um aparte da sua experiência, faltaria inteiramente com seu objetivo. Mas seu objetivo é exatamente o oposto, e ela o atinge: excluir rigorosamente os acontecimentos do contexto em que poderiam afetar a experiência do leitor. Os princípios da informação jornalística (novidade, brevidade, inteligibilidade, e, sobretudo, falta de qualquer conexão entre uma notícia e outra) contribuem para esse resultado tanto quanto a diagramação e a forma lingüística. (Karl Kraus mostrou infatigavelmente como e até que ponto o estilo lingüístico dos jornais paralisa a imaginação dos leitores.) A rígida exclusão da informação do âmbito da experiência depende também do fato de ela não entrar na "tradição". Os jornais aparecem em grandes tiragens. Nenhum leitor tem mais facilmente qualquer coisa para poder contar ao outro. Há uma espécie de concorrência histórica entre as várias formas de comunicação. Na substituição da mais antiga relação pela informação, da informação pela "sensação", reflete-se a progressiva atrofia da experiência. Todas essas formas se afastam por sua vez da narração, que é uma das mais antigas formas de comunicação. Esta não visa, como a informação, comunicar o puro em-si do acontecimento, mas o faz penetrar na vida do relator, para oferecê-lo aos ouvintes como experiência. Assim aí se imprime o sinal do narrador, como o da mão do oleiro no vaso de argila.

A obra em oito volumes de Proust dá uma idéia das operações necessárias para reintegrar ao presente a figura do narrador. Proust pôs mãos à obra com extraordinária coerência. Desse modo, deparou-se desde o início com a tarefa elementar de contar a respeito de sua infância; e pôde medir toda a dificuldade, ao apresentar como efeito do *acaso,* o simples fato de sua possibilidade. No decorrer dessas reflexões forja a expressão *mémoire involontaire* que traz o cunho da situação em que foi criada. Pertence ao repertório da pessoa particular,

isolada em todos os sentidos. Onde há experiência, no sentido próprio do termo, determinados conteúdos do passado individual entram em conjunção, na memória, com os do passado coletivo. Os cultos, com os seus cerimoniais, com as suas festas (sobre as quais talvez nunca se fale em Proust), realizavam continuamente a fusão entre esses dois materiais da memória. Provocavam a lembrança de épocas determinadas e continuavam como ocasião e pretexto dessas lembranças durante toda a vida. Lembrança voluntária e involuntária perdem assim sua exclusividade recíproca.

3.

À procura de uma definição mais concreta daquilo que aparece como subproduto da teoria bergsoniana na *mémoire de l'intelligence* de Proust, convém remontar a Freud. Em 1921 era publicado o ensaio *Além do Princípio do Prazer* que estabelece uma correlação entre a memória (no sentido da *mémoire involontaire)* e a consciência. Apresenta-se como uma hipótese. As reflexões seguintes, que remetem a ela, não se propõem demonstrá-la. Limitar-se-ão a experimentar a sua fecundidade tendo como base as associações muito distantes daquelas que Freud tinha presente no ato de formular a hipótese. É mais provável que alguns de seus alunos se tenham deparado com associações desse tipo. As reflexões com que Reik desenvolve a sua teoria da memória, em parte se orientam exatamente na linha da distinção proustiana entre reminiscência involuntária e lembrança voluntária. "A função da memória, escreve Reik, é a proteção das impressões. A lembrança tende a dissolvê-las. A memória é essencialmente conservadora, a lembrança é destrutiva." A proposição fundamental de Freud, que está na base de tais desenvolvimentos, é formulada na hipótese segundo a qual "a consciência surge em lugar de uma impressão mnemônica". (Os conceitos de lembrança e de memória não apresentam, no ensaio freudiano, nenhuma diferença fundamental de significado em função do nosso problema.) Essa impressão "seria, portanto, marcada pelo fato de que o processo da estimulação não deixa nela, como em todos os outros sistemas psíquicos, uma modificação duradoura dos seus elementos, mas, por assim dizer, esfria no fenômeno da tomada de consciência". A fórmula básica dessa hipótese é que "tomada de consciência e persistência de um traço mnemônico são reciprocamente incompatíveis pelo próprio sistema". Ao contrário, resíduos mnemônicos apresentam-se "freqüentemente com a maior força e tenacidade, enquanto o processo que os deixou jamais chegou a ser consciente". Traduzido em termos proustianos: somente pode tornar-se parte integrante da *mémoire involontaire* aquilo que não foi vivido expressa e conscientemente, em suma, aquilo que não foi "vivência". Acumular "impressões duradouras como fundamento da memória" de processos estimuladores é reservado, segundo Freud, a "outros sistemas", que devem ser tidos como diversos da consciência. Segundo Freud, a consciência como tal não acolheria traços mnemônicos. Teria, ao invés, uma função diversa e importante: servir de proteção contra os estímulos. "Para o organismo vivo, a defesa contra os estímulos é uma tarefa quase tão importante

quanto a sua recepção: o organismo é dotado de um *quantum* próprio de energia, e deve tender sobretudo a proteger as formas particulares de energia que nele operam do influxo nivelador, e conseqüentemente destrutivo, das energias demasiado grandes que operam no exterior." A ameaça proveniente dessas energias é uma ameaça de *chocs*. Quanto mais normal e corrente for o registro dos *chocs*, tanto menos se terá que temer um efeito traumático dos mesmos. A teoria psicoanalítica tenta explicar a natureza dos *chocs* traumáticos pela "ruptura da proteção contra os estímulos". O significado do espanto é, segundo essa teoria, a "ausência da predisposição para a angústia".

A investigação de Freud tinha como ponto de partida um sonho típico das neuroses traumáticas. Ele reproduz a catástrofe pela qual o paciente foi atingido. Segundo Freud, sonhos desse tipo tentam "realizar *a posteriori* o controle do estímulo desenvolvendo a angústia cuja omissão foi a causa da neurose traumática". Valéry parece pensar em algo semelhante; e merece ser ressaltada essa coincidência porque Valéry é um dos que se interessaram pelo modo particular de funcionamento dos mecanismos psíquicos nas hodiernas condições de vida. (Ele soube conciliar esse interesse com a sua produção poética, que permaneceu puramente lírica constituindo-se assim o único autor que remete diretamente a Baudelaire.) "Consideradas em si mesmas, escreve Valéry, as impressões ou sensações do homem entram na categoria de *surpresas;* testemunham uma *insuficiência* do homem... a lembrança... é um fenômeno elementar e tende a dar-nos o tempo de organizar" a recepção do estímulo, "tempo que, num primeiro momento, nos faltou." A recepção dos *chocs* é facilitada por um treino do controle dos estímulos aos quais podem ser remetidos, em caso de necessidade, tanto o sonho como a lembrança. Mas normalmente, segundo a hipótese de Freud, este *training* diz respeito à consciência desperta, que tem sua sede em uma camada do córtex cerebral, "de tal modo queimado pela ação dos estímulos" que oferece as melhores condições para sua recepção. O fato de o *choc* ser captado e "aparado" assim pela consciência, daria ao acontecimento que o provoca o caráter de "vivência" em sentido estrito. E esterilizaria para a experiência poética esse acontecimento incorporando-o diretamente ao inventário da lembrança consciente.

Aqui surge o problema do modo pelo qual a poesia lírica poderia fundamentar-se numa experiência em que a recepção de *choc* se tornou regra. Dever-se-ia esperar de uma poesia desse gênero um alto grau de consciência; ela deveria sugerir a idéia e um plano atuando na sua composição. Isto se adapta perfeitamente à poesia de Baudelaire; e vincula-a a Poe, entre os seus predecessores, e novamente a Valéry, entre os seus sucessores. As considerações tecidas por Proust e por Valéry a próposito de Baudelaire integram-se entre si de modo providencial. Proust escreveu sobre Baudelaire um ensaio, superado, no seu alcance, por algumas reflexões do seu romance. Em *Situation de Baudelaire* Valéry ofereceu a introdução clássica a *Fleurs du Mal*. Escreve: "o problema de Baudelaire poder-se-ia portanto colocar nos termos seguintes: tornar-se um grande poeta, mas não ser nem Lamartine, nem Hugo, nem Musset. Não digo que tal propósito fosse consciente nele; mas devia ser necessariamente em Baudelaire, ou melhor, era

essencialmente Baudelaire. Era a sua razão de estado". É bem estranho falar de razão de estado a propósito de um poeta. E implica algo de sintomático: a emancipação das "vivências". A produção poética de Baudelaire é ordenada em função de uma missão. Ele entreviu espaços vazios nos quais inseriu as suas poesias. A sua obra é não só definida historicamente como qualquer outra, mas ela mesma é querida e entendida assim.

4.

Quanto maior for a parte do *choc* em cada impressão isolada; quanto mais a consciência tiver de estar continuamente alerta no interesse da defesa contra os estímulos; quanto maior for o sucesso Baudelaire que ela opere; e quanto menos eles penetrarem na experiência, tanto mais corresponderão ao conceito de "vivência". A função peculiar da defesa contra os *chocs* talvez se possa discernir, em última análise, na tarefa de assinalar ao acontecimento, às custas da integridade do seu conteúdo, um exato lugar temporal na consciência. Seria este o resultado último e maior da reflexão. Esta faria do acontecimento uma "vivência". No caso de funcionamento falho da reflexão, ocorreria o espanto, agradável ou, no mais das vezes, desagradável, que, segundo Freud, sanciona a falência da defesa contra os *chocs*. Esse elemento foi fixado por Baudelaire numa imagem crua. Ele fala de um duelo no qual o artista, antes de sucumbir, grita de espanto. Esse duelo é o próprio processo da criação. Baudelaire colocou, portanto, a experiência do *choc* no próprio centro do seu trabalho artístico. Este testemunho direto é da maior importância; e é confirmado pelas declarações de muitos contemporâneos. Sob o domínio do espanto, Baudelaire não escapa de provocá-lo ao seu redor. Vallès fala do jogo excêntrico de seus traços; Pontmartin observa num retrato de Nargeot a expressão alheada do seu rosto; Cladel detém-se no tom cortante de que se servia na conversação; Gautier fala das interrupções no seu modo de declamar; Nadar descreve o seu passo miúdo.

A psiquiatria conhece tipos traumatófilos. Baudelaire assumiu a si a missão de aparar os *chocs* de onde quer que proviessem, com a sua pessoa intelectual e física. A esgrima fornece a imagem dessa defesa. Quando tem de descrever o amigo Constantin Guys, vai buscá-lo na hora em que Paris está imersa no sono, enquanto "inclinado sobre a mesa, dardeja sobre uma folha o mesmo olhar que pouco antes dirigia às coisas, dá golpes de esgrima com o lápis, a pena, o pincel, borrifa o teto com a água do copo, enxuga a pena na camisa; apressado, violento, ativo, como que temeroso que as imagens lhe fujam; em luta apesar de só e como quem desfere golpes contra si mesmo". Nesse fantástico duelo, Baudelaire retratou-se a si mesmo na estrofe inicial do poema *Le Soleil;* que é o único passo de *Fleurs du Mal* que o mostra no seu trabalho poético:

Le long du vieux faubourg, où pendent aux masures
Les persiennes, abri des secrètes luxures,
Quand le soleil cruel frappe à traits redoublés

Sur la ville et les champs, sur les toits et les blés,
Je vais m'exercer seul à ma fantasque escrime,
Flairant dans tous les coins les hasards de la rime,
Trébuchant sur les mots comme sur les pavés,
Heurtant parfois des vers depuis longtemps rêvés.

A experiência do *choc* está entre as que se tornaram decisivas para a têmpera de Baudelaire. Gide fala das intermitências entre imagem e idéia, palavra e coisa, em que a emoção poética de Baudelaire encontraria a sua verdadeira sede. Rivière chamou a atenção para os golpes subterrâneos pelos quais o verso baudelairiano é sacudido. É como se uma palavra desmoronasse sobre si mesma. Rivière apontou estas palavras cadentes;

Et qui sait si les fleurs nouvelles que je rêve
Trouveront dans ce sol lavé comme une grève
Le mystique aliment qui ferait *leur viguer.*

Ou ainda:

Cybèle, qui les aime, augmente ses verdures.

Volta aqui o famoso início:

La servante au grand coeur dont vous étiez jalouse.

Fazer justiça a essas leis secretas também fora do verso é o que Baudelaire se propôs em *Spleen de Paris,* seus poemas em prosa. Na dedicatória dessa coletânea ao redator chefe da "Presse", Arsène Houssaye, ele diz: "Quem de nós não sonhou, nos dias de ambição, o milagre de uma prosa poética, musical sem ritmo nem rima, bastante dútil e nervosa para saber adaptar-se aos movimentos líricos da alma, às ondulações do sonho, aos sobressaltos da consciência? É sobretudo da freqüentação das cidades imensas, do emaranhado de suas relações inúmeras que nasce esse ideal obsedante".

Este passo permite uma dupla constatação. Informa-nos, antes de mais nada, da íntima relação existente em Baudelaire entre a imagem do *choc* e o contato com as grandes massas citadinas. Além disso, nos diz o que devemos entender propriamente por essas massas. Não se trata de nenhuma classe, de nenhum coletivo articulado e estruturado. Trata-se unicamente da multidão amorfa dos transeuntes, do público das ruas.[1] Esta multidão, cuja existência Baudelaire jamais esquece, não funcionou como modelo em nenhuma de suas obras. Mas está escrita na sua criação como figura secreta, como é também a figura secreta do fragmento citado acima. A imagem do esgrimista é decifrável no seu contexto: os golpes que ele desfere são destinados a abrir-lhe um claro entre a multidão. É verdade que os *faubourgs* através dos quais o poeta do *Soleil* abre passagem são vazios e deser-

[1] Dar uma alma a esta multidão é o verdadeiro objetivo do *flâneur*. Os encontros com ela são a experiência que jamais se cansa de contar. Permanecem na obra de Baudelaire determinados reflexos dessa ilusão. Aliás, ainda não deixou de agir. O *Unanimisme* de Jules Romains é um dos seus frutos temporães dos idos mais apreciados.

tos. Mas a constelação secreta (onde a beleza da estrofe torna-se transparente até o fundo) deve entender-se assim: é a multidão invisível das palavras, dos fragmentos, dos começos de versos, com que o poeta combate nas vielas abandonadas a sua luta pela presa poética.

5.

A multidão: nenhum outro objeto impôs-se com mais autoridade aos literatos do Oitocentos. Começava ela — em amplos estratos aos quais a leitura se tornara hábito — a organizar-se como público. Começava a ascender ao papel de constituinte; e pretendia encontrar-se no romance contemporâneo, como os fundadores nos quadros da Idade Média. O autor de maior sucesso do século conformou-se por íntima necessidade a tal exigência. Multidão era para ele, como no sentido antigo, a multidão dos clientes, do público. Por primeiro, Hugo dirige-se à multidão nos títulos *Les Misérables, Les Travailleurs de la Mer.* E foi na França o único que pôde rivalizar com o *feuilleton.* O mestre nesse gênero, que para o populacho começava a se tornar a fonte de uma espécie de revelação, era, como se sabe, Eugène Sue, que foi eleito para o parlamento em 1850, com grande maioria, como representante da cidade de Paris. Não é por acaso que o jovem Marx houve por bem ajustar contas com os *Mystères de Paris.* Forjar daquela massa amorfa, que então era exposta às lisonjas de um socialismo literário, a massa férrea do proletariado, apresentou-se de imediato como uma missão. Assim, a descrição que Engels faz dessa massa, na sua obra juvenil, preludia, embora timidamente, um dos temas marxistas. Na obra *Situação das Classes Trabalhadoras na Inglaterra,* afirma-se: "uma cidade como Londres, onde se pode caminhar horas a fio sem chegar sequer ao início de um fim, tem qualquer coisa de desconcertante. Esta concentração colossal, esta acumulação de dois milhões e meio de homens num só ponto, centuplicou a força desses dois e meio milhões de homens... Mas tudo o que... isto custou, somente se descobre a seguir. Depois de ter vagabundeado alguns dias pelas calçadas das ruas principais... começa-se a ver que esses londrinos tiveram de sacrificar a melhor parte de sua humanidade para realizar os milagres de civilização de que a sua cidade fervilha; que centenas de forças latentes neles permaneceram inativas e foram sufocadas... Já o bulício das ruas tem qualquer coisa de desagradável e fastidioso, algo contra que a natureza humana se rebela. Estas centenas de milhares de pessoas, de todas as classes e condições sociais, que se cruzam nessa balbúrdia, não serão por acaso todos homens, com as mesmas qualidades e capacidades, e com o mesmo interesse em ser felizes?... No entanto passam pelos outros com pressa, como se nada tivessem em comum, nada que ver uns com os outros; no entanto, o único entendimento que os une é esse, tácito, de cada um se conservar do seu lado da calçada, à direita, para que as duas correntes de multidão que avançam em direções opostas não se estorvem reciprocamente; no entanto, não passa pela cabeça de ninguém honrar os demais nem sequer com um olhar. A indiferença brutal, o fechamento insensível de cada um nos seus próprios interesses privados, manifes-

ta-se tanto mais repugnante e ofensivo quanto mais alto é o número de indivíduos condensados em espaço apertado".

Esta descrição é sensivelmente diversa das que se podem encontrar nos pequenos mestres franceses do gênero, um Gozlan, um Delvau ou um Lurine. Falta-lhe a facilidade e a desenvoltura com que o *flâneur* se move através da multidão e que o *feuilletoniste* copia e dele aprende. Em Engels, a multidão tem algo que provoca angústia. Suscita nele uma reação moral. A que se acrescenta uma reação estética: o ritmo em que os transeuntes se cruzam e se ultrapassam afetam-no desagradavelmente. O fascínio de sua descrição reside exatamente no modo em que o incorruptível hábito crítico aí se confunde com o tom patriarcal. O autor procede de uma Alemanha ainda provinciana; talvez jamais o tenha atingido a tentação de perder-se numa maré de homens. Quando Hegel chegou pela primeira vez a Paris, pouco antes de sua morte, escreveu a sua mulher nesses termos: "Se ando pelas ruas, o povo tem o mesmo aspecto que em Berlim — veste-se da mesma maneira, mais ou menos as mesmas caras; a mesma cena, porém numa massa populosa". Mover-se nessa massa era, para o parisiense, algo de natural. Por maior que pudesse ser a distância que ele, por própria conta, pretendia assumir diante dela, continuava embebido, impregnado dela e não podia como um Engels considerá-la de fora. No que se refere a Baudelaire, a massa é para ele algo de tão pouco extrínseco, que se pode acompanhar na sua obra, como ele é enredado e atraído por ela e como dela se defende.

A massa é de tal modo intrínseca a Baudelaire que em vão se procura nele uma descrição da mesma. Como os seus objetos essenciais jamais aparecem, ou quase nunca, em forma de descrições. Como diz argutamente Desjardins, para ele "trata-se antes de imprimir a imagem na memória que de colori-la e enfeitá-la". Em vão se procurará em *Fleurs du Mal* ou no *Spleen de Paris* qualquer coisa de análogo aos afrescos citadinos em que Victor Hugo era insuperável. Baudelaire não descreve nem a população nem a cidade. E é exatamente esta renúncia que lhe permitiu evocar uma na imagem da outra. A sua multidão é sempre a das metrópoles; a sua Paris é sempre superpovoada. É isto o que o torna tão superior a Barbier, no qual, sendo o seu processo a descrição, as massas e as cidades caem fora uma da outra.[2] Em *Tableaux Parisiens* quase sempre se pode experimentar a pre-

[2] É típica do processo de Barbier a sua poesia *Londres* que em vinte e quatro versos descreve a cidade para a concluir pesadamente assim:

Enfin, dans un amas de choses, sombre, immense,
Un peuple noir, vivant et mourant en silence.
Des êtres par milliers, suivant l'instinct fatal,
Et courant après l'or par le bien et le mal.

(August Barbier, *Jambes et poèmes*, Paris, 1841). Baudelaire foi mais influenciado do que se costuma admitir pelas poesias de tese de Barbier, e sobretudo pelo ciclo Londrino *Lazare*. O final do *Crépuscule du Soir* baudelairiano reza:

. . . ils finissent
Leur destinée et vont vers le gouffre commun:
L'hôpital se remplit de leurs soupirs. — Plus d'un
Ne viendra plus chercher la soupe parfumée,
Au coin du feu, le soir, auprès d'une âme aimée.

sença secreta de uma massa. Quando Baudelaire escolhe por tema a aurora, há em suas ruas desertas um quê do "silêncio formigante" que Hugo sente na Paris noturna. É suficiente que Baudelaire ponha o olho nas lâminas dos mapas anatômicos expostos à venda nos *quais* empoeirados do Sena para que nessas folhas a massa dos defuntos imperceptivelmente ocupe o lugar em que apareciam os esqueletos isolados. Uma massa compacta avança nas figuras da *Danse Macabre.* Emergir da massa, com seu passo que já não consegue manter o ritmo, com seus pensamentos que já não sabem mais nada do presente, é o heroísmo das mulherzinhas murchas que o ciclo *Les Petites Vieilles* acompanha em suas peregrinações. A massa era o véu flutuante do qual Baudelaire via Paris. A sua presença domina um dos trechos mais famosos de *Fleurs du Mal.* Nenhum torneio de frase, nenhuma palavra lembra a multidão no soneto *À une Passante.* Mas o processo apóia-se unicamente nela como a marcha de um veleiro se baseia no vento.

La rue assourdissante autour de moi hurlait.
Longue, mince, en grand deuil, douleur majestueuse,
Une femme passa, d'une main fastueuse
Soulevant, balançant le feston et l'ourlet;

Agile et noble, avec sa jambe de statue.
Moi, je buvais, crispé comme un extravagant,
Dans son oeil, ciel livide où germe l'ouragan,
La douceur qui fascine et le plaisir qui tue.

Un éclair. . . puis la nuit! — Fugitive beauté
Dont le regard m'a soudainemente renaître,
Ne te verrai-je plus que dans l'éternité?

Ailleurs, bien loin d'ici! trop tard! jamais peut-être!
Car j'ignore où tu fuis, tu ne sais où je vais,
O toi que j'eusse aimée, ô toi qui le savais!

Com o véu de viúva, encoberta pelo próprio deixar-se arrastar tacitamente pela multidão, uma desconhecida cruza o olhar do poeta. O significado do soneto numa frase é o seguinte: a aparição que fascina o habitante da metrópole — longe de ter na multidão somente a sua antítese, somente um elemento hostil — é proporcionada a ele unicamente pela multidão. O êxtase do citadino é um amor não já à primeira vista, e sim à última. É uma despedida para sempre que, na poesia, coincide com o instante do enlevo. Desse modo o soneto apresenta o esquema de um *choc,* ou melhor, de uma catástrofe que atingiu juntamente com o sujeito

Confronte-se este final com o da oitava estrofe de *Mineurs de Newcastle* de Barbier:

Et plus d'un qui rêvait dans le fond de son âme
Aux douceurs du logis, à l'oeil bleu de sa femme,
Trouve au ventre du gouffre un éternel tombeau.

Com poucos retoques magistrais, Baudelaire faz do "destino do mineiro" o fim banal do cidadão das metrópoles.

também a natureza do seu sentimento. O que contrai convulsivamente o corpo — *"crispé comme un extravagant"* é dito na poesia — não é a felicidade de quem é invadido pelo *eros* em todos os recantos do seu ser; mas antes um quê de perturbação sexual que pode surpreender o solitário. Ainda é pouco dizer como Thibaudet que "esses versos somente podiam nascer numa cidade grande". Eles deixam transparecer os estigmas que a vida numa grande cidade inflige ao amor. É assim que Proust leu o soneto, e é por isso que deu à tardia cópia da mulher de luto, como um dia lhe apareceu Albertine, o significativo título *La parisienne*. "Quando Albertine voltou ao meu quarto, trazia um vestido de cetim negro que contribuía para torná-la mais pálida, para fazer dela a parisiense lívida, ardente, estiolada pela falta de ar, pelo clima das multidões, e, quem sabe, pelo hábito do vício, e cujos olhos pareciam mais inquietos porque não eram animados pelo rubor das faces". Desse modo também em Proust se observa o objeto de um amor como somente o citadino conhece, que foi conquistado por Baudelaire para a poesia e de que poderá ser dito com freqüência que a sua realização lhe foi menos negada que poupada.[3]

6.

Entre as versões mais antigas do tema da multidão pode-se considerar clássico um conto de Poe traduzido por Baudelaire. Bastará seguir alguns elementos que apresenta para chegar a instâncias sociais tão poderosas e secretas que podem ser contadas entre aquelas das quais somente pode originar-se o influxo diversamente mediato, tão profundo quanto sutil, sobre a produção artística. O conto é intitulado *O Homem da Multidão*. Desenrola-se em Londres e é narrado na primeira pessoa por um homem que, após uma longa enfermidade, sai, pela primeira vez, para a agitação da cidade. No final de uma tarde de verão, sentou-se por trás da janela de um grande café londrino. Observa os freqüentadores ao seu redor e os anúncios de um jornal. Mas o seu olhar está dirigido sobretudo para a multidão que passa por trás dos vidros da janela. "A rua era das mais animadas da cidade; por todo o dia estivera cheia de gente. Mas agora, ao anoitecer, a multidão crescia de um minuto para outro; e quando se acenderam os lampiões de gás, duas densas, compactas correntes de transeuntes cruzavam diante do café. Jamais me sentira num estado de ânimo como o daquela tarde; e saboreei a nova emoção que de mim se apossara ante o oceano daquelas cabeças em movimento. Pouco a pouco perdi de vista o que acontecia no ambiente em que me encontrava e abandonei-me completamente à contemplação da cena externa". Deixaremos de parte, apesar de significativa, a trama que se segue a esse prólogo e limitar-nos-emos a examinar o quadro no qual se desenrola.

[3] O tema do amor pela mulher que passa é retomado numa poesia da primeira fase de George. O elemento decisivo lhe escapou: a corrente em que passa a mulher transportada pela multidão. O resultado é uma tímida elegia. Os olhares do poeta, como deve confessar a sua dama, "seguiram adiante, úmidos de paixão / antes de ousar mergulhar nos teus" (Stefan George, *Hymnen, Pilgerfahrten, Algabal*, Berlim, 1922). Baudelaire não deixa dúvidas sobre o fato de que *ele* fitou os olhos da mulher que passava.

Triste e confusa como a luz de gás em que se move, aparece em Poe a própria multidão de Londres. Isto vale não somente para a gentalha que sai com a noite "dos seus antros". A classe dos funcionários superiores é descrita por Poe nos seguintes termos: "Todos eram ligeiramente calvos; e a orelha direita, habituada a suportar a pena, um pouco destacada da cabeça. Todos tocavam regularmente o chapéu e traziam curtas correntes de ouro de modelo antiquado". Ainda mais estranha é a descrição do modo como a multidão se move. "A maior parte dos que passavam tinha o aspecto de gente satisfeita consigo e solidamente instalada na vida. Parecia que não pensavam em outra coisa a não ser abrir uma passagem por entre a multidão. Franziam as sobrancelhas e dirigiam olhares para todos os lados. Se recebiam um encontrão dos transeuntes mais próximos, não se descompunham mas tornavam a arrumar a roupa e seguiam apressados. Outros, e também este grupo era numeroso, moviam-se desordenadamente, tinham o rosto inflamado, falavam entre si e gesticulavam exatamente como se na multidão inumerável que os cercava se sentissem perfeitamente sós. Quando tinham de parar, deixavam repentinamente de murmurar, mas intensificavam a gesticulação e, com um sorriso ausente e forçado, esperavam que passassem os que os atrapalhavam. Quando eram abalroados, saudavam profundamente aqueles de quem haviam recebido o encontrão e pareciam extremamente confusos." [4] Daria para crer que se tratava de miseráveis e bêbados. Qual nada: são "pessoas de condição elevada, comerciantes, advogados e especuladores da bolsa". [5]

Sem dúvida, o quadro esboçado por Poe não se pode definir como "realista". Nele trabalha uma fantasia conscientemente deformante, que afasta de muito um texto como esse dos que são recomendados como modelos de um realismo socialista. Por exemplo, Barbier (um dos melhores a quem se poderia atribuir um realismo desse gênero), descreve as coisas de modo menos desconcertante. Também ele escolheu um tema de caráter mais unívoco: a massa dos oprimidos. Dela não se fala em Poe; o seu objeto é o "povo" como tal. No espetáculo que oferece, ele vislumbra como Engels algo de ameaçador. E é exatamente essa imagem da multidão metropolitana que se tornou decisiva para Baudelaire. Se ele sucumbe à vio-

[4] Esta passagem encontra um paralelo em *Un jour de pluie*. Embora leve outra assinatura, essa poesia deve ser atribuída a Baudelaire. O último verso que dá à poesia um tom particularmente lúgubre tem uma correspondência exata em *O Homem da Multidão*. "Os raios dos lampiões de gás, escreve Poe, que ainda eram fracos enquanto lutavam com o crepúsculo, haviam vencido e lançavam ao redor uma luz crua e móvel. Tudo era negro e luzia como ébano, ao qual se comparou o estilo de Tertuliano". Aí o encontro de Baudelaire com Poe é ainda mais singular pelo fato de que os versos seguintes foram escritos ao mais tardar em 1843; ou seja, quando Baudelaire ainda não sabia coisa alguma de Poe:

Chacun, nous coudoyant sur le trottoir glissant,
Egoïste et brutal, passe et nous éclabousse,
Ou, pour courir plus vite, en s'éloignant nous pousse.
Partout fange, déluge, obscurité du ciel.
Noir tableau qu'eût rêvé le noir Ezéchiel.

[5] Os homens de negócio têm qualquer coisa de demoníaco em Poe. Dá para pensar em Marx, que atribui ao "movimento febrilmente jovem da produção material", nos Estados Unidos, a causa do fato de que não houve "nem tempo nem ocasião" de "liquidar o velho mundo dos fantasmas". Em Baudelaire, ao cair da penumbra os "demônios malsãos" pairam preguiçosamente na atmosfera "como homens de negócio". Talvez este passo do *Crepúscule de Soir* seja uma reminiscência do texto de Poe.

lência com que esta o atrai e faz dele, como *flâneur*, um dos seus, a consciência do seu caráter desumano nem por isso o abandonou jamais. Ele torna-se o seu cúmplice e quase no mesmo instante dela se aparta. Mistura-se generosamente com ela para jogá-la de repente ao nada com um olhar de desprezo. Esta ambivalência tem algo de fascinante quando a admite com relutância; e também poderia depender dela o encanto tão difícil de explicar do *Crépuscule du soir*.

7.

Baudelaire quis equiparar o homem da multidão, em cujas pegadas o narrador de Poe percorre a Londres noturna em todas as direções, ao tipo do *flâneur*. Aqui não podemos segui-lo. O homem da multidão não é um *flâneur*. Nele o hábito tranqüilo cedeu lugar a um toque maníaco; e dele se pode antes inferir o que teria acontecido ao *flâneur* se lhe tivessem tirado o seu ambiente natural. Se é que este ambiente lhe foi algum dia proporcionado por Londres, não seria certamente por essa Londres descrita por Poe. Com relação a Londres, Paris de Baudelaire conserva alguns aspectos dos bons tempos antigos. Ainda há travessias de barco pelo Sena, onde mais tarde surgiriam pontes. No ano da morte de Baudelaire, um empresário ainda podia ter a idéia de pôr em circulação quinhentas liteiras para uso dos cidadãos abastados. Ainda estavam em voga as passagens em que o *flâneur* podia fugir às vistas dos veículos que não toleram a concorrência do pedestre. [6] Havia o transeunte que se infiltra na multidão, mas ainda havia o *flâneur* que precisa de espaço e não quer renunciar ao seu gênero particular de vida. A massa tem que correr atrás de seus negócios: no fundo, o indivíduo somente pode *flâner* quando como tal já sai de cena. Onde o tom é dado pela vida privada há tão pouco espaço para o *flâneur* como no tráfego febril da City. Londres tem o homem da multidão. A sentinela Nante, personagem popular da Berlim de antes de quarenta e oito, é de certo modo a sua antítese: o *flâneur* parisiense está entre os dois. [7]

Uma breve história, a última que escreveu E. T. A. Hoffmann, dá-nos uma idéia de como o particular vê a multidão. A peça tem por título *A Janela de Canto do Primo*. Foi escrita quinze anos antes do conto de Poe e é talvez uma das primeiríssimas tentativas de representar a cena das ruas de uma grande cidade. Vale a pena sublinhar as diferenças entre os dois textos. O observador de Poe olha através dos vidros de um café público; enquanto o primo está instalado em sua própria residência. O observador de Poe sucumbe a uma atração que termina por arrastá-lo no turbilhão da massa. O primo na janela é paralítico: não poderia se-

[6] Ocasionalmente o pedestre sabia exibir de modo provocante a sua *nonchalance*. Por volta de 1840 foi moda, durante algum tempo, conduzir tartarugas atreladas pelos "passeios". O *flâneur* gostava de marcar o seu ritmo por elas. Se fosse por ele, o progresso deveria ter esse passo. Mas não lhe coube a última palavra, mas antes a Taylor, que fez do combate *à flânerie* uma palavra de ordem.

[7] No tipo criado por Glasbrenner, o particular aparece como um rebento degenerado do *citoyen*. Nante não tem motivo para afobar-se. Ele se planta na rua (que evidentemente não leva a lugar nenhum) tão à vontade como o filisteu entre suas quatro paredes.

guir a corrente mesmo sentindo-a na própria carne. Ele está antes acima dessa multidão como lhe sugere o seu posto de vigia num quarto de sobrado. Lá de cima ele passa em revista a multidão; é dia de feira e esta sente-se no seu elemento próprio. O binóculo lhe permite isolar pequenas cenas típicas. Em plena conformidade com o uso desse instrumento está a atitude interior de quem dele se serve. Pretende iniciar o seu visitante (como ele mesmo o diz) "nos princípios da arte de olhar".[8] Que consiste na faculdade de deleitar-se com "quadros vivos" como aquele em que se compraz Biedermeier. Sentenças edificantes fornecem a interpretação.[9] Pode-se considerar o texto como uma tentativa cuja atuação começava a amadurecer. Mas é claro que era empreendida em Berlim, em condições que não permitiam o seu pleno êxito. Se Hoffmann tivesse algum dia estado em Paris ou em Londres, se se tivesse proposto representar uma massa como tal, nunca teria escolhido uma feira; não teria dado às mulheres um lugar predominante na cena; e talvez teria chegado aos motivos que Poe extrai da multidão em movimento à luz dos lampiões de gás. Mas não haveria necessidade desses motivos para pôr em evidência o elemento de inquietação que foi percebido por outros fisionomistas da grande cidade. Vem a propósito uma palavra pensativa de Heine. "Heine, escreve um correspondente a Varnhagen em 1938, esteve muito doente dos olhos na primavera. Da última vez, percorri com ele um trecho dos *boulevards*. A claridade, a vida desta avenida única no seu gênero impelia-me a uma admiração sem limites, enquanto Heine, desta vez, sublinhou eficazmente o que há de horrível nesse centro do mundo".

8.

Angústia, repugnância e espanto despertou a multidão metropolitana naqueles que pela primeira vez lhe fixaram o rosto. Em Poe ela tem algo de bárbaro. A disciplina somente lhe impõe um freio a duras penas. Mais tarde James Ensor não se cansará de confrontar nela disciplina e desordem. Gosta de incluir companhias militares nos seus bandos carnavalescos. Ambos mantêm entre si uma relação exemplar: exemplo e modelo dos estados totalitários, em que a polícia é aliada dos bandidos. Valéry, que tem um olhar muito agudo para a síndrome "civilização

[8] É significativo como se chega a tal confissão. Segundo o seu hóspede, o primo atenta ao movimento da rua unicamente porque se deleita no variado jogo das cores. Mas a longo prazo, diz, esse divertimento deve cansar. De modo semelhante e não muito mais tarde escreve Gogol a respeito de uma feira na Ucrânia: "Havia tanta gente a movimentar-se naquela direção que os olhos se ofuscavam". Possivelmente a visão *cotidiana de* uma multidão em movimento foi por algum tempo um espetáculo a que o olho teve de habituar-se. Admitindo-se essa hipótese, talvez se possa supor que, uma vez realizada essa tarefa, tenha aproveitado toda e qualquer ocasião de mostrar-se de posse da faculdade recentemente adquirida. A técnica da pintura impressionista, que extrai a imagem do caos das manchas de cor, seria portanto um reflexo de experiências que se tornaram familiares ao olho do habitante de uma grande cidade. Um quadro como a *Cathédrale de Chartres* de Monet, que é algo parecido com um formigueiro de pedras, poderia ilustrar essa hipótese.

[9] Entre outras coisas, Hoffmann dedica nesse texto reflexões edificantes ao cego, que mantém a cabeça erguida para o céu. Baudelaire, que conhecia esse conto, tira as considerações de Hoffmann, no último verso de *Aveugles*, uma variante que lhe impugna o objetivo edificante: *"Que cherchent-ils au Ciel, tous ces aveugles?"*

técnica", assim descreve um dos elementos em questão: "o homem civilizado das grandes metrópoles retorna ao estado selvagem, isto é, a um estado de isolamento. O sentido de estar necessariamente em relação com os outros, a princípio continuamente reavivado pela necessidade, torna-se pouco a pouco obtuso, no funcionamento sem atritos do mecanismo social. Cada aperfeiçoamento desse mecanismo torna inúteis determinados atos, determinados modos de sentir". O *comfort* isola. Enquanto por outro lado identifica os seus usuários ao mecanismo. Com a invenção dos fósforos, em fins do século, começa uma série de inovações técnicas que tem em comum o fato de substituir uma série complexa de operações por um gesto brusco. Esta evolução dá-se em muitos campos; e é evidente, por exemplo, no telefone, em que, em vez do movimento contínuo que era necessário para girar a manivela nos primeiros aparelhos, basta retirar o gancho. Entre os inúmeros gestos de acionar, pôr, apertar etc. foi particularmente cheio de conseqüências o "disparo" do fotógrafo. Bastava apertar um dedo para fixar um acontecimento por um período ilimitado de tempo. A máquina comunicava ao instante, por assim dizer, um *choc* póstumo. A experiências táteis desse gênero juntavam-se experiências óticas como aquelas que a secção de classificados de um jornal suscita, mas também o tráfego das grandes cidades. Deslocar-se através do tráfego implica para o indivíduo uma série de *chocs* e de colisões. Nos cruzamentos perigosos uma rápida sucessão de contrações o percorre, como golpes de uma bateria. Baudelaire fala do homem que mergulha na multidão, como num reservatório de energia elétrica. E o define logo depois, descrevendo assim a experiência do *choc*, "um *caleidoscópio* dotado de consciência". Se os transeuntes de Poe ainda lançam olhares para todos os lados (aparentemente) sem motivo, os de hoje têm de fazê-lo à força para atentar aos sinais do trânsito. Desse modo a técnica submetia o sensório do homem a um *training* complexo. Chegou o dia em que o filme correspondeu a uma nova e urgente necessidade de estímulos. No filme, a percepção intermitente afirma-se como princípio formal. Aquilo que determina o ritmo da produção em cadeia, condiciona no filme o ritmo da percepção.

Não é sem razão que Marx demonstra como no trabalho profissional a sucessão dos momentos de trabalho é contínua. Essa sucessão, automatizada e objetivada, se concretiza para o operário da fábrica, na linha de montagem. A peça a ser trabalhada entra no raio de ação do operário independentemente de sua vontade; e da mesma forma lhe é subtraída à revelia. "É próprio da produção capitalista. . . , escreve Marx, o fato de que não é o trabalhador que utiliza as condições de trabalho, mas as condições de trabalho que utilizam o trabalhador; mas somente com a maquinaria tal inversão adquire uma realidade tecnicamente palpável." No trato com a máquina os operários aprendem a conformar "os seus próprios movimentos com o movimento uniformemente constante de um autômato". Essas palavras lançam uma luz particular sobre as uniformidades de caráter absurdo que Poe atribui à multidão. Uniformidade no modo de vestir e no comportamento e até mesmo uniformidade de expressão. O próprio sorriso dá o que pensar. Provavelmente é aquilo que hoje comumente se conhece por *keep smiling* e que desempenha o papel, por assim dizer, de pára-choque mímico. "Todo

trabalho na máquina, diz-se no trecho supra-citado, exige do operário um aprendizado precoce." Esse aprendizado é diferente do exercício. O exercício, único fator decisivo na profissão, ainda tinha vez na manufatura. Na base da manufatura "todo ramo particular de produção vê na *experiência* a forma técnica que lhe é adequada, e aperfeiçoa-a *lentamente*". É verdade que a cristaliza rapidamente "mal atinge um certo grau de maturidade". Mas a própria manufatura produz, por outro lado, "em cada emprego em que investe, uma classe de operários assim chamados não especializados, que a administração da empresa excluía rigorosamente. Enquanto desenvolve até o virtuosismo a especialidade extremamente simplificada, às custas da capacidade de trabalho de conjunto, começa a fazer uma especialidade até mesmo da falta de qualquer formação. Ao lado da ordem hierárquica entra a simples distinção dos operários em especializados e não especializados". O operário não especializado é o mais profundamente degradado pelo aprendizado da máquina. O seu trabalho é impermeável à experiência. Nele o exercício não tem mais nenhum direito.[10] Aquilo que o *lunapark* realiza nas suas jaulas voadoras e em outros divertimentos do gênero, não é mais que uma amostra do aprendizado a que o operário não especializado é submetido na fábrica (uma amostra que por vezes teve de substituir para ele todo o programa; visto que a arte do excêntrico, em que qualquer pessoa podia exercitar-se nos *lunapark,* prosperava nos períodos de desemprego). O texto de Poe evidencia a relação entre desordem e disciplina. Os seus transeuntes se comportam como se, adaptados para autônomos, já não se pudessem exprimir a não ser de forma automática. O seu comportamento é uma reação a *chocs*. "Quando eram abalroados, saudavam profundamente aqueles de quem haviam recebido o encontrão."

9.

À experiência do *choc* feita pelo transeunte na multidão correspondia a do operário que lida com as máquinas. Isso ainda não nos autoriza supor que Poe tenha tido um conceito do processo do trabalho industrial. Em todo caso, Baudelaire estava longíssimo de um tal conceito. Contudo deixou-se seduzir por um processo em que o mecanismo reflexo que a máquina aciona no operário pode ser estudado no desocupado como em um espelho. Este processo é o jogo de azar. A afirmação deve parecer paradoxal. Onde encontrar uma antítese mais clara do que a existente entre o trabalho e o azar? Alain escreve com grande clareza: "o conceito. . . de jogo. . . consiste no fato de que a partida sucessiva não depende da precedente. O jogo ignora firmemente toda e qualquer posição adquirida. . . não leva em conta méritos adquiridos no passado, e, nisso se distingue do trabalho. O jogo prescinde inteiramente. . . do passado meritório no qual se fundamenta o trabalho". O trabalho que Alain tem em mente, neste caso, é o trabalho

[10] Quanto mais breve se torna o período de treinamento do operário industrial, tanto mais longo se faz o dos recrutas. Talvez faça parte da preparação da sociedade para a guerra total que o exercício passe da *práxis* produtiva para a destrutiva.

altamente especializado (que, à semelhança do intelectual, pode conservar certos elementos do trabalho profissional); não é o trabalho da maior parte dos operários de fábrica, e muito menos o dos não especializados. A este último falta, é verdade, o elemento de aventura, a fata-morgana que seduz o jogador. Mas, por outro lado, não lhe falta a vanidade, o vazio, o fato de não poder terminar, que é inerente mais que nada à atividade de operário assalariado. Também o seu gesto, determinado pelo processo automático do trabalho, é representado no jogo que não acontece sem o gesto rápido de quem faz a aposta ou recolhe a carta. À partida no movimento da máquina corresponde o *coup* no jogo de azar. A intervenção do operário na máquina é sem relação com a precedente exatamente porque constitui a sua reprodução exata. Toda e qualquer intervenção na máquina é tão hermeticamente separada da que a precedeu, como um *coup* no jogo de azar é distinto do *coup* imediatamente precedente. E a escravidão do assalariado a seu modo se equipara à do jogador. O trabalho de um e do outro é igualmente independente de todo conteúdo.

Há uma litografia de Senefelder que representa uma roda de jogo. Nenhum dos jogadores que aí são retratados acompanha o jogo na forma habitual. Cada um está preocupado com a própria paixão; este com uma alegria incontida, esse com desconfiança do próprio *partner,* aquele com um sombrio desespero, outro com vontade de brigar; um está a ponto de suicidar-se. Nas várias atitudes há qualquer coisa de secretamente afim: as personagens representadas mostram como o mecanismo ao qual os jogadores se entregam no jogo apodera-se de seus corpos e almas pelo que, até mesmo na sua *privacy,* por mais forte que seja a paixão que os agita, não podem deixar de agir automaticamente. Comportam-se como os transeuntes do texto de Poe; vivem uma vida de autômatos, e assemelham-se aos seres imaginários de Bergson que liquidaram inteiramente a memória.

Não consta que Baudelaire fosse dedicado ao jogo, embora tenha tido palavras de simpatia e até de respeito para as suas vítimas. O tema de que tratou no poema noturno *Le jeu,* era predeterminado, no seu modo de ver, pelos tempos modernos. Escrever aquele poema era uma parte de sua missão. A figura do jogador é, em Baudelaire, a integração propriamente moderna da figura arcaica do espadachim. Para ele, um é personagem heróica, assim como outro. Börne enxergava com os olhos de Baudelaire ao escrever: "Se se poupasse. . . toda a força e a paixão. . . que todo ano se desperdiça na Europa ao redor das mesas de jogo,. . . isto seria suficiente para fazer um povo romano e uma história romana. Mas é assim: visto que todo homem nasce romano, a sociedade burguesa trata de desromanizá-lo, e com essa finalidade são introduzidos . . . os jogos de azar, e de salão, os romances, as óperas italianas e as revistas elegantes". Na burguesia, o jogo de azar somente se aclimatou no decorrer do Oitocentos; no século precedente somente a nobreza jogava. Foi difundido pelos exércitos napoleônicos e fazia parte então do "espetáculo da vida mundana e de milhares de existências irregulares que circulam nos subterrâneos de uma grande cidade": o espetáculo em que Baudelaire via o elemento heróico "como é próprio da nossa época".

Se o jogo de azar for considerado não tanto do ponto de vista técnico como

do psicológico, a concepção de Baudelaire ainda parece mais significativa. O jogador visa ao ganho, é claro. Mas o seu gosto de vencer e de fazer muito dinheiro não pode ser definido como um desejo no sentido próprio da palavra. No íntimo, o que o absorve é talvez avidez, talvez uma sombria decisão. Em todo caso, encontra-se num estado de alma em que não pode valer-se da experiência.[11] Ao contrário, o desejo pertence às ordens da experiência. "Aquilo que se deseja quando jovem, tem-se quando velho em abundância", diz Goethe. Na vida, quanto mais cedo se formula um desejo, tanto maiores são as suas perspectivas de realização. Quanto mais um desejo remonta no tempo, tanto mais se pode esperar a sua concretização. Mas aquilo que reporta ao tempo passado é a experiência, é o que o preenche e articula. Por isso, o desejo realizado é a coroa destinada à experiência. No simbolismo dos povos, a distância espacial pode tomar lugar da temporal; pelo que a estrela cadente, que se precipita na infinita lonjura do espaço, é elevada a símbolo do desejo realizado. A bolinha de marfim, que rola para a *próxima* casa, a *próxima* carta que está em cima do maço, são a verdadeira antítese da estrela cadente. O tempo contido no instante em que a luz da estrela cadente brilha ao olho do homem, é da mesma natureza que aquele que Joubert definiu com a segurança habitual: "Há um tempo, escreve, até na eternidade; não é porém o tempo terrestre, o tempo mundano. . . é um tempo que não destrói, mas somente realiza". É a antítese do tempo infernal em que transcorre a existência daqueles aos quais não é dado realizar nada daquilo que começaram. A má reputação do jogo depende exatamente do fato de ser o próprio jogador que põe mãos à obra. (Um cliente incorrigível da loteria não incorrerá na mesma condenação do jogador de azar, no sentido estrito da palavra.)

O fato de recomeçar sempre de novo, é a idéia que regula o jogo (como o trabalho assalariado). Há portanto um significado bem preciso no fato de o ponteiro dos segundos — *la seconde* — figurar em Baudelaire como o *partner* do jogador:

Souviens-toi que le Temps est un jouer avide,
Qui gagne sans tricher, à tout coup! c'est la loi!

O lugar que o segundo ocupa aqui é ocupado em outro texto pelo próprio Satanás. Sem dúvida também pertence aos seus domínios o "antro taciturno" a que o poema *Le jeu* relega as vítimas do jogo de azar:

Voilà le noir tableau qu'en un rêve nocturne
Je vis se dérouler sous mon oeil clairvoyant.
Moi-même, dans un coin de l'antre taciturne,
Je me vis accoudé, froid, muet, enviant,
Enviant de ces gens la passion tenace.

[11] O jogo exclui as ordens da experiência. Talvez seja um obscuro sentimento desse fato o que faz popular, exatamente entre os jogadores, o "apelo vulgar à experiência". O jogador diz "o meu número" como o libertino diz "o meu tipo". Em fins do segundo Império, a sua mentalidade é que dava o tom. "No *boulevard* era comum atribuir tudo à sorte". Essa mentalidade é favorecida pela aposta, que é um meio de dar aos acontecimentos um caráter de *choc*, de tirá-los do seu contexto de experiência. Para a burguesia, até mesmo os acontecimentos políticos tendiam a assumir a forma de acontecimentos da mesa de jogo.

O poeta não participa do jogo. Permanece a um canto e não se sente mais feliz que eles, os jogadores. Também ele é um homem roubado pela própria experiência, um moderno. Ele porém recusa o estupefaciente com que os jogadores tentam aturdir a consciência que os entregou ao ritmo dos segundos:[12]

Et mon coeur s'effraya d'envier maint pauvre homme
Courant avec ferveur à l'abîme béant,
Et qui, soûl de son sang, préférerait en somme
La douler à la mort et l'enfer au néant.

Nestes últimos versos, Baudelaire faz da impaciência o substrato do ímpeto do jogo. E a encontrava em si em estado puro. A sua cólera repentina tinha a expressividade da *Iracundia* de Giotto em Pádua.

10.

A crer em Bergson, o que tira ao homem a obcessão do tempo é a atualização da *durée*. Proust compartilha esta convicção e dela deduziu os exercícios com que durante toda a vida procurou trazer de volta a luz do passado, saturado de todas as reminiscências que o impregnaram durante a sua permanência inconsciente. Foi ele um leitor incomparável de *Fleurs du mal*. Pois sentia atuando nesse poema algo que lhe era afim. Não há familiaridade possível com Baudelaire que não esteja presente na experiência baudelairiana de Proust. "Em Baudelaire, escreve Proust, o tempo é dividido de modo desconcertante; somente se revelam poucos dias, e apenas dias significativos. Assim se explica por que freqüentemente se encontram nele formações como 'quando uma tarde' ou semelhantes." Esses dias significativos são os do tempo que realiza, para usar as palavras de Joubert. São os dias da lembrança. Não são assinalados em contrapartida por nenhuma vivência; não acompanham os demais, mas, ao contrário, destacam-se do tempo. Aquilo que constitui o seu conteúdo foi fixado por Baudelaire no conceito de *correspondances*. Que é imediatamente vizinho do conceito de "beleza moderna".

Deixando de lado a literatura erudita sobre as *correspondances* (que são patrimônio comum dos místicos; Baudelaire encontrou-se em Fourrier), Proust não dá maior importância nem mesmo às variações artísticas sobre esse tema, representadas pelas sinestesias. O importante é que as *correspondances* fixam um conceito de experiência que conserva em si elementos cultuais. Somente fazendo

[12] A embriaguez em questão é determinada temporalmente como a dor que deveria aliviar. O tempo é o estofo no qual são tecidas as fantasmagorias do jogo. Gourdon escreve nos seus *Faucheurs de Nuit:* "Afirmo que a paixão do jogo é a mais nobre das paixões, pois encerra em si todas as demais. Uma série de lances bem sucedidos me proporciona um prazer maior do que o que possa experimentar um homem que não joga, durante anos... Julgais que eu veja apenas o lucro no ouro que me cabe? Engano: vejo e saboreio nele os prazeres que me proporciona. E que venham demasiado rápido para poderem enjoar-me e numa variedade demasiado grande para poderem entendiar-me. Vivo cem vidas numa só. Se viajo, faço-o à semelhança da faísca elétrica. Se sou avaro e conservo as minhas notas de banco para jogar, é porque conheço demasiado bem o valor do tempo para empregá-lo como o fazem os demais. Um certo prazer que me concedesse, custar-me-ia mil outros prazeres... Tenho esses prazeres no espírito e não quero outros". Anatole France apresenta as coisas semelhantemente em suas belas reflexões sobre o jogo no *Jardin d'Epicure*.

seus esses elementos, Baudelaire podia avaliar plenamente o significado da catástrofe da qual ele, como moderno, era testemunha. Somente assim podia reconhecê-la como o desafio lançado a si mesmo e que aceitou em *Fleurs du mal*. Se de fato existe a secreta arquitetura desse livro, objeto de tantas especulações, o ciclo de poesias que inaugura o volume poderia ser dedicado a qualquer coisa de irrevogavelmente perdido. A este ciclo pertencem dois sonetos idênticos nos seus temas. O primeiro que tem por título *Correspondances* começa como segue:

La Nature est un temple où de vivants piliers
Laissent parfois sortir de confuses paroles;
L'homme y passe à travers des forêts de symboles
Qui l'observent avec des regards familiers.

Comme de longs échos qui de loin se confondent
Dans une ténébreuse et profonde unité,
Vaste comme la nuit et comme la clarté,
Les parfums, les couleurs et les sons se répondent.

O que Baudelaire pretendia com essas *Correspondances* pode ser definido como uma experiência que procura fixar-se a salvo de toda crise. Tal experiência somente é possível no âmbito cultual. Quando sai desse âmbito assume o aspecto do belo. Neste aparece o valor cultual da arte.[13]

As *Correspondances* são as datas da lembrança. Não são datas históricas e, sim, datas da pré-história. O que torna grandes e significativos os dias de festa é o encontro com uma vida anterior. Baudelaire o transfundiu no soneto que se inti-

[13] O belo pode ser definido de dois modos na sua relação com a história e com a natureza. Sob ambos os aspectos far-se-á valer a aparência, o elemento aporético do belo. (Quanto ao primeiro, é suficiente uma observação. Na sua realidade *histórica,* o belo é um apelo a que atendem os que o admiraram anteriormente. A experiência do belo é um *ad plures ire,* como os romanos chamavam a morte. Sob esse aspecto a aparência do belo consiste em que o objeto idêntico procurado pela admiração não se pode encontrar na obra. A admiração outra coisa não faz senão recolher o que as gerações precedentes nela admiraram. Há uma palavra de Goethe que dá aqui a última palavra da sabedoria: Tudo aquilo que exerceu uma grande influência, em verdade, não mais pode ser julgado.) Em sua relação com a natureza, o belo pode ser definido como aquilo que "somente permanece essencialmente idêntico a si mesmo sob um invólucro". As *correspondances* nos dizem o que se deve entender por esse invólucro. Este pode ser considerado, num resumo certamente ousado, como o elemento reprodutivo (imitativo) na obra de arte. As *correspondances* representam a instância ante a qual o objeto de arte aparece como fielmente reproduzível ainda que, exatamente por isso, completamente aporético. Se se quisesse encontrar essa aporia no próprio material lingüístico, chegar-se-ia à definição do belo como o objeto da experiência no estado de semelhança. Tal definição coincidiria com a formulação de Valéry: "O belo exige, quem sabe, a imitação servil daquilo que é indefinível nas coisas". Se Proust retorna com tanto prazer a esse tema (que aparece nele como o tempo reencontrado), não se pode dizer que ele traia um segredo. É um dos lados mais desconcertantes do seu modo de agir colocar continuamente no centro de suas considerações, precisamente o conceito da obra de arte como cópia ou reprodução, o conceito do belo, enfim o aspecto propriamente hermético da arte. Ele trata da gênese e das intenções de sua própria obra com a desenvoltura e urbanidade de um conhecedor refinado. Isso tem indubitavelmente um correspondente em Bergson. Essas palavras com que o filósofo mostra o que se pode esperar de uma atualização do fluxo intacto do vir a ser, tem um tom que recorda Proust. "Poderemos fazer penetrar esta visão em nossa vida diária e dessa maneira, graças à filosofia, gozar de satisfações semelhantes àquelas de que gozamos pela arte; com a diferença de que seriam mais freqüentes, mais contínuas e mais facilmente acessíveis ao homem comum." Bergson vê ao alcance da mão aquilo que aparece para a melhor compreensão goethiana de Valéry como o "aqui" em que "o insuficiente se torna evento".

tula precisamente *La vie antérieur*. As imagens de grutas e de plantas, de nuvens e de ondas evocadas no início desse soneto, emergem da cálida névoa das lágrimas que são lágrimas de nostalgia. "Olhando estas vastidões veladas de luto, o viandante sente subirem aos olhos lágrimas histéricas, *hysterical tears*", escreve Baudelaire na sua recensão das poesias de Marceline Desbordes-Valmore. Correspondências simultâneas com as que foram cultivadas depois pelos simbolistas não existem. O passado murmura nas correspondências; e a experiência canônica das mesmas tem lugar numa vida anterior:

Les houles, en roulant les images des cieux,
Mêlaient d'une façon solennelle et mystique
Les tout-puissants accords de leur riche musique
Aux couleurs du couchant reflété par mes yeux.
C'est là que j'ai vécu. . .

O fato de a vontade restauradora de Proust permanecer encerrada nos limites da existência terrestre, enquanto Baudelaire tende a superá-la, pode ser considerado perfeitamente como um sintoma do caráter tanto mais originário e violento com que as forças hostis se manifestaram em Baudelaire. E quem sabe jamais tenha conseguido algo de tão perfeito como no momento em que, dominado por elas, parece ceder à resignação. O *recueillement* traça, contra as profundidades do céu, as alegorias dos anos transcorridos:

. . . Vois se pencher les défuntes Années
Sur les balcons du ciel, en robes surannées.

Nesses versos Baudelaire se contenta com prestar homenagem ao imemorável que lhe escapou, na forma do *surannée*. Proust imagina os anos de Combray fraternalmente reunidos aos que aparecem no mirante quando, no último volume da *Recherche,* remonta à experiência que o envolvera no sabor da *madelaine*. "Em Baudelaire . . . tais reminiscências, ainda mais numerosas, são evidentemente menos casuais e portanto decisivas, na minha opinião. É o próprio poeta que, por exemplo, no odor de uma mulher, no perfume de seus cabelos e seios, segue, de propósito, com maior seletividade e displicência, as analogias inspiradoras que lhe representam 'o azul de um céu imenso, abobadado', e 'um porto cheio de flâmulas e de mastros' ." Essas palavras são como uma epígrafe involuntária da obra de Proust: tão afim a de Baudelaire, que reuniu em um ano espiritual, os dias da lembrança.

Contudo, *Fleurs du mal* não seria o que é se nele vigorasse apenas esse resultado. O que o faz inconfundível é antes o fato de que soube arrancar à ineficácia do próprio conforto, ao ocaso da própria paixão, à falência da própria ação, poesias que em nada são inferiores àquelas em que as *Correspondances* celebram suas festas. O livro *Spleen et Idéal* é o primeiro do ciclo de *Fleurs du mal*. O *idéal* proporciona a força da lembrança; o *spleen* lhe opõe a horda dos segundos. É seu imperador, como Belzebu é imperador das moscas. Pertence à série dos poemas de *spleen Le goût du néant* onde se lê:

Le Printemps adorable a perdu son odeur!

Nesse verso, Baudelaire diz algo de extremo com extrema discrição; e é isso o que o faz inconfundivelmente seu. A ruína e o desaparecimento da experiência de que ele participou em tempos idos é admitido na palavra *perdu*. O odor é o refúgio inacessível da *mémoire involontaire*. Raramente é associado a uma representação visual: entre as impressões sensíveis será acompanhado sempre do mesmo odor. Se cabe ao reconhecimento de um odor, mais que a qualquer outra lembrança, o privilégio de consolar, isso talvez se deva ao fato de que o odor entorpece profundamente a consciência do tempo. Um perfume faz transcorrer anos inteiros no perfume que o evoca. É isso o que faz esse verso de Baudelaire infinitamente triste. Não há consolo para quem já não pode fazer mais nenhuma experiência. Mas é exatamente tal incapacidade que constitui a essência íntima da cólera. Pessoa irada "não quer sentir nada"; o seu arquétipo, Timão, investe contra todos indiscriminadamente; já não é capaz de distinguir o amigo fiel do inimigo mortal. D'Aurevilly entreviu, com grande acuidade, essa natureza em Baudelaire; e o definiu "um Timão com gênio de um Arquíloco". A cólera mede por suas explosões o ritmo de segundos, ao qual está subjugado o melancólico.

Et le Temps m'engloutit minute par minute,
Comme la neige immense un corps pris de roideur.

Esses versos seguem-se imediatamente ao supracitado. No *spleen* o tempo é objetivado; os minutos cobrem o homem como flocos de neve. Esse tempo é sem história como o tempo da *mémoire involontaire*. Mas no *spleen* a percepção do tempo é aguçada de modo sobrenatural; cada segundo encontra a consciência em guarda a fim de aparar o seu golpe.[14]

O cálculo do tempo, que sobrepõe a sua uniformidade à duração, não pode contudo prescindir de deixar nela fragmentos desiguais e privilegiados. É mérito dos calendários, que nos dias de festa deixam por assim dizer em branco os espaços da lembrança, terem unido o reconhecimento da qualidade à medição da quantidade. O homem a quem escapa a experiência sente-se excluído do calendário. O homem da cidade experimenta essa sensação no domingo. Baudelaire já o experimenta *avant la lettre* numa poesia de *spleen*.

Des cloches tout à coup sautent avec furie
Et lancent vers le ciel un affreux hurlement,

[14] Num místico diálogo entre Monos e Una, Poe calcou por assim dizer na *durée* o vazio decurso temporal a que o indivíduo é abandonado no *spleen*, e parece experimentar como uma beatitude a libertação dos seus terrores. O "sexto sentido" que pertence ao defunto é a faculdade de extrair uma harmonia até mesmo do vazio decurso temporal. É verdade que ela é facilmente perturbada pelo tique-taque dos segundos. "Tinha a impressão de que entrara na minha cabeça alguma coisa de que realmente não posso dar uma idéia, mesmo vaga e confusa, a um intelecto humano. Mais que de qualquer outra coisa, diria de uma vibração do regulador mental. Trata-se do equivalente espiritual da abstrata representação humana do tempo. O ciclo das constelações foi regulado em perfeita harmonia com esse movimento (ou com o movimento correspondente). Assim eu podia medir as irregularidades do pêndulo sobre a chaminé, ou dos relógios de bolso dos presentes. Tinha o seu tique-taque nos ouvidos. Os desvios do ritmo exato, por menores que fossem . . . me perturbavam exatamente como me feria, entre os homens, a violação da verdade abstrata."

Ainsi que des esprits errants et sans patrie
Qui se mettent à geindre opiniâtrement.

Os sinos, ligados antigamente aos dias de festa, são como os homens excluídos do calendário. Assemelham-se aos pobres coitados que se agitam muito mas não têm história. Enquanto Baudelaire conserva no *spleen* e na *vie antérieure* os elementos dissociados da verdadeira experiência histórica, Bergson no seu conceito de duração afastou-se bem mais da história. "O metafísico Bergson suprime a morte." Que falte a morte na *durée* bergsoniana, é isto o que a separa da ordem histórica (como também de uma ordem pré-histórica). O conceito bergsoniano da *action* tem o mesmo caráter. O "sadio bom senso", no qual o "homem prático" se destaca, o apadrinhou. A *durée* de que a morte foi suprimida tem a má infinitude de um arabesco. Exclui a possibilidade de acolher a tradição.[15] É o protótipo de uma "vivência" que se pavoneia nas vestes da experiência. Ao contrário, o *spleen* põe à mostra a "vivência" na sua timidez. Com admiração o melancólico vê a terra voltar ao puro estado de natureza. Nenhum sopro de pré-história a circunda. Nenhuma aura. Assim ela aparece nos versos de *Le goût du néant,* que vêm logo depois daqueles acima citados:

Je contemple d'en haut le globe en sa rondeur,
Et je n'y cherche plus l'abri d'une cahute.

11.

Definindo-se as representações radicais na *mémoire involontaire* tendentes a reunir-se em torno de um objeto sensível, como a *aura* desse objeto, a aura ao redor de um objeto sensível corresponde exatamente à experiência que se deposita como exercício num objeto de uso. Os processos baseados na câmara fotográfica e nos aparelhos análogos que se lhe seguiram ampliam o âmbito da *mémoire volontaire;* enquanto permitem fixar com o aparelho, a qualquer momento, um fato sonora e visualmente. E dessa maneira se tornam conquistas fundamentais de um sociedade na qual o exercício definha. A daguerreotipia tinha qualquer coisa de pavoroso e perturbante para Baudelaire. "Surpreendente e cruel", assim define o seu atrativo. E assim intuiu a relação de que se falou, embora não a tenha penetrado. Como sempre tratou de conservar um lugar para o moderno, e de indicá-lo sobretudo na arte, assim o fez também em relação à fotografia. Todas as vezes que a sentia como ameaçadora, procurava pôr a culpa desse fato nos seus "progressos mal entendidos". Em que contudo era obrigado a admitir que tais progressos eram facilitados pela "estupidez da grande massa". "Esta massa aspirava a um ideal que fosse digno dela e de acordo com sua natureza. . . um deus vingativo ouviu-lhe as preces e Daguerre foi o seu profeta." Não obstante isso, Baudelaire procura assumir uma atitude mais conciliadora. A fotografia pode, tranqüi-

[15] A deterioração da experiência revela-se, em Proust, no resultado perfeito da sua intenção derradeira. Nada de mais hábil do que o modo em que às vezes faz presente o leitor, nada de mais leal do que o modo em que sempre faz presente o leitor: a redenção é um empreendimento particular meu.

lamente, adjudicar a si as coisas caducas que têm direito "a um lugar nos arquivos da nossa memória", contanto que pare ante o "domínio do impalpável e do imaginário": ante o domínio da arte, de "tudo aquilo que existe unicamente graças à alma que o homem lhe acrescenta". É difícil considerar salomônico esse veredito. A constante disponibilidade da lembrança voluntária, discursiva, reduz o espaço da fantasia. Que talvez se possa entender como a faculdade de formular desejos de um tipo especial: desejos tais que se possam considerar realizados por "algo de belo". Também aqui foram definidas por Valéry as condições desta realização: "Reconhecemos a obra de arte pelo fato de que nenhuma idéia que ela suscita em nós, nenhum ato que ela nos sugere pode esgotá-la ou concluí-la. Respire-se à vontade uma flor agradável ao olfato; jamais se chegará a esgotar esse perfume, cujo gozo renova a necessidade; e não há lembrança, pensamento ou ação que possa anular-lhe o efeito ou libertar-nos inteiramente do seu poder. Eis aí a finalidade que persegue aquele que pretende criar uma obra de arte". Segundo esta concepção, um quadro reproduziria de um espetáculo aquilo de que o olho jamais poderá saciar-se. Aquilo pelo qual isso satisfaz o desejo que se pode projetar retrospectivamente até sua origem seria algo que, ao mesmo tempo, nutriria continuamente aquele desejo. Fica, portanto, claro o que é que separa a fotografia do quadro e por que não pode haver um só princípio formal válido para ambos: para um olhar que jamais pode saciar-se com o quadro, a fotografia significa antes aquilo que o alimento é para a fome ou a bebida para a sede.

A crise da reprodução artística que assim se delineia pode considerar-se parte integrante de uma crise da própria percepção. O que faz insaciável o prazer do belo é a imagem do mundo anterior que Baudelaire diz coberto com o véu das lágrimas de nostalgia. *"Ach du warst in abgelebten Zeiten/meine Schwester oder meine Frau!"*[16]: esta confissão é o tributo que o belo como tal pode exigir. Na medida em que a arte visa ao belo e o "reproduz", uma vez que simplesmente o reevoca (como Fausto a Helena) das profundezas do tempo.[17] Isto já não cabe na reprodução técnica. (Nesta o belo não tem lugar.) Quando Proust acusa a insuficiência e a falta de profundidade das imagens que a *mémoire volontaire* lhe oferece sobre Veneza, diz que diante da palavra "Veneza", sem mais, este repertório de imagens lhe aparecera vazio e insípido como uma exposição de fotografias. Se a marca das imagens que afloram de dentro da *mémoire involontaire* se divisa no fato de possuírem uma aura, é preciso dizer que a fotografia tem uma parte decisiva no fenômeno da "decadência da aura". O que na daguerreotipia devia ser sentido como desumano, diria mesmo mortal, era o olhar dirigido (além do mais, longamente) ao aparelho, enquanto este acolhe a imagem do homem sem retribuir-lhe um olhar. No entanto, está implícita no olhar a expectativa de ser correspondido por aquilo a que se oferece. Se tal expectativa (que pode associar-se no pensamento tanto a um olhar intencional de atenção como a um olhar no sentido

[16] Ah! tu foste, nos tempos remotos, minha irmã ou minha esposa! (N. dos T.)

[17] O instante desse resultado é marcado por sua vez como único e irrepetível. Nisto se baseia o esquema construtivo da obra proustiana: cada uma das situações em que o cronista é tocado pelo hálito do tempo perdido torna-se por isso mesmo incomparável e se destaca da série dos dias.

literal da palavra), é satisfeita, o olhar consegue na sua plenitude a experiência da aura. "A perceptibilidade", afirma Novalis, "é uma atenção." A perceptibilidade de que fala não é outra coisa senão a da aura. A experiência da aura repousa portanto na transferência de uma forma de reação normal na sociedade humana para a relação do inanimado ou da natureza com o homem. Quem é olhado ou se julga olhado levanta os olhos. Perceber a aura de uma coisa significa dotá-la da capacidade de olhar.[18] Isto é confirmado pelas descobertas da *mémoire involontaire.* (Estas aliás são irrepetíveis: e fogem à lembrança que tenta arquivá-las. Desse modo apóiam um conceito de aura pelo qual se entende, com ela, a "aparição irrepetível de uma distância". Esta definição tem o mérito de fazer transparente o caráter cultual do fenômeno. O essencialmente distante é inacessível: e a inacessibilidade é uma qualidade essencial da imagem de culto.) É inútil sublinhar o quanto Proust penetrou o problema da aura. Contudo, sempre é digno de nota o fato de que ele sempre o trate incidentalmente em conceitos que implicam a teoria: "certos amantes do mistério querem crer que nos objetos permanece algo dos olhares que o tocaram". (A saber, a capacidade de corresponder-lhes.) "Crêem eles que os monumentos e os quadros somente se apresentam sob o delicado véu que ao seu redor teceram o amor e a veneração de tantos admiradores no decurso dos séculos. Esta quimera, conclui Proust evasivamente, transformar-se-ia em verdade se eles a referissem à única realidade existente para o indivíduo, isto é, ao seu próprio mundo sentimental." Análoga, mas orientada em sentido objetivo, e, portanto, capaz de levar mais longe, é a descrição da percepção como aurática, no sonho, feita por Valéry. "Quando digo: vejo esta coisa, não ponho uma equação entre mim mesmo e a coisa. . . no sonho, porém, subsiste uma equação. As coisas que eu vejo me vêem como eu as vejo." E é típica da percepção onírica a natureza dos templos dos quais se diz:

L'homme y passe à travers des forêts de symboles
Que l'observent avec des regards familiers.

Quanto mais Baudelaire percebeu isto tanto mais claramente a decadência da aura inscreveu-se na sua poesia. Isso ocorreu sob a forma de uma cifra: que se encontra em quase todas as passagens do *Fleurs du mal* onde o olhar parte do olho humano. (É evidente que Baudelaire jamais a usou de propósito.) É o fato de que a expectativa orientada para o olhar do homem permanece frustrada. Baudelaire descreve olhos sobre os quais se poderia dizer que perderam a capacidade de olhar. Tal propriedade, porém, dota-os de um atrativo de que se nutre fartamente e talvez na maior parte a economia dos seus instintos. Sob o fascínio desses olhos, o sexo em Baudelaire emancipou-se do *eros*. Se os versos da Selige Sehnsucht: *"Keine Ferne macht dich schwierig/Kommst geflogen und gebannt",*[19] são consi-

[18] Tal dotação é um manancial de poesia. Quando o homem, o animal ou um objeto inanimado, dotado dessa capacidade do poeta, ergue os olhos e o olhar, esse se perde na distância; o olhar da natureza despertada sonha e no seu sonho arrasta o poeta. Até mesmo as palavras podem ter a sua aura. Como escreveu Karl Kraus: "Quanto mais de perto se olha uma palavra, tanto mais longe ela olha".

[19] Nenhuma distância te impede de vir voando fascinado. (N. dos T.)

derados como a descrição clássica *do* amor, impregnado da experiência da aura, dificilmente se podem encontrar, em toda a poesia lírica, versos que se oponham mais decididamente a esses quanto os de Baudelaire:

Je t'adore à l'égal de la voûte nocturne,
Ô vase de tristesse, ô grande Taciturne,
Et t'aime d'autant plus, belle, que tu me fuis,
Et que tu me parais, ornement de mes nuits,
Plus ironiquement accumuler les lieues
Qui séparent mes bras de immensités bleues.

Tanto mais dominador, poder-se-ia dizer, é um olhar quanto mais profunda é a ausência de quem olha, contida nesse olhar. Em olhos que se limitam a refletir, tal ausência permanece intata, exatamente por isso esses olhos não conhecem distância. A sua lucidez foi incluída por Baudelaire numa rima engenhosa:

Plonge tes yeux dans les yeux fixes
Des Satyresses ou des Nixes.

Sátiras e náiades já não pertencem à família dos seres humanos. São seres a parte. É significativo que Baudelaire tenha introduzido na poesia como *regard familier* o olhar carregado de distância. Ele que não constituiu família deu à palavra *familiar* um contexto carregado de promessa e de renúncia. Caiu em poder de olhos sem olhar e se entrega sem ilusões a seu poder.

Tes yeux, illuminés ainsi que des boutiques
Et des ifs flamboyants dans les fêtes publiques,
Usent insolemment d'un pouvoir emprunté.

"A estupidez, escreve Baudelaire em um de seus primeiros artigos, é não raro o ornamento da beleza. É graças a ela que os olhos são tristes e transparentes como os negros charcos, ou têm a calma oleosa dos pântanos tropicais." Se há uma vida nesses olhos é a da fera que se põe a salvo do perigo enquanto olha ao redor à busca de presa. Assim a prostituta, enquanto atenta aos transeuntes, ao mesmo tempo se acautela contra os policiais. Baudelaire reencontrou o tipo fisionômico produzido por esse gênero de vida nos numerosos esboços que Guys dedicou à prostituta. "Ela passeia o seu olhar pelo horizonte como o animal predador; a mesma instabilidade, a mesma distração indolente, mas também, por vezes, a mesma atenção inopinada." É evidente que o olho do habitante das grandes cidades é literalmente sobrecarregado por funções de segurança. Menos evidente é uma exigência a que é submetido e da qual fala Simmel: "Aquele que vê sem sentir é muito... mais preocupado do que aquele que ouve sem ver. Isto é característico da... grande cidade. As relações recíprocas entre os homens nas grandes cidades... caracterizam-se por uma forte prevalência da atividade da vista sobre a do ouvido. A causa principal desse fato são os coletivos. Antes do advento dos ônibus, dos trens e do metrô no século XIX as pessoas nunca se haviam encontrado na condição de dever permanecer minutos, e até horas inteiras, a olhar-se sem se dirigir a palavra".

O olhar preocupado com a segurança própria não tem o abandono sonhador e distante; e pode chegar ao ponto de experimentar uma espécie de prazer na humilhação desse abandono. Neste sentido, talvez seja bom ler as curiosas afirmações que seguem. No *Salon de 1859* Baudelaire passa em revista os quadros de paisagem para concluir com esta confissão: "gostaria de voltar aos dioramas, cuja magia enorme e brutal consegue impor-me uma útil ilusão. Prefiro contemplar qualquer pano de fundo de teatro onde encontro, expressos artisticamente e em trágica concentração, os meus sonhos mais caros. Mesmo sendo falsas, essas coisas são infinitamente mais vizinhas, mais próximas do verdadeiro; enquanto a maior parte dos nossos paisagistas mente, precisamente porque descuida de mentir". Mais que a "útil ilusão", gostaríamos de sublinhar a "concisão *trágica*". Baudelaire insiste no fascínio da distância: e chega a julgar o quadro de paisagem ao mesmo nível que as pinturas dos barracões de feira. Quererá ver destruído o encanto da distância como ocorre ao espectador que se aproxima demais de um cenário? Este tema penetrou em um dos grandes versos de *Fleurs du mal:*

Le plaisir vaporeux fuira vers l'horizon
Ainsi qu'une sylphide au fond de la coulisse.

12.

Fleurs du mal é o último texto de poesia lírica a alcançar ressonância européia: nenhum dos que apareceram depois conseguiu ultrapassar os limites de um âmbito lingüístico mais ou menos restrito. Acrescente-se a isso o fato de Baudelaire ter dirigido a sua capacidade criativa quase exclusivamente para este único livro. E enfim não se pode negar que alguns de seus temas, de que tratou o presente estudo, torna problemática a própria possibilidade da poesia lírica. Essa tríplice constatação define Baudelaire historicamente. Mostra que ele se manteve solidamente no seu posto; que foi irredutível na consciência da sua missão. Chegou a ponto de definir como sua finalidade a "criação de um *poncif*". Nisto via ele a premissa de qualquer futuro poeta lírico. Tinha em pouquíssima conta todos os que não se mostravam a altura dessa exigência. "O que é que bebeis? Caldos de ambrosia? O que é que comeis? Costeletas de Paros? Quanto vos dão por uma lira na casa de penhores?" Para Baudelaire o poeta com a auréola é antiquado. O próprio Baudelaire lhe reservou um lugar de figurante num texto em prosa intitulado *Perte d'auréole*. O texto só foi publicado mais tarde. Ao primeiro exame da obra póstuma foi descartado como "inadequado para publicação"; e até hoje passou despercebido na literatura baudelairiana.

" — Que é que vejo, amigo meu! Você aqui! Você em um lugar mal afamado! Você que bebe essências e se nutre de ambrosia! Estou na verdade estupefato. — Você bem sabe, meu caro, do medo que tenho de cavalos e de carruagens. Pouco antes, enquanto atravessava a avenida muito apressado, saltando no barro, através desse caos móvel em que a morte chega a galope de todos os lados ao mesmo tempo, a auréola num movimento brusco escorregou-me da cabeça e caiu no barro do calçamento. Não tive coragem de apanhá-la. Julguei menos desagra-

dável perder as minhas insígnias do que ter os ossos quebrados. Além disso, disse de mim para mim, as desgraças servem para algo. Posso andar por aí, como incógnito, praticar ações baixas e dedicar-me à glutonaria como o comum dos mortais. Aqui estou, como me vê, em tudo semelhante a você! — Você deveria, pelo menos, pôr um aviso ou mandar o comissário procurá-la. — Nem pensar nisso! Estou muito bem aqui. Só você me reconheceu. Além do mais a dignidade me abafa. E acho divertido pensar que algum mau poeta haverá de apanhá-la e será tão impudente que se enfeitará com ela! Que alegria tornar alguém feliz! E sobretudo alguém que me faz rir! Pense em X ou em Z! Como será cômico!" O mesmo tema encontra-se nos diários; mas a conclusão é diversa. O poeta se apressa em apanhar a auréola; mas é acometido pela desagradável sensação de que isso seria um incidente de mau augúrio.[20]

O autor desse esboço não é um *flâneur*. Exprimem ironicamente a mesma experiência que Baudelaire confia de passagem sem enfeite de qualquer espécie a um período como este: *"Perdu dans ce vilain monde, coudoyé par les foules, je suis comme un homme lassé dont l'oeil ne voit en arrière, dans les années profondes, que désabusement et amertume, et, devant lui, qu'un orage où rien de neuf n'est contenu, ni enseignement ni douleur"*. Ter sentido os encontrões da multidão é, entre todas as experiências que fizeram da vida de Baudelaire o que ela foi, a experiência que ele tem por decisiva e insubstituível. A aparência de uma multidão, viva e movimentada, objeto da contemplação do *flâneur*, dissolveu-se aos seus olhos. Para melhor fixar a sua baixeza, ele imagina o dia em que, até mesmo as mulheres perdidas, as rejeitadas, hão de pronunciar-se por uma conduta regular, condenarão a libertinagem e não admitirão outra coisa senão o dinheiro. Traído por esses seus últimos aliados, Baudelaire lança-se contra a multidão; e o faz com a cólera impotente de quem se lança contra o vento ou contra a chuva. Eis aí a "vivência" a que Baudelaire deu o peso de uma experiência. Ele mostrou o preço que custa a sensação de modernidade: a dissolução da aura na "experiência", o *choc*. Custou-lhe caro o entendimento com esta dissolução. Mas esta é a lei da sua poesia que brilha no céu do Segundo Império, como "um astro sem atmosfera".

[20] Não é impossível que a ocasião desse esboço tenha sido um *choc* patogênico. Tanto mais instrutiva é a reelaboração literária que o incorpora à obra de Baudelaire.

O NARRADOR *

Observações acerca da obra de Nicolau Lescov

Por mais familiar que seja a palavra *narrador,* não será possível dizer que este nos pareça estar presente na sua atuação real. É alguém já distante de nós e a distanciar-se mais e mais. Apresentar um Lescov como narrador não significa, por isso, aproximar-se, mas pelo contrário aumentar a distância que medeia entre nós e ele.[1] Vistos de longe, os notáveis traços de simplicidade a destacá-lo como que conquistam a supremacia. Ou melhor: destacam-se nesse escritor, tal como um rochedo pode repentinamente assumir a imagem de cabeça humana ou de corpo animal para o espectador que se situa a distância e em ângulo conveniente. Quase diariamente temos oportunidade de defrontar-nos com experiências que são responsáveis por tal distância e tal ângulo. É a elas que devemos a impressão de que a arte narrativa se aproxima gradativamente de seu fim. Cada vez mais rara vai-se tornando a possibilidade de encontrarmos alguém verdadeiramente capaz de historiar algum evento. Quando se faz ouvir num círculo o desejo de que seja narrada uma historieta qualquer, transparecem, com freqüência cada vez maior, a hesitação e o embaraço. É como se nos tivessem tirado um poder que parecia inato, a mais segura de todas as coisas seguras, a capacidade de trocarmos pela palavra experiências vividas.

Uma das causas desta situação é óbvia: as experiências perderam muito do seu valor. E parece que assim continuarão perdendo. Basta olharmos um jornal qualquer, para verificarmos que seu nível está mais baixo do que nunca, que não apenas a imagem do mundo exterior, mas mesmo do universo ético sofreu repentinamente transformações antes inacreditáveis. Com a guerra, evidenciou-se um processo que desde então não pôde ser sustado. Não se percebeu, ao final da guerra, que os indivíduos voltavam emudecidos aos seus lares? Não mais ricos e sim mais pobres em experiências que pudessem comunicar? E o que dez anos mais tarde entrou na enxurrada dos livros sobre a guerra, nada tinha em comum com aquela experiência real, transmitida oralmente. E isto não é admirar, pois

* Traduzido do original alemão: "Der Erzaehler", em *Ueber Literatur,* Frankfurt am Main, 1969, Suhrkamp Verlag, pp. 33-61.

[1] Nicolai Lescov nasceu em 1831 na província de Orjol e morreu em 1895 em São Petersburgo. Pelos seus interesses e suas simpatias pelos camponeses revela certo parentesco com Tolstói, mas a sua orientação religiosa liga-o a Dostoiévski. Mas, exatamente os escritos a revelarem doutrinária e fundamentalmente estas posições, os romances da primeira fase, são aqueles que provaram ser os menos duradouros. O significado de Lescov reside nos contos que escreveu e que pertencem a uma fase tardia de sua produção. Desde o fim da guerra.* foram feitas tentativas várias para tornar conhecida essas narrativas na região de idioma alemão.

* 1918. (N. do T.)

nunca se provou com mais clareza a improcedência das experiências: as estratégicas pela guerra de trincheiras, as econômicas pela inflação, as físicas pelas batalhas de material de guerra, as morais pelos donos do poder. Uma geração que ainda usara o bonde puxado por cavalos para ir à escola, encontrou-se sob céu aberto em uma paisagem em que nada continuava como fora antes, além das nuvens e debaixo delas, num campo magnético de correntes devastadoras e explosões, o pequenino e quebradiço corpo humano.

II

A experiência transmitida oralmente é a fonte de que hauriram todos os narradores. E, entre os que transcreveram as estórias, sobressaem aqueles cuja transcrição pouco se destaca dos relatos orais dos muitos narradores desconhecidos. Além disso cumpre notar que entre esses últimos existem dois grupos, freqüentemente entrelaçados. E, além disso, a presença da figura do narrador é sentida em toda a sua plenitude apenas por quem saiba compenetrar-se da existência desses grupos. Um dito popular alemão afirma que "quem viaja tem muito a contar" e assim imagina um narrador vindo de longe. Mas não é com menos prazer que prestamos atenção a quem permaneceu no país, tratando de sobreviver e vindo a conhecer as suas estórias e tradições. Se esses dois grupos são tornados presentes por meio de seus representantes mais antigos, temos de pensar no agricultor sedentário e, por outro lado, no marinheiro empenhado em seu comércio. E, de fato, essas maneiras de vida produziram cada uma a sua ramificação própria de narradores. Cada um desses ramos conserva alguns dos seus predicados mesmo depois de passados séculos e séculos. Assim surgem, entre os contistas mais recentes da Alemanha, Hebel e Gotthelf entre os primeiros, e Sealsfield e Gerstäcker entre os outros. Mas, de fato, trata-se apenas de tipos fundamentais no caso desses dois ramos. A extensão real do reino da narrativa não pode ser compreendida em toda a sua dimensão histórica sem levar em conta a mais pronunciada interpretação de tais tipos arcaicos da narração. Na Idade Média ela foi especialmente frutífera, graças à regulamentação das profissões da época. Nas mesmas oficinas trabalhavam tanto o mestre sedentário quanto o aprendiz vagante e acresce que qualquer mestre tinha sido aprendiz vagante antes de estabelecer-se em sua cidade ou outro lugar qualquer. Se agricultores e marinheiros foram os antigos mestres da arte de narrar, os artífices medievais constituíam o conjunto mais destacado desta arte. Ligava-se aqui a noção das terras estrangeiras, importada pelo antigo vagante, agora mestre, ao conhecimento do passado tão do agrado do indivíduo sedentário.

III

Lescov situa-se na distância do espaço e do tempo. Filiava-se à Igreja Ortodoxa grega e tinha genuínos interesses religiosos. Mas nem por isso deixou de ser um adversário tenaz da burocracia eclesiástica. E, uma vez que não soube ajustar-se ao funcionalismo leigo, não conseguiu estabelecer-se por tempo demorado em

nenhuma posição oficial. O emprego de representante russo de uma grande firma inglesa, que ocupou durante longo tempo, foi provavelmente o mais útil para a sua produção literária. A serviço dessa firma percorreu a Rússia em viagens que serviram para aumentar a sua experiência de vida e seus conhecimentos da situação russa. Foi por esse caminho que teve oportunidade de conhecer o sectarismo no país, o que deixou marcas indeléveis em sua obra narrativa. Lescov considerava as lendas russas como aliadas de sua luta contra a burocracia ortodoxa. Escreveu uma série de lendas cujo centro é o homem justo, raramente um tipo de asceta, em geral um indivíduo simples e ativo que aparentemente é transformado em santo da maneira mais natural do mundo. A exaltação mística não é própria de Lescov. Por mais que fizesse a sua reflexão recair sobre o maravilhoso, preferencialmente prendia-se na devoção a manifestações da natureza. Do seu ponto de vista, o exemplo ideal é dado por quem saiba orientar-se convenientemente no mundo, sem a ele prender-se com demasiada intensidade. O seu comportamento em questões temporais correspondia a essa atitude. Nesse sentido compreende-se que ele tenha começado tarde a escrever, aos vinte e nove anos, após as suas viagens comerciais. Sua primeira obra impressa trazia o título *Por que os livros são caros em Kiev?* Uma longa série de escritos acerca da classe operária, da embriaguez, das juntas policiais e dos comerciários desempregados é precursora de seus contos.

IV

Visar o interesse prático é traço característico de muitos narradores natos. Encontramo-lo, até mais pronunciadamente do que em Lescov, na obra de Gotthelf, que oferece conselhos sobre o cultivo agrícola a camponeses, nas obras de Nodier, que se ocupa dos perigos da iluminação de gás, e de Hebel, que sub-repticiamente introduz noções de ciência natural em seu *Schatzkästlein* (a coletânea *Caixinha de Tesouros).* Tudo isto serve para demonstrar as finalidades do conto verdadeiro. Este sempre tem, direta ou indiretamente, um propósito definido. Pode tratar da transmissão de uma moral, de um ensinamento prático, da ilustração de algum provérbio ou de uma regra fundamental da existência. Mas, de qualquer forma, o narrador é uma espécie de conselheiro do seu ouvinte. E, se hoje esta expressão "conselheiro" tem um sabor antiquado, mesmo neste sentido, então é porque diminuiu muito a habilidade de transmitir oralmente ou por escrito, alguma experiência. Por isso mesmo não temos conselhos a dar, nem a nós mesmos nem aos outros. Pois "dar conselho" significa muito menos responder a uma pergunta do que fazer uma proposta sobre a continuidade de uma estória que neste instante está a se desenrolar. Para formular o conselho é necessário antes de mais nada, saber narrar a estória. (Além disso, um indivíduo é receptivo a um conselho apenas na medida em que expõe a sua situação.) Um conselho, fiado no tecido da existência vivida, é sabedoria. A arte de narrar aproxima-se do seu fim por extinguir-se o lado épico da verdade, a sabedoria. Trata-se de processo que vem de longe. E nada mais tolo do que contemplá-lo como "fenômeno de decadência" ou, pior ainda, fenômeno de "decadência moderna". Trata-se, na realidade, de uma

decorrência de impulsos históricos seculares, que pouco a pouco expulsaram a narrativa do campo do discurso presente, ornando-a, ao mesmo tempo, com uma nova beleza no decurso de tal processo de distanciamento.

V

O impulso experimentado no começo da idade contemporânea pelo romance é o primeiro indício de um processo, cujo fim será marcado pela decadência da narrativa. O que distingue o romance desta (e do gênero épico como tal, no seu sentido mais estrito) é o fato de depender ele inteiramente do livro. Por isso mesmo torna-se a divulgação do romance possível apenas depois de inventada a imprensa. Aquilo que é característico do gênero épico é a transmissão oral e esta é fenômeno bem distinto daquilo que é típico do romance. . . Este se distingue de todas as demais formas de literatura em prosa — lenda, saga e mesmo novela — por nem proceder da tradição oral e nem provocá-la. E distingue-se, assim, principalmente da narrativa. A experiência propicia ao narrador a matéria narrada, quer esta experiência seja própria ou relatada. E, por sua vez, transforma-se na experiência daqueles que ouvem a estória. O romancista escolheu um campo segregado. O local de origem do romance é o indivíduo na sua solidão, que já não sabe discutir, de forma exemplar, os seus assuntos mais prementes, que precisaria de ajuda, sem tê-la, e que ele próprio não sabe transmitir conselhos de qualquer natureza. Escrever um romance significa chegar ao ponto máximo do incomensurável na representação da vida humana. De permeio com a plenitude da existência e através da representação dessa plenitude o romance atesta a perplexidade profunda de todos os seres humanos. Já o primeiro grande exemplo do gênero, o *Dom Quixote,* demonstra imediatamente a confusão em que se encontram a grandeza d'alma, a coragem e a abnegação de um dos espíritos mais nobres — justamente de Dom Quixote — sem conterem a menor fagulha de sabedoria. E se, no correr dos séculos — e talvez com maior êxito nos *Anos de Viagem de Wilhelm Meister* —, sempre de novo se tentou sobrecarregar o romance de ensinamentos, resultaram essas tentativas em transformação do romance em si, da sua forma. Por outro lado, não se afasta o romance de formação da estrutura fundamental do romance. Integrando o processo de existência social no desenvolvimento de uma pessoa, justifica as suas determinantes da maneira menos coerente possível. Sua legitimação não corresponde à sua realidade e o que é insuficiente torna-se decisivo, exatamente neste romance de formação.

VI

Ao pensarmos na modificação de formas épicas, temos de imaginar ritmos parecidos com aqueles que, com o correr dos milênios, provocaram as transformações da face da terra. Dificilmente outras formas de comunicação humana levaram mais tempo para desenvolver-se e para perder-se. Demorou séculos até que o romance, cujos inícios retrocedem até à Antiguidade, pudesse encontrar na burguesia em formação os elementos necessários ao seu florescimento. Graças ao

aparecimento de tais elementos, iniciou a narrativa a sua vagarosa passagem ao estágio arcaico, pois embora se apoderasse muitas vezes do conteúdo novo, não se deixou determinar pelo mesmo. Por outro lado reconhecemos o surgimento de uma forma de comunicação que, assim como a imprensa, pertence aos instrumentos mais importantes do domínio da burguesia do período áureo do capitalismo e que, por mais distante que se encontre a sua origem no tempo, nunca influenciou em nenhum momento anterior a forma épica. Agora esta influência se verifica, sendo digno de nota que ela não é menos estranha à narrativa do que o próprio romance, porém muito mais ameaçadora. Esta nova forma da comunicação é a informação e é de notar que leva o romance a uma crise.

Villemessant, o fundador do *Figaro,* caracterizou a essência da informação numa fórmula célebre. "Para os meus leitores", assim costumava dizer, "um incêndio de telhado no Quartier Latin é mais importante que uma revolução em Madri." Isto torna claro que agora a informação capaz de oferecer alguma ligação com a vida prática é recebida com mais agrado do que o relato de situações e a descrição de lugares longínquos ou de tempos afastados. Este dispunha de uma autoridade que o valorizava, mesmo que não pudesse ser controlado. A informação, contudo, baseia-se na sua verificabilidade. Por isso é evidente que aparece em forma "facilmente inteligível". Muitas vezes não é mais exata do que o era o relato de séculos anteriores. Mas, enquanto este gostava de recorrer ao milagre, não dispensa a informação o caráter de verossimilhança, e, por isso, não pode ser conciliada com o espírito da narrativa. Se a arte de narrar reveste-se hoje de raridade, parte decisiva da culpa por essa situação cabe exatamente à difusão de informações.

Cada manhã traz-nos informações a respeito das novidades do universo. Somos carentes, porém, de estórias curiosas. E isto porque nenhum acontecimento nos é revelado sem que seja permeado de explicações. Em outras palavras: quase nada mais do que acontece é abrangido pela narrativa, e quase tudo pela informação. Pois a metade da habilidade de narrar reside na capacidade de relatar a estória sem ilustrá-la com explicações. E nisto Lescov é um mestre indiscutível (basta pensar em trabalhos do molde de "A Trapaça" ou "A Águia Branca"). O extraordinário e o maravilhoso são sempre relatados com a maior exatidão, mas o relacionamento psicológico dos fios da ação não é oferecido à força ao leitor. Fica a seu critério interpretar a situação tal como a entende, e assim a narrativa alcança uma envergadura ampla que falta à informação.

VII

Lescov freqüentou a escola dos antigos. O primeiro narrador dos gregos foi Heródoto. No capítulo 14 do terceiro livro de suas *Histórias* encontra-se uma estória muito instrutiva. Trata de "Psamenita".

Quando Cambises, rei dos persas, conseguiu derrotar e prender Psamenita, rei dos egípcios, timbrou em humilhá-lo. Deu ordens no sentido de que Psamenita fosse colocado preso junto à estrada pela qual deveria passar o exército persa em desfile triunfal. E, além disso, arranjara as coisas de forma tal que o prisioneiro teria de ver a filha dirigir-se à fonte, na condição de escrava. Enquanto todos os

egípcios lamentavam e choravam este espetáculo, Psamenita sozinho ficou imóvel e sem dizer palavra, os olhos fixos no chão. Da mesma maneira se comportou quando viu passar seu filho que estava sendo levado para a execução. Mas, quando depois viu, entre as fileiras de prisioneiros, um dos seus criados, um pobre velho, bateu com os punhos na cabeça e evidenciou claramente o seu mais profundo pesar.

Esta estória revela a situação da narrativa verdadeira. O mérito da informação reside exclusivamente no fato de ser nova e desconhecida. Ela vive para o momento da sua revelação, entrega-se a ele e depende inteiramente dele. A narrativa, pelo contrário, não se gasta. Conserva todo o seu vigor e durante longo tempo é capaz de desenvolver-se. Foi desta maneira que Montaigne ocupou-se da estória acerca do rei dos egípcios, perguntando: Por que se lamenta ele apenas quando vê o criado? Montaigne responde: "Uma vez que já estava mais que cheio de tristezas, bastou o menor acréscimo para que todas as represas caíssem e a dor corresse". Assim diz Montaigne, mas seria possível interpretar assim: "O rei não é comovido pelo destino das personagens reais, pois é o seu próprio". Ou: "A grande dor concentra-se e irrompe apenas quando se verifica a distensão. Esta se verificou quando Psamenita viu o criado". Heródoto nada explica. Seu relato é absolutamente seco, e é por isso que essa estória do velho Egito é capaz de provocar, ainda depois de milênios, admiração e reflexão. Parece-se com aquelas sementes que durante milênios jazeram hermeticamente fechadas nas câmaras das pirâmides, conservando até os nossos dias o poder germinativo.

VIII

Não há meio mais indicado para que a memória conserve determinadas estórias do que aquela casta concisão que as subtrai à análise psicológica; e quanto mais naturalmente o narrador renuncia à ornamentação psicológica, tanto mais elas podem aspirar a um lugar na memória daquele que as escuta, pois hão de adaptar-se mais facilmente a sua própria experiência e ele terá, em dias próximos ou afastados, tanto mais agrado em passar a transmiti-las por sua vez. Esse processo de assimilação, a verificar-se nas profundezas, necessita de um relaxamento íntimo que se torna cada vez mais raro. Se o sono é o ponto mais elevado da distensão física, é o ócio o grau mais elevado do relaxamento psíquico. O ócio é o pássaro onírico a chocar o ovo da experiência. Basta um sussurro na floresta de folhagens para espantá-lo. Seus ninhos — as atividades, ligadas intimamente ao ócio — já foram abandonados nas cidades, e no campo estão decadentes. Assim, a capacidade de ouvir atentamente se vai perdendo e perde-se também a comunidade dos que escutam. Pois narrar estórias é sempre a arte de transmiti-la depois, e esta acaba se as estórias não são guardadas. Perde-se porque ninguém mais fia ou tece enquanto escuta as narrativas. Quanto mais natural a atividade com que a narração é seguida, tanto mais profundamente cala aquilo que é transmitido. Onde o ritmo do trabalho se apoderou daquele que narra, ele ouve as estórias de tal maneira que lhe será natural a maneira de transmiti-las depois. Assim é cons-

truída a rede que acomoda o dom de narrar e é desta forma que ela vem se desfazendo hoje em todos os lados, depois de ter sido atada há milênios, no âmbito dos ofícios mais antigos.

IX

A narrativa, tal como se desenvolve durante muito tempo no círculo dos ofícios mais diversos — do agrícola, do marítimo e, depois, do urbano —, é, por assim dizer, uma forma artesanal da comunicação. Sua intensão primeira não é transmitir a substância pura do conteúdo, como o faz uma informação ou uma notícia. Pelo contrário, imerge essa substância na vida do narrador para, em seguida, retirá-la dele próprio. Assim a narrativa revelará sempre a marca do narrador, assim como a mão do artista é percebida, por exemplo, na obra de cerâmica. Trata-se da inclinação dos narradores de iniciarem sua estória com uma apresentação das circunstâncias nas quais foram informados daquilo que em seguida passam a contar; isto quando não apresentam todo o relato como produto de experiências próprias. Lescov inicia a "Fraude" com a descrição de uma viagem em estrada de ferro, durante a qual pretende ter ouvido, de um companheiro de viagem, os acontecimentos que transmite a seguir; em outra ocasião refere-se ao enterro de Dostoiévski, e nele diz ter travado conhecimento com a heroína de seu conto "Por Ocasião da Sonata Kreutzer"; ou ainda, evoca a reunião num círculo de leitura, durante a qual foram tratados os acontecimentos que nos são apresentados em "Homens Interessantes". Assim, a sua marca pessoal revela-se nitidamente na narrativa, pelo menos como relator, se não como alguém que tenha sido diretamente envolvido nas circunstâncias apresentadas.

O próprio Lescov, aliás, interpretou essa arte artesanal, o ato de narrar, como verdadeiro ofício. "O trabalho literário", assim diz em uma de suas cartas, "não é para mim uma arte literal, mas um ofício." E não espanta que se sinta ligado ao artesanato, enquanto sempre ficou distanciado da técnica industrial. Tolstói deve ter compreendido esta realidade, e menciona em certa ocasião esse nervo central dos dotes narrativos de Lescov, referindo-o como o primeiro "que sublinhou a insuficiência do progresso econômico... É estranho que se leia tanto Dostoiévski... E, por outro lado, não entendo por que Lescov não é mais lido. Trata-se de um autor realista". Lescov enalteceu o artesanato local dos ourives de prata de Tula na sua estória astuta e atrevida "A Pulga de Aço", que se situa entre a lenda e a anedota. A obra-prima desses ourives, a pulga de aço, é examinada por Pedro, o Grande, convencendo-o de que os russos nada ficam a dever aos ingleses.

A imagem espiritual da esfera artesanal, de que procede o narrador, talvez nunca tenha sido mais apropriadamente classificada do que por Paul Valéry. Falando das coisas perfeitas encontradas na natureza, de pérolas imaculadas, de uvas plenamente amadurecidas, de criações irrepreensivelmente completas, chama-se de "obras preciosas numa longa cadeia de causas muito semelhantes". A multiplicação de tais causas encontra seu limite temporal apenas na perfeição. "Esse procedimento paciente da natureza", assim continua Paul Valéry, "foi imi-

tado há tempos pelo ser humano. Miniaturas, perfeitos trabalhos em marfim, pedras, exímias no que tange ao polimento e à cunhagem, trabalhos em verniz ou pinturas, nas quais se sobrepõem séries de camadas finas e transparentes... todos esses produtos de esforços contínuos e desprendidos estão em pleno processo de desaparecimento, pois passou o tempo em que o tempo não importava. O homem dos nossos dias não trabalha mais naquilo que não pode ser abreviado." De fato, conseguiu abreviar até mesmo a narrativa. Vimos de que forma se desenvolveu o conto *(short story),* subtraído à tradição oral e que não permite aquela sobreposição de camadas finas e transparentes, a imagem mais feliz da forma na qual a narrativa perfeita se apresenta aos nossos olhos, emergindo de uma sedimentação de relatórios multifacetados.

X

Valéry conclui suas observações com a constatação seguinte: "Parece até mesmo que a atrofia da idéia da eternidade coincide com uma aversão cada vez mais nítida ao trabalho prolongado". A fonte mais vigorosa da idéia da eternidade sempre foi a morte. Uma vez que esta se desvanece, assim deduzimos, a face da morte deve ter sofrido modificações. E estas, é claro, são as mesmas que diminuíram a comunicabilidade de experiências na medida em que a arte narrativa se aproximava de seu fim.

Há alguns séculos percebemos que na consciência de todos a idéia da morte perdeu a onipresença e a sua força plástica. Esse processo tornou-se mais veloz nas suas fases mais recentes. E ao longo do século XIX a sociedade burguesa alcançou, com suas realizações higiênicas e sociais particulares e públicas, um efeito lateral que talvez tenha sido subconscientemente sua intenção primeira: abriu a possibilidade de subtrair os seus membros à visão do processo da morte. O que em tempos idos foi processo público e bastante característico da vida de cada um (basta lembrar certos quadros da Idade Média nos quais o leito de morte é transformado em trono, junto ao qual, e através de portas entreabertas, o público se acotovela) é tirado cada vez mais, no decorrer dos tempos modernos, do universo de percepção dos vivos. Antigamente não existia nenhuma casa, e apenas poucos quartos em que já não tivesse morrido alguém. (A Idade Média sentia mesmo espacialmente aquilo que torna significativo o sentimento temporal inscrito no relógio de sol em Ibiza: *Ultima multis.)* Hoje residimos em aposentos livres da experiência da morte e, quando se aproxima o fim, os cidadãos modernos são enviados por seus herdeiros a sanatórios ou hospitais. Entretanto, é digno de observação que não apenas o conhecimento ou a sabedoria do indivíduo, mas principalmente a sua vida vivida — a matéria formadora das estórias — assume formas transmissíveis, especialmente notáveis no moribundo. Assim como no fim da vida uma seqüência de imagens se põe em movimento no íntimo da pessoa — composta das suas opiniões acerca dos outros e de si mesmo —, cristaliza-se repentinamente em sua mímica e seus olhos aquilo que lhe é inesquecível, atribuindo a tudo que é do seu interesse aquela autoridade de que todos, mesmo os

mais pobres diabos, dispõem na hora da morte, perante os vivos. Na origem da narrativa existe esta autoridade.

XI

A morte sanciona tudo aquilo que o narrador é capaz de relatar. É ela lhe conferiu sua autoridade. Em outras palavras: as suas estórias referem-se, embora indiretamente, à história da natureza. De maneira exemplar revela-se este fato em uma das mais belas narrativas que devemos ao incomparável Johann Peter Hebel. Encontra-se na *Caixinha de Tesouros do Amigo Renano,* chama-se "Reencontro Inesperado" e tem início com o noivado de um jovem mineiro que trabalha nas minas de Falun. Na véspera de seu casamento a morte o alcança nas profundezas de seu local de trabalho. Sua noiva conserva-se fiel à sua memória e vive uma longa vida, até que um dia, sendo já uma velhinha alquebrada, lhe mostram um cadáver retirado da mina, o qual, graças ao vitríolo ferroso, conservou-se perfeitamente livre de qualquer decomposição. E nele ela reconhece o seu noivo. Depois desse reencontro também ela é reclamada pela morte. Quando Hebel, no decorrer dessa história, sentiu a necessidade de tornar plasticamente visível o longo decorrer dos anos entre o início e o fim, fê-lo da seguinte maneira: "Enquanto isso, a cidade de Lisboa foi destruída por um terremoto, e a Guerra dos Sete Anos chegou ao fim, e o imperador Francisco I morreu, e a ordem dos jesuítas foi supressa, e a Polônia dividida, e morreu a imperatriz Maria Teresa, e o Struensee foi executado, e a América conquistou a liberdade, e forças unidas da França e da Espanha não conseguiram conquistar Gibraltar. Os turcos cercaram o general Stein na Caverna dos Veteranos na Hungria, e também o imperador José morreu. O rei Gustavo da Suécia ocupou a Finlândia russa, e começou a Revolução Francesa, assim como a longa guerra, e também o imperador Leopoldo II foi levado ao túmulo. Napoleão conquistou a Prússia, e os ingleses bombardearam Copenhague, e os camponeses semeavam e colhiam. O moleiro moía, e os ferreiros martelavam, e os mineiros procuravam metal na sua oficina subterrânea. Mas, quando os mineiros de Falum, no ano de 1809". . . Nunca narrador algum alojou sua estória mais profundamente na própria história da natureza do que o faz Hebel nesta sua cronologia. Ela deve ser lida com toda a atenção: a morte aparece em turnos tão regulares quanto o homem da foice nas procissões realizadas ao meio-dia em volta do relógio do mosteiro.[2]

XII

Qualquer exame de determinada forma épica tem de referir-se à relação existente entre essa forma e a historiografia. Sim, é possível ir mesmo mais longe e levantar a dúvida se a historiografia não apresenta o ponto de indiferença cria-

[2] Refere-se Benjamin a um tipo de relógio, comum em catedrais e igrejas, principalmente na Europa central, o qual anuncia o meio-dia (e, por vezes, ainda outras horas completas) mediante um cortejo mecânico de figuras coloridas, a girar durante alguns momentos e constituir atração de interesse turístico. (N. do T.)

dora entre todas as formas épicas. Nesse caso, a história documentada se colocaria, face às formas épicas, na posição da luz branca frente às cores espectrais. Mas seja como for, entre todas as formas épicas não há nenhuma cuja presença na luz pura e incolor da história escrita esteja mais a salvo de dúvidas do que a crônica. E na amplitude dos espectros existentes na própria crônica, enfileiram-se as formas narrativas como se fossem matizes de uma única cor. O cronista é o relator da história. Cabe lembrar aquele trecho de Hebel, que conserva a cadência da crônica, e perceber-se-á imediatamente a diferença entre aquele que escreve a história, o historiador e aquele que a narra, o cronista. O historiador vê-se compelido a explicar de uma ou outra maneira os acontecimentos que registra; ele não pode satisfazer-se absolutamente em apenas mostrá-los como modelares da evolução do mundo. É exatamente isto, por outro lado, o que faz o cronista, e especialmente o seu representante clássico, o cronista da história medieval, precursor dos historiadores modernos. Ao fundamentar sua crônica histórica no plano divino de salvação, que é inescrutável, foi-lhe possível fugir, desde o início, da carga da comprovação e da explicação lógica. Esse lugar é tomado pela interpretação, que não se restringe ao encadeamento exato de determinados acontecimentos, mas se refere à sua situação de permeio à existência inescrutável do universo.

Não importa nesse sentido se o destino do mundo é condicionado pela história da salvação ou pela existência da natureza. No narrador conservou-se o cronista em forma modificada, por assim dizer, secularizada. Lescov é um daqueles cuja obra prova claramente esta realidade. Dela participam de maneira igual tanto o cronista com a sua interpretação religiosa, quanto o narrador com a sua visão profana, de tal maneira que por vezes resulta difícil decidir se o tecido fino no qual se apresentam foi fiado pela intuição dourada de uma concepção religiosa das coisas ou pela intuição multicor de uma opinião temporal. Basta lembrar a novela "O Alexandrita", a transportar o leitor "àquele tempo antigo, no qual as pedras no seio da terra e os planetas nas alturas celestiais ocupavam-se ainda do destino dos homens, ao contrário de hoje, quando tanto nos céus quanto nas profundezas da terra tudo contempla com indiferença o destino humano, não lhe advindo uma voz nem se lhe tributando obediência em parte alguma. Nos horóscopos todos os planetas por descobrir são desprovidos de qualquer importância e também vieram à luz uma porção de pedras novas, todas medidas e pesadas, de acordo com o seu peso específico e sua espessura, mas elas nada mais revelam e nem delas tiramos proveito algum. Passou seu tempo de falar aos homens". Percebe-se que não é possível caracterizar exatamente o correr do mundo, tal como ilustrado por esta estória de Lescov. Será determinado pela história da salvação ou pela história da natureza? Apenas é certo que, justamente como descrição do universo situa-se além de todas as categorias históricas. De acordo com Lescov passou a época na qual o ser humano podia acreditar na sua harmonia com a natureza. Schiller denominava essa época universal a da literatura ingênua. O narrador conserva-se-lhe fiel, não se distanciando o seu olhar daquele mostrador, diante do qual se movimenta a procissão das criaturas e na qual, de acordo com a situação do momento, a morte ocupa posição de líder ou de pobre retardatário.

XIII

Só raramente nos damos conta do fato de o interesse de guardar na memória as estórias narradas ser dominante no relacionamento ingênuo entre ouvinte e narrador. O ouvinte desapaixonado interessa-se, antes de tudo, pela possibilidade de assegurar para si a retransmissão daquilo que lhe contem. Sendo assim, a memória é, em primeiro lugar, a capacidade épica. Apenas graças à memória ampla, pode a épica apoderar-se, por um lado, dos acontecimentos, sendo, pelo outro, capaz de revelar compreensão quando esses acontecimentos se desvanecem pelo poder da morte. Não é de admirar que para o homem simples do povo, tal como imaginado por Lescov em certo momento, o Czar — líder absoluto da região em que se desenrolam as suas estórias — dispunha da memória mais vasta possível. "O nosso Imperador", assim diz aquele trecho, "tal como toda a sua família, dispõe de fato de extraordinária memória."

A musa dos autores épicos era, entre os gregos, Mnemosina, aquela que se recorda. E esse nome leva o observador a um cerne histórico de linhas mestras. Pois se anotações devidas à recordação — a historiografia — comprovam a falta de distinção criativa entre as várias formas épicas (tal como a obra de prosa de grande projeção representa a neutralidade criativa perante os diferentes sistemas de metrificação) pode-se dizer que a obra épica, sendo a sua forma mais antiga, inclui, em decorrência de outro tipo de indeterminação, a narrativa e o romance. Quando mais tarde, no decurso de séculos, o romance principiou a abandonar o círculo interno da obra épica, evidenciou-se que o elemento artisticamente formador do épico, isto é, a memória, se apresentava de maneira bem diversa da narrativa.

A *recordação* inaugurou, assim, a corrente da tradição, que transmite de geração para geração os acontecimentos verificados. Ela representa os elementos artísticos inerentes à obra épica, no sentido mais lato, e integra esses elementos na obra. Cumpre mencionar entre eles, e em primeiro lugar, o narrador. A recordação fornece os elementos àquela rede, formada ao fim pelo conjunto de todas as estórias. Uma liga-se à outra, tal como os mais destacados narradores — e principalmente os orientais — sempre timbraram em demonstrar. Subsiste, em cada uma delas, uma Scheherazade que se lembra, em cada um dos trechos de suas estórias, de uma nova estória. Eis a memória *épica* e o caráter artístico da narrativa. É possível opor-lhe outro princípio, também artístico no sentido mais restrito, que inicialmente se mantém subjacente no romance, e isto significa na obra épica, ainda inseparável do elemento artístico da narrativa. No melhor dos casos pode ser imaginado em determinadas obras épicas. Principalmente é este o caso de momentos solenes em poemas homéricos, tais como a evocação das musas em seu início. Anuncia-se aqui a memória eternizante do romancista, em oposição à recordação interessante do narrador. Aquela é dedicada a *um* herói, a *uma* viagem aventurosa ou a *uma* luta; esta consagra-se a muitos eventos esparsos. É, em outras palavras, a *lembrança* que, como elemento artístico, filia-se no romance à memória, o elemento correspondente na narrativa, depois de a unidade de sua origem ter-se perdido na recordação, quando da decadência do poema épico.

XIV

"Ninguém", assim diz Pascal, "morre tão pobre, que não legue alguma coisa." Isto é verdade também das recordações — só que essas nem sempre encontram um herdeiro. O romancista assume esta herança, e apenas raramente sem profunda melancolia. Pois, tal como Arnold Bennett diz em romance acerca de uma falecida — "ela aproveitou absolutamente nada da vida real" — costuma acontecer com a soma herdada, assumida pelo romancista. É a Georg Lukács que devemos, a esse respeito, a mais lúcida constatação, pois ele viu no romance "a forma de transcendental desabrigo". Ao mesmo tempo é o romance, de acordo com Lukács, a única forma que integra o tempo em seus princípios constitutivos. "O tempo", assim se afirma na *Teoria do Romance,* "pode tornar-se constitutivo apenas quando é interrompida a ligação com a pátria transcendental. Só no romance dividem-se sentido e existência e, desta forma, o essencial e o temporal; pode dizer-se mesmo que toda a ação interior do romance não é mais do que uma luta contra o poder do tempo... E desta luta... provêm as experiências naturalmente épicas: a esperança e a recordação... Apenas no romance... aparece uma recordação criadora, que atinge e modifica o objetivo. A dualidade de mundo interior e exterior pode aqui ser abolida para o sujeito 'apenas', se perceber a... unidade de toda a sua vida... da corrente existencial passada, condensada na memória. O conhecimento, que permite abranger esta unidade... tornar-se-á a compreensão perceptivo-intuitiva do sentido existencial não atingido e, por isso inexprimível."

O "sentido da existência" é, de fato, o centro em torno do qual se move o romance. Mas a sua busca não é mais do que a expressão inicial da perplexidade com que o leitor se defronta nesta existência descrita. Aqui "sentido da existência" — acolá "moral da estória": são senhas com que se defrontam romance e narrativa e elas permitem verificar a posição histórica totalmente distinta dessas formas artísticas. Se o primeiro modelo perfeito do romance é o *Dom Quixote,* a *Educação Sentimental* talvez seja o seu mais tardio. O sentido que a época burguesa experimentou no início de sua decadência encontrou, nas últimas palavras deste romance, um campo em que se ampliou como fermento em um copo. Frédéric e Deslauriers, amigos de infância, relembram a sua amizade. Aconteceu na época um caso de pouca relevância: eles apresentaram-se certo dia, às escondidas e cheios de medo, na casa de prostituição da sua cidade natal, nada fazendo, além de oferecer à dona da casa um ramalhete de flores que tinham colhido no próprio jardim. "Dessa história falava-se ainda três anos depois." E agora contam-se reciprocamente aquela aventurazinha, cada um reavivando a memória do outro. "Talvez tenha esse momento sido", diz Frédéric ao terminarem o relato, "o mais bonito de nossa existência." "Sim, é possível que tenhas razão", acrescenta Deslauriers, "talvez fosse o momento mais belo de nossa vida." Com tal resultado chega o romance ao fim, que lhe cabe em um sentido mais severo do que a qualquer narrativa. De fato, não existe estória nenhuma que poderia ser inutilizada pela pergunta: "E como continua?" O romance, por outro lado, não pode esperar

dar um passo além daquele limite, no qual convida o leitor a tomar consciência do fim da vida relatada pela palavra "Finis", aposta à última página.

XV

Quem presta atenção a uma estória, está em companhia do narrador; mesmo aquele que a lê participa dessa companhia. Mas o leitor de um romance é solitário. É mais solitário que qualquer outro leitor. (Pois mesmo o leitor de um poema está pronto a emprestar voz às palavras lidas. E nesta sua solidão o leitor de romance apodera-se do assunto com ciúmes mais intensos do que qualquer outro. Está disposto a assenhorear-se inteiramente do mesmo, a devorá-lo por assim dizer. Sim, ele o devora, acaba com o assunto, tal como o fogo acaba com a lenha na lareira. A tensão que perpassa o romance assemelha-se em muito à ventilação que alimenta a chama na lareira, dando vida à sua atividade.

O material que alimenta o interesse ardente do leitor é bastante seco. O que significa isto? "Um homem que morre aos trinta e cinco anos." Nada mais duvidoso que esta oração. Mas isto apenas porque o autor errou na seqüência temporal. Um homem, assim se pretendeu dizer, que morreu aos trinta e cinco anos, aparecerá *à recordação* em cada instante de sua vida como um homem que aos trinta e cinco anos há de desaparecer. Em outras palavras: a oração, que não se reveste de sentido na vida real, torna-se inatacável na existência recordada. Não se pode representar melhor a essência da figura de romance, do que acontece ali. Afirma que o "sentido" de sua vida apenas se revela partindo de sua morte. É verdade também que o leitor do romance realmente procura personagens, das quais deduz o "sentido da existência". Deve, por isso mesmo, ter a certeza de antemão de que, de uma maneira ou outra, participará de sua morte. No pior dos casos a morte figurada: o fim do romance. Mas de preferência, a verdadeira. De que forma essas personagens dão-lhe a entender que a morte já espera por eles, e uma morte bem definida, num lugar absolutamente determinado? Eis a questão que alimenta o interesse ardente do leitor no assunto tratado pelo romance.

O romance não é, portanto, valioso porque, talvez de forma didática, represente um destino estranho, mas sim porque este destino de um desconhecido, graças à chama que o consome, pode ceder-nos o calor que somos incapazes de subtrair à nossa própria vida. O que atrai o leitor ao romance é a esperança de aquecer a sua vida regelada numa morte, a respeito da qual é informado pela leitura.

XVI

Górki afirma que "Lescov é o escritor mais arraigado no povo, totalmente a salvo de qualquer influência estrangeira". O grande narrador terá sempre as suas raízes no povo, em primeiro lugar nas camadas artesanais. Mas assim como essas abrangem os artífices camponeses, marítimos e urbanos, nos mais diversos estágios de seu desenvolvimento econômico e técnico, também se graduam muitas

vezes os conceitos, nos quais é transmitido o resultado de sua experiência. (Isto sem falar da participação nada desprezível dos comerciantes na arte da narração; seu encargo não era tanto aumentar o conteúdo, mas sim aprimorar as listas, mediante as quais é possível reter a tenção dos ouvintes. No ciclo das estórias de *Mil e Uma Noites* deixaram marca profunda). Em resumo: apesar do papel elementar que a narrativa desempenha na economia doméstica da humanidade, são multiformes os conceitos formados e nos quais é possível reunir o resultado dessas estórias. O que em Lescov se nos apresenta mais evidentemente em roupagem religiosa, faz parte, quase diríamos automaticamente, em Hebel, da perspectiva pedagógica do iluminismo, apresenta-se em Poe como tradição hermética e encontra um último asilo em Kipling, no espaço de existência de marinheiros e soldados coloniais britânicos. E isto, considerando que todos os grandes narradores se movem com a mesma facilidade nos degraus de suas experiências como numa escada, para cima e para baixo. Uma escada que atinge o centro da terra e que no outro extremo se perde nas nuvens, representa a imagem de experiências coletivas, para as quais mesmo a morte, o choque mais profundo de qualquer experiência individual, não constitui impedimento ou barreira.

"E se não morreram, estão vivos até hoje", diz a lenda. A lenda, que ainda hoje é o primeiro conselheiro das crianças, por já ter sido em tempos passados o primeiro da humanidade, sobrevive na narrativa. O primeiro narrador é e continua sendo o de lendas. Quando "bom conselho era caro", a lenda sabia dá-lo e quando os "cuidados eram extremos", *sua* ajuda era a mais próxima. Esses cuidados eram os do mito. A lenda conta-nos das primeiras medidas tomadas pela humanidade para libertar-se do pesadelo que lhe foi imposto pelo mito. Mostra-nos na figura do touro, como a humanidade se faz de tola, perante o mito; mostra-nos na figura do irmão caçula como crescem as suas possibilidades com a distância cada vez maior da época primitiva do mito; demonstra-nos na figura daquele que saiu para aprender a sentir o medo, como são transparentes as coisas que nos intimidam; evidencia na figura do sábio até que ponto são simplórias as questões colocadas pelo mito, assim como pela Esfinge; revela na figura dos animais, que prestam ajuda à criança da lenda, que a natureza prefere associar-se ao homem a subordinar-se ao mito. O mais conveniente, e é isto o que a lenda ensinou há muitos e muitos séculos à humanidade e ainda hoje às crianças, é enfrentar as forças do mundo mítico com astúcia e arrogância. (Assim a lenda polariza a coragem, e isto dialeticamente: em subestimação da força, e daí a argúcia, e em superestimação, de onde surge a arrogância.) O fascínio libertador, do qual dispõe a lenda, não envolve de maneira mítica a natureza, mas é uma indicação da sua cumplicidade com o indivíduo libertado. O homem sente-o apenas raramente, e isto em momentos de felicidade; a criança percebe-o pela primeira vez na lenda, e isso a faz feliz.

XVII

Apenas poucos narradores revelam liames tão arraigados com o espírito de lenda quanto Lescov. Trata-se, aliás, de tendências ainda fomentadas pelos dog-

mas da Igreja Católica grega. A especulação de Orígenes acerca da apocatástase — o ingresso de todas as almas no paraíso — recusada pela Igreja de Roma, exerce papel relevante entre esses dogmas. Lescov deixou-se influenciar profundamente por Orígenes. Tencionava traduzir a sua obra *Acerca dos Fundamentos Primitivos*. Concordante com a crença popular russa, interpretou a ressurreição antes como desmitificação do que como transfiguração (no sentido semelhante ao da lenda). Em tal interpretação de Orígenes fundamenta-se o *Peregrino Encantado*. Aqui, como em tantas outras estórias de Lescov, trata-se de uma espécie intermediária entre lenda e legenda, parecida com aquele ente misto de lenda e saga, de que trata Ernst Bloch em um contexto no qual, a seu modo, faz sua a nossa distinção entre mito e lenda. Um "ente misto entre lenda e saga", assim afirma, "apresenta um elemento mítico diferente, mítico que tem um efeito estático e vetante, mas que apesar disso não se encontra além do indivíduo. 'Míticos' na saga são, dentro desta acepção, figuras taoísticas, principalmente as bem antigas. O casal Filémon e Baucis, por exemplo, milagrosamente salvo, se bem que descansando envolto pela natureza. E certamente existe uma relação desse tipo também no taoísmo muito menos pronunciado de Gotthelf. Por vezes, retira da saga a localização do banimento, salva a luz vital; a luz vital, própria da humanidade, que arde tranqüilamente, por fora e por dentro".

As criaturas que lideram a fileira das personagens de Lescov "milagrosamente salvos": os Justos. Pawlin, Figura, o peruqueiro, o guarda dos ursos, o guarda prestimoso — todos eles, que representam a sabedoria, a bondade, o consolo do mundo, envolvem o narrador. É nitidamente reconhecível que são perpassados pela imagem da mãe deste. "Era ela", assim a descreve Lescov, "tão bondosa, que era incapaz de fazer mal a qualquer ser, fosse gente ou animal. Não comia nem carne nem peixe por sentir compaixão pelos seres vivos! Por isso, meu pai a admoestava de vez em quando. Mas ela respondia: 'Eu mesma vi crescer esses animais, e eles são como meus próprios filhos. Não posso comer, afinal, os meus filhos!' Também em casa de vizinhos não comia carne. 'Vi esses animais vivos: eram meus conhecidos. Não posso comer, afinal, os meus conhecidos'."

O Justo é o protetor da criatura e, ao mesmo tempo, o seu representante mais distinto. Lescov confere-lhe uma característica maternal, que por vezes o eleva a mito (ameaçando assim a pureza lendária). Isto é demonstrado pela figura principal de seu conto "Kotin, o Provedor e Platonida". Essa figura principal, o camponês Pisonski, é hermafrodita. Durante doze anos foi educado como menina por sua mãe. Seus caracteres masculinos desenvolvem-se contemporaneamente com os femininos e sua bissexualidade "torna-se símbolo do homem-deus".

Lescov vê assim alcançado o ápice da criatura e, ao mesmo tempo, estabelecida a ponte entre o mundo terreno e extraterreno. Pois estas poderosas figuras de homens maternais, que sempre voltam a apoderar-se da arte narrativa de Lescov, foram afastados da normalidade do impulso sexual durante o florescimento de sua força. Mas não representam bem um ideal ascético; antes, a continência desses Justos se reveste de tão pouco caráter privado, que vem a tornar-se o pólo oposto elementar do ardor sexual desenfreado, tal como figurado pelo narrador na "Lady

Macbeth de Mencz". Se a distância entre um Pawlin e esta mulher de um comerciante dá a medida da existência humana, então Lescov conseguiu verificar também a profundeza existente na hierarquia das suas criaturas.

XVIII

A hierarquia do mundo das criaturas, que encontra a sua mais pronunciada elevação no Justo, alcança, por outro lado, e ao longo de muitos degraus, também as profundezas do inanimado. A respeito, cumpre lembrar uma situação especial. Todo esse mundo das criaturas não se revela a Lescov tanto na voz humana, mas naquilo que, usando o título de uma das suas mais marcantes narrativas, poderia ser chamado de "voz da natureza". Trata do pequeno funcionário Felipe Filippovitch, que põe tudo em movimento para poder receber como hóspede um marechal-de-campo, de passagem pela cidadezinha. E realiza esse desejo. O hóspede, inicialmente admirado com o convite insistente do funcionário, vem pouco a pouco a julgar reconhecer nele alguém que conhecera em ocasião anterior. Mas quem? E não consegue lembrar-se. Estranho é também que o anfitrião não pareça, por seu turno, inclinado a revelar a sua identidade. Pelo contrário, dia a dia tranqüiliza a alta personalidade que honra a sua casa, dizendo-lhe que a "voz da natureza" não deixará de falar-lhe um dia, perceptivelmente. Isto vai assim por muito tempo, até que o hóspede, às vésperas de prosseguir sua viagem, dá ao anfitrião a permissão, por este publicamente solicitada, de fazer ouvir essa "voz da natureza". Em seguida, a esposa de Filippovitch afastou-se. Ela "voltou com uma grande e bem polida corneta de cobre, passando-a ao marido. Este colocou-a nos lábios e no mesmo momento parecia totalmente transtornado. Mal enchera a boca e produzira um som, poderoso como um trovão, o marechal-de-campo exclamou: "Alto lá; agora sei, irmão, reconheço-o imediatamente! Você é aquele músico do regimento de caçadores que, em virtude de sua honestidade, foi por mim enviado para fiscalizar um comissário corrupto". "Assim é, Excelência", respondeu o anfitrião. "Apenas não desejava recordá-lo disso eu mesmo, e sim evocá-lo através da voz da natureza." Uma idéia do humor magnífico de Lescov surge assim, na medida em que reconhecemos o sentido profundo dessa estória, escondido atrás de sua aparente incoerência.

Esse senso de humor é comprovado em outra ocasião nessa mesma estória de maneira ainda mais velada. Sabemos que o pequeno funcionário fora delegado por motivo "de sua honestidade, para fiscalizar um comissário corrupto". Assim se diz ao fim da cena do reconhecimento. Mas logo no começo da estória afirma-se a respeito do anfitrião: "Todos os habitantes do lugar conheciam esse homem e sabiam que não ocupava qualquer posição de destaque, pois não era nem funcionário nem militar, mas um fiscalzinho na pequena repartição de provisões, onde juntamente com os ratos roía os biscoitos e as solas do Estado, chegando com o tempo, de tanto roer, a adquirir uma casa de madeira bem bonitinha". Conforme se verifica, impõe-se na estória a simpatia que, tradicionalmente, o narrador sente pelos malandros e tratantes. Toda a literatura picaresca documenta esta simpatia.

Não a nega nem sequer nos altos momentos de realização artística: os companheiros mais fiéis de Hebel são o moleiro de Brassenhein, o "Zundelfried" e o Dieter vermelho. Mas, apesar disso, cabe ao Justo o papel principal no *theatrum mundi*. Mas como, de fato, ninguém sabe representá-lo, passa de um a outro. Às vezes ao malandro, em outras ao judeu usurário e em outras ainda ao espírito limitado, tudo na intenção de que esta parte seja levada à cena. É uma peça apresentada de acordo com o caso e o momento; trata-se de uma improvisação moral. Hebel é casuísta. Não se solidariza de maneira nenhuma com princípio algum, e nenhum rejeita, por outro lado, já que sempre poderá tornar-se, em algum momento, instrumento do Justo. Compare-se com isto a posição de Lescov. "Tenho plena consciência", assim escreve na estória "Por Ocasião da Sonata Kreutzer", "de que minhas reflexões se baseiam antes em uma acepção prática da vida, do que em filosofia abstrata ou moral elevada, mas apesar disto estou acostumado a pensar, tal como faço." De resto, devem as catástrofes morais, que surgem no mundo de Lescov, ser comparadas aos acidentes morais de Hebel na medida em que se pode comparar a enorme e silenciosa corrente do Volga com o pequeno riacho a impelir aos trancos e barrancos e com muito fragor o moinho dos campos. Entre as narrativas históricas de Lescov existem várias, nas quais as paixões são tão destruidoras quanto a fúria de Aquiles ou o ódio de Hagen. É surpreendente verificar até que ponto o mundo pode obscurecer-se para esse autor e com que majestade o mal pode nele brandir o seu cetro. Um dos poucos traços em que Lescov se assemelha a Dostoiévski é a disposição, por vezes recorrente, em que se aproxima de uma ética antinomística. As naturezas elementares de seus *Relatos de Tempos Passados* vão até o fim em sua paixão desenfreada. Mas esse fim pareceu muitas vezes, e especialmente aos místicos, o momento preciso, em que a mais declarada maldade transforma-se em santidade.

XIX

Quanto mais Lescov desce os degraus do mundo da criatura, tanto mais obviamente aproxima-se o seu modo de ver do do místico. Além disso, conforme será demonstrado, muito faz acreditar que também aqui exista um traço próprio da natureza do narrador. É verdade que somente poucos se aventuraram às profundezas da natureza inanimada, e na literatura narrativa moderna não há muitos produtos em que a voz do narrador incógnito, existente muito antes de qualquer tradição escrita, ressoa tão perceptivelmente como na estória de Lescov, "O Alexandrita". Trata de uma pedra, o piropo. A camada de pedra é a inferior da criatura. Para o narrador, entretanto, liga-se imediatamente à camada superior. Ele consegue ver, nessa pedra semipreciosa, o piropo, uma profecia da natureza petrificada, inanimada, dirigida ao mundo histórico, no qual ele próprio existe. Este mundo de Alexandre II. O narrador — ou antes, o homem a quem atribui o próprio entendimento— é um lapidário, de nome Wenzel, que aperfeiçoou a sua arte a um extremo incrível. Pode-se colocá-lo lado a lado com os ourives de prata de Tula e dizer que — dentro da interpretação de Lescov — o artífice perfeito

pode ingressar na câmara mais recôndita do reino da criatura. É uma encarnação da religiosidade. E deste lapidário diz-se: "De repente apertou a minha mão, na qual se encontrava o anel alexandrita, que conforme é sabido, quando submetido a iluminação artificial, cintila em tons avermelhados, e gritou: 'Vede, ei-la aqui, a profética pedra russa!... Ó siberiano astuto. Sempre foi verde como a esperança, e só ao anoitecer cobria-se de sangue. Assim foi, desde a origem do mundo, mas durante muito tempo se manteve escondida e jazia oculta na terra e só quando um grande mágico chegara à Sibéria para encontrá-la, deixou-se encontrar no dia da maioridade do czar Alexandre...' 'Mas que tolice está dizendo', interrompi-o, 'esta pedra não foi encontrada por mágico nenhum, e sim por um sábio de nome Nordenskjöld!' 'Um mágico!', afirmo-lhe, 'um mágico', gritou Wenzel, com voz poderosa. 'Veja só que pedra! Nela se encontra manhã verde e noite sangrenta... É esse o destino, o destino do nobre czar Alexandre!' Com essas palavras o velho Wenzel virou-se para a parede, apoiou sua cabeça sobre o cotovelo e... começou a soluçar".

É difícil aproximar-se mais do significado dessa importante narrativa do que Paul Valéry o fez com algumas palavras que escreveu em momentos muito distantes um do outro. "A observação artística", assim diz na observação de uma artista, cuja obra se compõe de bordados de seda figurativos, "pode alcançar uma profundeza quase mística. Os objetos que escolhe perdem o seu próprio nome. Sombra e claridade formam sistemas especiais, constituem questões particulares, que não se subordinam a nenhuma ciência e nem procedem de prática alguma, mas cuja existência e valor derivam exclusivamente de certos acordos, que se verificam entre alma, olhos e mãos daquele que nasceu para entendê-los e provocá-los no seu íntimo." Com tais palavras estabeleceu-se um relacionamento íntimo entre alma, olho e mão, que agindo reciprocamente, determinam uma prática que já não nos é familiar. O papel da mão tornou-se mais modesto na produção, e o lugar que ocupava no ato de narrar está vazio. (Pois esse ato de narrar não é de nenhuma maneira, de acordo com o seu lado sensual, uma obra apenas da voz. A verdadeira narrativa não prescinde dos gestos cônscios da mão que, sabendo o seu ofício, pode apoiar de centenas de maneiras aquilo que a voz enuncia.) Aquela antiga coordenação de alma, olho e mão, que aparece nas palavras de Valéry, é própria do ofício de narrar, daquilo, portanto, que é a origem dessa arte. É possível ir mesmo mais longe ainda e indagar se a relação existente entre o narrador e sua matéria, a existência humana, não assume também um caráter artesanal; se sua tarefa não se resume exatamente em trabalhar a matéria-prima das experiências — próprias e estranhas — de forma sólida, útil e única? A matéria é tratada de tal maneira, que talvez o provérbio possa, com especial facilidade, dar uma idéia exata, desde que seja possível considerá-lo como ideograma de uma narrativa. Provérbios — assim seria possível dizer — são escombros, existentes no lugar de antigas estórias, nos quais a moral envolve um gesto como se fosse hera a enrolar-se em torno dos muros.

Visto sob essa perspectiva, o narrador alinha-se entre os educadores e os sábios. Sabe a indicação precisa — não como o provérbio, para alguns casos, mas

como o sábio, para muitos! Pois é-lhe dado estribar-se em toda uma existência. (Uma existência, aliás, que não encerra somente a experiência própria, mas também muito da alheia. O narrador enriquece a sua própria verdade com aquilo que vem a saber apenas de ouvir dizer.) Saber narrar a sua vida é a sua vocação; a sua grandeza é narrá-la *inteiramente*. O narrador — eis um indivíduo capaz de permitir que o pavio de sua vida se consuma inteiramente na suave chama de sua narração. É nisto que se baseia aquela atmosfera ímpar, a envolvê-lo: Lescov ou Hauff, Poe ou Stevenson. O narrador é a figura na qual o justo se encontra.

O SURREALISMO*

O mais recente instantâneo da inteligência européia

Correntes espirituais podem alcançar quedas suficientemente abruptas para permitirem ao crítico estabelecer a sua "casa de força". Tais quedas proporcionam a diferença de nível existente entre a França e a Alemanha no tocante ao surrealismo. É possível que aquilo que nasceu no ano de 1919 na França, no círculo de alguns literatos — e vamos dar já aqui os nomes mais significativos: André Breton, Louis Aragon, Philippe Soupault, Robert Desnos, Paul Eluard —, não tenha sido mais que um ribeirinho estreito, alimentado pelo tédio úmido da Europa do pós-guerra e os últimos regatos da decadência francesa. Os pseudo-sábios, que ainda hoje não ultrapassam os "princípios autênticos" do movimento e que, mesmo hoje, nada sabem expressar senão a sua opinião de que aqui ainda uma vez uma "igrejinha" de literatos se empenha em mistificar a honrada opinião pública, assemelham-se um pouco àquela reunião de peritos, que numa fonte chegam, após madura reflexão, a convencer-se de que essa pequena nascente jamais terá forças para impelir turbinas.

O observador alemão não se encontra junto à fonte. E é esta a sua oportunidade. Encontra-se no vale e pode avaliar as energias do movimento. Sendo alemão, está há muito acostumado à crise da inteligência, ou melhor, do conceito humanista da liberdade, e sabe que vontade frenética ela originou, no sentido de desvencilhar-se do estágio das eternas discussões, para chegar à decisão a qualquer preço. Ele experimentou na própria carne a sua posição extremamente exposta entre subordinação anarquista e disciplina revolucionária, e por isso mesmo não há perdão se ele considerar, baseado na aparência mais superficial, o movimento como "artístico" e "poético". Mesmo que assim tenha sido no princípio, já declarara Breton que pretendia romper uma prática, que apresentava ao público os reflexos literários de determinada forma de existência, sem revelar a forma em si. Isto significa, expresso mais breve e dialeticamente, o seguinte: o campo da literatura era rompido de dentro para fora, pela prática da "vida literária", por um círculo de indivíduos intimamente ligados até os limites extremos do que era possível fazer-se. E é lícito acreditar em suas palavras, quando afirmam que *Saison en Enfer* de Rimbaud já não lhes apresentava quaisquer mistérios. Pois este livro é, de fato, o primeiro documento de tal movimento (dos tempos mais recentes; ainda havemos de falar de predecessores mais antigos). Será possível apresentar o

* Traduzido do original alemão: "Der Surrealismus", em *Ueber Literatur,* Frankfurt am Main, 1969, Suhrkamp Verlag, pp. 87-103.

cerne dos problemas suscitados mais definitiva e cortantemente do que o fez Rimbaud no seu exemplar pessoal do livro mencionado? Anotou na margem, onde se diz: "na seda dos mares e das flores árticas" — "Não existem" *("Elles n'existent pas")*.

Em 1924, numa época em que não era previsível ainda o desenvolvimento do movimento surrealista, demonstrou Aragon na sua *Vague de Rêves* em que substância descorada e díspar repousava o cerne dialético, mais tarde desdobrado no surrealismo. Hoje podemos prevê-lo. Pois não há dúvida de que o estágio heróico, cujo catálogo de façanhas nos foi legado naquela obra de Aragon, chegou a seu fim. Em tais movimentos existe sempre um determinado instante no qual as tensões primitivas, próprias da aliança oculta, explodem na luta objetiva, profana, pelo poder e pelo domínio ou se decompõem como manifestação pública, sendo levadas a transformar-se. Nesta fase transformacionista encontra-se presentemente o surrealismo. Mas naquela oportunidade, quando irrompeu na forma de uma onda onírica engolfando seus próprios criadores, parecia o que havia de mais integral, mais definitivo e mais absoluto. Integrou em seu bojo tudo aquilo que tocava. A vida parecia digna de ser vivida, apenas na medida em que a soleira a separar dormir de acordar era destruída como por passos de inúmeras imagens a flutuarem desordenadamente, em que a linguagem parecia autônoma, na qual som e imagem, imagem e som, se ligavam com exatidão automática de maneira tão perfeita que não restava lugar algum para o "sentido". À imagem e à linguagem pertence a ordem de precedência. Quando, já quase manhã, Saint-Pol Roux decidia deitar-se para dormir, afixava na sua porta o aviso: *Le poète travaille.* Breton anota: "Silêncio. Quero passar por onde ninguém passou, silêncio! — Em seguida a você, língua querida". Ela tem a precedência.

Esta precedência não se aplica apenas ao sentido. Também ao *Eu.* No sistema do universo, o sonho afrouxa a individualidade como se fosse um dente oco. E esse afrouxamento do Eu pelo êxtase é ao mesmo tempo a experiência frutífera e viva que permitiu a esta gente escapar ao círculo de fascínio do próprio êxtase. Não é aqui o lugar de apresentar a experiência surrealista em sua total disposição. Mas aquele que reconheceu que os escritos deste círculo não são literatura, mas outra coisa: manifestação, senha, documento, blefe, falsificação se quiser, mas de modo nenhum literatura, sabe também que aqui se trata literalmente de experiências e não de teorias, e muito menos de fantasmagorias. Essas experiências não se restringem de modo algum a sonhos, a horas de haxixe ou de fumo opiático. Pois engano corrente e enorme é supor que das "experiências surrealistas" apenas conhecemos os êxtases de religião ou de drogas. Ópio para o povo, foi assim que Lenine denominou a religião, aproximando essas duas coisas mais do que deve ser do agrado dos surrealistas. Ainda teremos de tratar da rebelião apaixonada e amargurada contra o catolicismo, no curso da qual o surrealismo foi criado por Rimbaud, Lautréamont e Apollinaire. Mas realmente não reside nos estupefacientes a qualidade de superar a inspiração religiosa de forma real e criadora. Reside, isto sim, numa *revelação profana,* numa inspiração materialista, antropológica, para a qual o haxixe, o ópio e outras coisas mais podem constituir o estágio preparatório. (Mas um estágio perigoso. E o das religiões é mais severo.) Esta

inspiração profana nem sempre deparou com o surrealismo nas alturas devidas e justamente os escritos a atestarem-na de forma mais evidente, o incomparável *Paysan de Paris* de Aragon e *Nadja* de Breton, revelam sinais perturbadores de deficiência nesse campo. Assim encontra-se, por exemplo, um trecho excelente em *Nadja* acerca dos "arrebatadores dias de saque parisienses sob o signo de Sacco e Vanzetti", e Breton acrescenta ainda a asseveração de que o Boulevard Bonne-Nouvelle cumpriu nesses dias a promessa estratégica da revolta, que desde sempre tinha sido feita por seu próprio nome. Mas também aparece uma Mme Sacco, e não se trata da mulher da vítima de Fuller, mas de uma *voyante,* de uma vidente, que mora no número três da Rue des Usines e que revela a Paul Eluard que nada de bom lhe será reservado por *Nadja.* Admitimos que o caminho temerário do surrealismo, que passa por telhados, pára-raios, calhas, varandas, cata-ventos e estuques — o homem-aranha tem de aproveitar-se de todos os ornamentos —, admitimos pois que esse caminho leve também ao úmido quarto de fundos do espiritismo. Mas não gostamos de ouvi-lo bater cautelosamente à janela para fazer consultas acerca de seu futuro. Quem não gostaria de ver esses filhos adotivos da revolução bem distantes de tudo aquilo que se verifica nos conventículos de cônegas frustradas, de majores aposentados e de contrabandistas emigrados?

De resto, presta-se o livro de Breton admiravelmente para a demonstração de alguns traços fundamentais dessa "revelação profana". Ele chama *Nadja* de *livre à porte battante,* um "livro no qual bate a porta". (Em Moscou hospedei-me num hotel, em que quase todos os quartos eram ocupados por lamas tibetanos, que estavam em Moscou para assistir a um congresso de todas as igrejas budistas. O fato de muitas das portas dos quartos estarem apenas encostadas chamou-me a atenção nos corredores do hotel. O que inicialmente parecia acaso, passou depois a tomar feições de um mistério. Fui informado: nesses quartos estavam hospedados indivíduos filiados a uma seita em que tinham jurado não ficar jamais em aposentos fechados. O choque que sofri naquela ocasião deve ser sentido por qualquer leitor de *Nadja.)* Viver em casa com telhado de vidro é uma virtude revolucionária *par excellence.* Trata-se de outro êxtase, de um exibicionismo moral, de que muito necessitamos. A discrição em questões relativas à própria existência deixou de ser virtude aristocrática para tornar-se problema de pequenos burgueses enriquecidos. *Nadja* encontrou a síntese verdadeira, criadora entre o romance artístico e o romance de chave.

Basta, aliás, levar a sério o amor, para reconhecer também nele uma "revelação profana" — e também isto revela *Nadja.* O autor relata que "justamente então *(i. e.,* na época de seu contato com Nadja) ocupei-me intensivamente com a época de Luís VII, por ter sido a época das 'cortes amorosas' e procurei ter presente com grande intensidade a maneira com que a vida era encarada". Autor recente, oferece algumas noções exatas acerca do conceito do amor provençal, que nos aproxima surpreendentemente da concepção surrealista do amor. "Todos os poetas do 'estilo novo' possuem — assim diz Erich Auerbach em *seu excelente Dante como Poeta do Mundo Terreno* — uma amante mística, todos passam por aventuras amorosas muito semelhantes, mas de cunho bastante estranho, a todos eles o amor concede ou recusa favores, que mais se assemelham a uma revelação

do que a gozo sensual, e todos pertencem a uma espécie de associação secreta, que determina a sua existência íntima, e talvez mesmo a externa." A dialética do êxtase oferece aspectos curiosos. Não será talvez qualquer êxtase próprio de um mundo, uma sobriedade vergonhosa do mundo complementar? Se não, o que pretende a concepção medieval amorosa — e é ela, e não o amor, que liga Breton àquela moça telepática — além de estabelecer que castidade seja também afastamento? Afastamento para um mundo que confina não apenas com Jazigos-Coração-de-Jesus ou Altares da Virgem Maria, mas também com a manhã antes de uma batalha ou depois de uma vitória.

No amor esotérico, a dama é o que há de menos essencial. Assim também em Breton. É mais correto dizer que ele se situa mais próximo às coisas que são próximas a Nadja do que a ela mesma. E quais essas coisas que são próximas a Nadja? Seus cânones são bastante elucidativos para o surrealismo. Por onde começar? Cabe-lhe a glória de surpreendente descoberta. Apercebeu-se em primeiro lugar das energias revolucionárias, contidas naquilo que é "obsoleto", nas primeiras construções de ferro, nas primeiras fábricas, nas fotografias mais antigas, nos objetos que começam a desaparecer de circulação, nos pianos de cauda, nos vestidos de cinco anos atrás, nos locais mundanos de reunião, quando a moda principia a considerá-los ultrapassados. Da posição dessas coisas perante a revolução — ninguém pode ter idéia mais precisa a esse respeito do que exatamente tais autores. Antes desses videntes e áugures ninguém percebeu até que ponto a miséria, e não apenas a miséria social, mas da mesma forma a arquitetônica, a miséria dos interiores, as coisas escravizadas e escravizantes são capazes de se transformar em niilismo revolucionário. Silenciando acerca da *Passage de l'Opéra* de Aragon: Breton e Nadja é o casal de amantes que transforma em experiência revolucionária, senão em ação, tudo aquilo que percebemos no curso de tristes viagens na estrada de ferro (e os trens começam a envelhecer), em acabrunhantes tardes domingueiras nos bairros proletários das grandes cidades, pela olhadela através da janela coberta de chuva de uma residência nova. Eles conseguem fazer explodir as forças poderosas do "ambiente", ocultas em todos esses objetos. Qual a sua opinião acerca do desenvolvimento de uma existência, que num momento decisivo seria determinada pela mais recente modinha de sucesso?

O truque a dominar esse mundo de objetos e coisas — é mais correto falar aqui de um truque do que de um método — fundamenta-se na substituição da visão histórica do passado pela política. "Abri-vos, covas, vós, mortos das pinacotecas, extintos atrás de biombos, em palácios, castelos e mosteiros, eis aqui o chaveiro fabuloso, a conservar nas mãos um molho de chaves de todas as épocas, que sabe como abrir as fechaduras mais bem cerradas e que vos convida a penetrar no mundo de hoje. Convida-vos a misturar-vos aos carregadores, aos mecânicos, enobrecidos pelo dinheiro, a acomodar-vos em seus automóveis, belos como as armaduras dos tempos da cavalaria, a alojar-vos nos vagões-dormitórios internacionais e a ligar-vos indissoluvelmente àquelas pessoas que ainda hoje têm orgulho de suas prerrogativas. Mas a civilização liquida-las-á dentro de pouco tempo." A Apollinaire foi atribuída essa fala por seu amigo Henri Hertz. E real-

mente foi Apollinaire quem deu origem a esta técnica. Utilizou-a no seu volume novelístico *L'Hérésiarque* com cálculo maquiavelista, a fim de fazer ir pelos ares o catolicismo (ao qual, no íntimo, se sentia ligado).

No centro desse universo coisificado situa-se o mais sonhado dos seus objetos, a própria cidade de Paris. Mas só a revolta consegue fazer aparecer na sua totalidade o seu rosto surrealista. (Ruas absolutamente vazias, nas quais apitos e tiros ditam a decisão.) E não há rosto algum que apresente uma fisionomia tão surrealista quanto o verdadeiro rosto de uma cidade. Não há quadro de De Chirico ou Marx Ernst que possa medir-se com as divisões cortantes de suas fortificações interiores, que têm de ser conquistadas e ocupadas para dominar o destino, e no destino das suas massas, o seu próprio. Nadja é expoente dessas massas e de tudo aquilo que ela inspira revolucionariamente: *La grande inconscience vive et sonore qui m'inspire mes seuls actes probants dans le sens où toujours je veux prouver, qu'elle dispose à tout jamais de tout ce qui est à moi.* É aqui, portanto, que se encontra o registro dessas fortificações, a começar daquela Place Maubert, onde, como em nenhum outro lugar, a sujeira conservou toda a sua força simbólica, até o "Theâtre Moderne", que não conheci mais, o que me deixa inconsolável. Mas existe algo na descrição do bar do pavimento superior, feita por Breton — "reina total escuridão, caramanchões em forma de túneis, impossível de atravessar, um salão no fundo de um lago" —, que me traz à memória aquela sala mais mal compreendida do velho Café Princesa. Tratava-se da sala de fundo do primeiro andar, com seus casais envoltos na luz azul. Demos-lhe a alcunha de "Anatomia": era o derradeiro abrigo do amor. Em trechos semelhantes, a fotografia começa a interferir na obra de Breton. Transforma as ruas, os arcos, as praças da cidade em ilustrações de um romance de divulgação, priva essas arquiteturas seculares de sua evidência banal para envolvê-las, com a mais primitiva intensidade, nos acontecimentos focalizados, que são comprovados, tal como acontece em velhos livros de cozinheiras, com citações literais e indicações de páginas. E todos os recantos de Paris que aqui aparecem são lugares a movimentar, como portas giratórias, aquilo que se situa entre as pessoas.

Mesmo a Paris dos surrealistas é um "pequeno mundo". Isto significa que o grande mundo, o cosmo, não tem aparência diversa. Também aí existem cruzamentos, nos quais surgem de repente, entre o trânsito, sinais fantasmagóricos, nos quais sucedem analogias incomensuráveis e entrelaçamentos de eventos desencontrados. É o espaço relatado na poesia lírica do surrealismo. É necessário ter-se ciência disto, mesmo que não seja para mais do que defender-se contra o mal-entendido obrigatório do *l'art pour l'art*. Pois este *l'art pour l'art* quase nunca pretendeu ser tomado ao pé da letra; quase sempre se trata de uma bandeira, sob a qual singram bens que não podem ser declarados, por ainda carecerem de nomenclatura. Seria este o momento propício para elaborar um trabalho que, como nenhum outro, poderia aclarar a crise das artes que testemunhamos: uma história da literatura esotérica. E não é acaso que ela ainda não tenha sido escrita. Pois escrevê-la como se impõe — não como uma "coletânea", para a qual os "especialistas" individuais contribuem, cada um no seu campo, aquilo que é "mais digno de ser sabi-

do" —, mas sim como obra fundamentada de um indivíduo, que por necessidade íntima se meteria a representar não tanto a história do desenvolvimento e sim um sempre renovado reviver original da literatura esotérica — ela viria a ser uma daquelas eruditas profissões de fé, que em todos os séculos aparecem em pequeno número. A sua última página teria de apresentar o raio X do surrealismo. Breton indica na *Introduction au discours sur le peu de réalité* até que ponto a experiência poética se baseia no realismo poético da Idade Média. Mas esse realismo — e, portanto, a crença em uma existência real à parte dos conceitos, seja fora seja dentro dos objetos — encontrou sempre com rapidez a passagem do campo da conceituação lógica para o campo das palavras mágicas. Assim, os apaixonados jogos de transformação fonética e gráfica, a perpassarem, já agora faz quinze anos, toda a literatura de vanguarda, quer se intitule futurismo, dadaísmo ou surrealismo, são experimentos mágico-lingüísticos e não brincadeiras artísticas. A maneira como se entrelaçam senha, fórmula mágica e conceito é demonstrada pelas seguintes palavras de Apollinaire, extraídas do seu último manifesto: *"L'esprit nouveau et les poètes"*. É o seguinte o que diz em 1918: "Não existe correspondência moderna na literatura para a rapidez e a simplicidade com que nos acostumamos todos a designar com uma única palavra essências tão complexas como multidão, povo, universo. Mas os poetas hodiernos preenchem esta lacuna; suas obras sintéticas criam novos seres, cuja figura plástica é tão complexa quanto a das designações de coletivos". Por outro lado, pretendem as arremetidas ainda mais enérgicas de Apollinaire e Breton, executadas sempre na mesma direção, integração demasiadamente impetuosa. Assim, ligam o surrealismo ao mundo em torno com a explicação: "As conquistas da ciência fundamentam-se antes num pensamento surrealista do que numa reflexão lógica" e assim encaram, com outras palavras, a mistificação, cuja culminância Breton enxerga na poesia (o que é defensável), como fundamento mesmo de desenvolvimentos científicos e técnicos. É muito conveniente comparar as fantasias luxuriantes e a união precipitada deste movimento como o milagre da máquina não convenientemente compreendido com as utopias muito bem ventiladas de um Scheerbart (Apollinaire: "As fábulas antigas tornaram-se realidade em boa parte, agora cabe aos poetas imaginar novas, que por sua vez podem ser tornadas realidade pelos inventores".).

A manifestação de Aragon "Faz-me rir pensar em qualquer atividade humana" indica com clareza qual o caminho percorrido pelo surrealismo desde as origens até a sua politização. E razão teve Pierre Naville, que inicialmente pertencera a esse grupo, ao chamar de dialético este desenvolvimento em sua excelente obra *La Revolution et les Intellectuels*. No processo desta transformação de una posição extremamente contemplativa para oposição revolucionária, representou papel predominante a oposição da burguesia contra qualquer manifestação radical de liberdade intelectual. Este antagonismo empurrou o surrealismo para a esquerda. Acontecimentos políticos, principalmente a guerra marroquina, aceleraram este desenvolvimento. Ao ser publicado, no *Humanité,* o manifesto "Os intelectuais contra a guerra marroquina", havia sido conquistada uma plataforma

categoricamente diferente daquela, marcada pelo célebre escândalo por ocasião do banquete Saint-Pol Roux. Naquela oportunidade, logo depois da guerra, quando os surrealistas, considerando comprometida a homenagem que prestavam a um poeta pela presença de elementos nacionalistas, irromperam no grito "Viva a Alemanha", conservaram-se dentro dos limites do escândalo, contra o qual a burguesia é tão insensível como é sensitiva a qualquer ação. Sob a influência de tal atmosfera política é supreendente a concordância de pontos de vista de Apollinaire e Aragon quanto ao futuro do poeta. Os capítulos "Perseguição" e "Assassínio" no *Poète Assassiné* de Apollinaire contêm a famosa descrição de uma caça aos poetas. As editoras são tomadas de assalto, os livros de poemas atirados ao fogo e os poetas são mortos. E estas mesmas cenas desenrolam-se no mesmo momento no mundo inteiro. A premonição de tais horrores faz com que, em Aragon, a "Imagination" convoque a sua equipe de seguidores para uma última cruzada.

Para que seja possível entender-se tais profecias e para dar-se extrategicamente conta da linha alcançada pelo surrealismo, é preciso avaliar o espírito que reina na chamada bem intencionada inteligência burguesa de esquerda. Este é demonstrado com bastante evidência na presente orientação para a Rússia, corrente nesses círculos. É evidente que aqui não falamos de Béraud, que abriu caminho às mentiras acerca da Rússia, e nem de Fabre-Luce, que o segue nesse caminho já preparado como burro paciente, carregado de todos os ressentimentos burgueses. Mas o próprio livro mediador de Duhamel, como é problemático! Como é difícil suportar a linguagem forçadamente correta, forçadamente corajosa e cordial do teólogo protestante, a perpassá-lo de um lado a outro! E como é gasto o método, ditado pelo embaraço e o desconhecimento da linguagem, de atribuir às coisas sempre qualquer significado simbólico! Denuncia-o o seu resumo: "Não se verificou ainda a verdadeira, a profunda revolução, aquela que de certa maneira é capaz de transformar a própria substância da alma eslava". Bem típico dessa inteligência da esquerda francesa — como de resto também para a correspondente russa — é o fato de sua função positiva proceder integralmente de um sentimento do dever, não para com a revolução, mas para com uma herança cultural. Sua realização coletiva, na medida em que seja positiva, aproxima-se daquela dos conservadores. Mas política e economicamente será sempre conveniente contar, ao tratar com eles, com a ameaça de sabotagem.

O traço característico de toda essa posição burguesa de esquerda é a fusão incurável de moral idealista e prática política. Só por contraste com os compromissos desajeitados do "credo político" podem ser compreendidas certas peças centrais do surrealismo e mesmo da tradição surrealista. Ainda não se fez muito para acelerar esta compreensão. A idéia de entender o satanismo de um Rimbaud e de um Lautréamont como correspondendo ao *l'art pour l'art* num inventário do esnobismo, era demasiado sedutora para ser deixada de lado. Mas, decidindo-nos por desmascarar esse engodo romântico, poderemos reter algo de bem útil. Assim encontramos oculto do mal como uma aparelhagem de certa maneira romântica de desinfecção e isolamento da política contra qualquer diletantismo moralizante.

Nesta convicção será necessário retroceder alguns decênios, quando em Breton encontramos o cenário de um melodrama que apresentava como centro a violação de uma criança. Nos anos de 1865 a 1875 alguns dos grandes anarquistas elaboraram, sem ter conhecimento um do outro, as suas máquinas infernais. O espantoso é que, independentemente um do outro, acertaram os ponteiros de tal forma que a mesma hora fosse escolhida, e quarenta anos mais tarde explodiam na Europa ocidental os escritos de Dostoiévski, Rimbaud e Lautréamont exatamente no mesmo instante. Para ser ainda mais exato é lícito citar um trecho da obra completa de Dostoiévski que realmente foi publicado apenas no ano de 1915: "A confissão de Stavroguim" dos *Demônios*. Esse capítulo, intimamente ligado ao terceiro canto dos *Chants de Maldoror*, contém uma justificação do mal, que estabelece com maior vigor certos motivos do surrealismo do que conseguiram fazê-lo quaisquer de seus porta-vozes atuais. Pois Stavroguim é um surrealista *avant la lettre*. Ninguém percebeu tão bem quanto ele quão inocente é a opinião do "bom burguês": de que o bem é inspirado por Deus, apesar de todas as virtudes viris daquele que o pratica, mas que o mal provém totalmente de nossa espontaneidade; de que nesse campo somos indivíduos autônomos, dependentes apenas de nós próprios. Ninguém viu como ele a inspiração divina mesmo na prática mais vil, e principalmente nela. Assim como o burguês idealista vê a virtude, enxergou ele a maldade como alguma coisa preconcebida no curso universal, mas também em nós próprios, algo que nos é apresentado como possível, ou até mesmo imposto. O Deus de Dostoiévski não criou apenas céu e terra e ser humano e animal, mas ainda a baixeza, a vingança e a crueldade. E também aqui o diabo não se intrometeu na sua obra, que por isso é, em Dostoiévski, realmente original, talvez não "esplendorosa", mas eternamente nova, tal "como no primeiro dos dias", enormemente afastada dos clichês, de que se reveste o pecado para os filisteus.[1]

A carta que Isidore Ducasse escreveu em 23 de outubro de 1869 a seu editor, no propósito de lhe tornar plausível a sua maneira de escrever, atesta de maneira curiosa o efeito intensivo de tais experiências, a tornar possível a espantosa influência dos autores mencionados. Nessa carta enfileira-se Ducasse ao lado de Mickiewicz, Milton, Southey, Alfred de Musset, Baudelaire e diz: "É bem verdade que dei um toque mais sonoro, a fim de introduzir uma novidade nessa literatura, que afinal celebra o desespero apenas para deprimir o leitor e a fim de que anseie ainda mais pelo bem, como remédio universal. E este que, afinal, é sempre celebrado, só que o método se tornou mais filosófico e menos ingênuo do que na época da velha escola, da qual sobrevivem apenas Victor Hugo e poucos outros". E se o livro errático de Lautréamont se situa dentro de algum contexto, ou melhor, se é possível colocá-lo em algum, não é o da inssurreição. Por isso mesmo foi uma tentativa bem compreensível e em si ajuizada, quando Soupault, na sua edição das Obras Completas de 1927, tentou escrever uma apreciação biográfico-política de Isidore Ducasse. Só que infelizmente não existem documentos para a mesma, e os

[1] Trata-se de referências ao "Prólogo no Céu", da parte introdutória ao *Fausto*, parte I, de J. W. Goethe.

que Soupault consultou provaram ser frutos de enganos. Por outro lado, foi coroada de êxito uma tentativa correspondente com Rimbaud, sendo o mérito de Marcel Coulon ter defendido a sua imagem real contra a usurpação católica, realizada por Claudel e Berrichon. É verdade que Rimbaud é católico, mas o é, de acordo com sua própria opinião, na sua parte mais desprezível, que nunca se cansa de denunciar e de entregar ao ódio e ao desprezo próprio e dos outros, naquela que o força à confissão de não entender a revolução. Entretanto, trata-se da confissão de um comunardo, sempre descontente consigo mesmo e que, ao abandonar a literatura, já há muito se despedira da religião nas suas primícias literárias. "Ódio, confiei a ti o meu tesouro", escreve na *Saison en Enfer*. Também nesta sentença poderia estribar-se uma poética do surrealismo, e ela viria mesmo a enterrar as suas raízes mais profundamente do que aquela teoria da *surprise*, da composição poética inesperada, de Apollinaire, até as profundezas de pensamentos de Poe.

Desde Bakúnin não existiu na Europa um conceito radical de liberdade. Os surrealistas, entretanto, o cultivam. São os primeiros a acabar com o esclerosado ideal de liberdade, liberal, moral e humanista, porque não duvidam de que "a liberdade, que nesta terra apenas pode ser conquistada com milhares de sacrifícios os mais pesados, tem de ser usufruída sem quaisquer limitações, em sua plenitude e sem qualquer cálculo de ordem pragmática, enquanto durar". O que, por sua vez, lhes prova, "que a luta de libertação da humanidade na sua forma revolucionária mais simples (que é afinal, a libertação em todos os sentidos) é a única causa digna de ser servida". Mas conseguem unir esta experiência de liberdade com aquela outra experiência revolucionária, que temos de reconhecer, porque a vivemos: com o caráter construtivo, ditatorial da revolução? Em breves palavras conseguem fundir a revolta e a revolução? De que maneira temos de imaginar uma existência, inteiramente calculada para o Boulevard Bonne Nouvelle, nos salões de Le Corbusier e Oud?

O surrealismo, em todos os seus livros e empreendimentos, empenha-se em conquistar as forças do êxtase para a revolução. É isto o que se pode chamar de sua tarefa precípua. E ela não se satisfaz com a verdade, de nós conhecida, de que em qualquer ato revolucionário existe vivo um componente extático. Este é idêntico ao anárquico. Mas frisar exclusivamente esse fato significaria dar precedência indevida a uma prática oscilante entre aplicação e festejos preparatórios sobre o preparo metódico e disciplinar da revolução. Acresce uma concepção muito sumária e pouco dialética da essência do êxtase. A estética do pintor, do poeta *en état de surprise*, da arte como reação do surpreendido está presa a alguns preconceitos românticos bem fatais. Qualquer pesquisa séria dos dotes e fenômenos ocultos, surrealistas e fantasmagóricos estriba-se num entrelaçamento dialético, que nunca será aceito por uma cabeça romântica. Pois de nada nos adianta sublinhar fanática ou pateticamente o lado enigmático do enigma; muito pelo contrário, conseguimos penetrar no mistério apenas no grau em que o reencontramos no cotidiano, graças a uma ótica dialética, que reconhece ser impenetrável o cotidiano, e cotidiano o impenetrável. Assim a pesquisa mais apaixonada de fenômenos telepáticos não lançará tanta luz sobre o ato da leitura (que é eminentemente tele-

pático), quanto a elucidação profana da leitura acerca de fenômenos telepáticos. Ou então: o estudo mais apaixonado do fumo de haxixe não esclarecerá tanto o ato da reflexão (que é um narcótico eminente) quanto a elucidação profana da reflexão acerca do fumo de haxixe. O leitor, o pensador, o indivíduo que espera ou passeia são tipos tão elucidados quanto o comedor de ópio, o sonhador ou o extático. E são mais profanos. E tudo isto sem falar daquela mais terrível das drogas — que ingerimos na solidão — nós próprios.

"Conquistar as forças do êxtase para a revolução" — com outras palavras: política literária? *"Nous en avons soupé.* Preferimos tudo a isso!" Bem, tanto mais interesse você terá em ver como uma incursão na literatura serve para clarear as coisas. Pois: o que é o programa dos partidos políticos? Um poema primaveril bastante ruim. Repleto de analogias. O socialista enxerga aquele "futuro mais belo para nossos filhos e netos" num mundo em que todos agem "como se fossem anjos", em que todos têm posses "como se fossem ricos" e todos vivem "como se fossem livres". Nem vestígio, entretanto, de anjos, riqueza ou liberdade. Tudo são imagens. E o tesouro imagístico desses poetas de clubes social-democráticos? Seus *gradus ad parnassum?* O otimismo. É mister reconhecer que uma outra atmosfera é sentida na obra de Naville, que eleva "Organização do Pessimismo" a uma exigência primordial. Em nome de seus amigos literários apresenta um ultimato que infalivelmente impele esse otimismo inconsciente e diletante a declarar a verdade: onde surgem as condições prévias para a revolução? Na transformação do credo político ou na situação externa? Eis a questão principal, a determinar a relação entre política e moral e que não permite encobrimentos. O surrealismo aproximou-se cada vez mais da sua resposta comunista. E isto significa: pessimismo em toda a extensão. Absolutamente. Desconfiança pela sorte da literatura, pela sorte da liberdade, pela sorte da humanidade européia, mas antes de mais nada desconfiança, desconfiança e desconfiança de qualquer entendimento: entre as classes, entre os povos, entre os indivíduos. E confiança ilimitada apenas na I. G. Farben[2] e no desenvolvimento pacífico da Força Aérea. Mas então, e depois?

Impõe-se aqui a acepção que exige a distinção entre analogia e imagem no último livro de Aragon, no *Traité du Style.* Trata-se de uma percepção feliz de questões estilísticas que deve ser ampliada. Eis a ampliação: nunca as duas — analogia e imagem — se defrontam de forma tão drástica e inconciliável quanto na política. Pois organizar o pessimismo não significa senão excluir a metáfora moral da política e descobrir no espaço da ação política o espaço dedicado inteiramente à imagem. Mas este espaço visual não pode nem ser medido de forma contemplativa. Se a tarefa dupla da inteligência revolucionária exige a derrubada do predomínio intelectual da burguesia e a conquista do contato com as massas proletárias, então pode-se dizer que ela falhou quase inteiramente perante a segunda parte dessa tarefa, por não ser possível realizá-la de maneira contemplativa.

[2] Antigamente a I. G. Farben era o maior complexo industrial alemão no campo da indústria química e o maior empreendimento econômico daquele país. Foi fundado em 1925. (N. do T.)

Apesar disso, apenas poucos deixaram de apresentá-la como se tivesse satisfeito às duas condições, e insistiram sempre em clamar por poetas, pensadores e artistas proletários. Por outro lado já Trotsky, em *Literatura e Revolução,* lembrou que ela poderia surgir apenas graças a uma revolução vitoriosa. Trata-se, em verdade, muito menos de transformar o artista de ascendência burguesa em um mestre da "arte proletária", do que dar-lhe uma função em postos importantes desse espaço imagístico, mesmo à custa de sua atuação artística. Não seria a interrupção de sua "carreira artística" parte importante dessa função?

Tanto melhores tornam-se as anedotas que conta. E tanto melhor vai narrá-las. Pois mesmo na anedota, na injúria, no mal-entendido, sempre enfim quando uma atuação projeta ela própria a sua imagem, vivendo-a ou contemplando e devorando-a, abre-se esse espaço da imagem, o mundo de atualidade geral e integral. Aí não há "salas de visita", já que se trata de um lugar no qual, de acordo com a justiça dialética, o materialismo político e a criatura física partilham entre si o indivíduo interior, a psique, a individualidade, ou o que mais se queira dizer, de tal forma que nada nele se conserve intato. Entretanto — e especialmente depois de tal descrição dialética — esse campo continua espaço imagístico, e mais concretamente, espaço físico. Isso tudo leva à confissão seguinte: é impossível transferir sem rupturas o materialismo metafísico da observância de Vogt ou Bukharin para o campo do materialismo antropológico, o que ficou comprovado pela experiência dos surrealistas e, em ocasião anterior por um Hebel, Georg Büchner, Nietzsche e Rimbaud. Há sempre uma sobra, pois também a coletividade é entidade física. E a *phýsis,* organizada pela técnica de acordo com ela, é produzida na parte correspondente à sua realidade política e objetiva, apenas naquele espaço imagístico, que nos é tornado conhecido pela revelação profana. A realidade conseguirá superar-se, na medida em que o exige o manifesto comunista, apenas quando nela o espaço físico e o imagístico se interpenetrarem tão profundamente que toda a tensão revolucionária se transforma em uma comoção nervoso-física coletiva e que todas as comoções nervoso-físicas da coletividade se tornem descargas revolucionárias. Neste momento são os surrealistas os únicos a compreender as exigências do Manifesto, correspondentes aos dias de hoje. E oferecem, cada um deles, a sua mímica em troca do mostrador de um despertador que toca durante sessenta segundos em cada minuto que passa.

TEXTOS DE MAX HORKHEIMER

Tradução de **Željko Loparić** (Conceito de Iluminismo, Texto de M. Horkheimer em parceria com T. Adorno), **Edgard Afonso Malagodi** e **Ronaldo Pereira Cunha** (Teoria Tradicional e teoria crítica; Filosofia e teoria crítica)

CONCEITO DE ILUMINISMO*

(Em parceria com T. Adorno)

Desde sempre o iluminismo, no sentido mais abrangente de um pensar que faz progressos, perseguiu o objetivo de livrar os homens do medo e de fazer deles senhores. Mas, completamente iluminada, a terra resplandece sob o signo do infortúnio triunfal. O programa do iluminismo era o de livrar o mundo do feitiço. Sua pretensão, a de dissolver os mitos e anular a imaginação, por meio do saber. Bacon, "o pai da filosofia experimental",[1] já havia coligido as suas idéias diretrizes. Ele desprezava os adeptos da tradição que "acreditam primeiro que outros sabem o que eles próprios não sabem; e, em seguida, que eles próprios sabem o que não sabem. Entretanto, a credulidade, a aversão à dúvida, a precipitação nas respostas, o pedantismo cultural, o receio de contradizer, a parcialidade, a negligência na pesquisa pessoal, o fetichismo verbal, a tendência a dar-se por satisfeito com conhecimentos parciais, essas e outras causas semelhantes impediram que o entendimento humano fizesse um casamento feliz com a natureza das coisas e foram, em vez disso, as alcoviteiras de sua ligação a conceitos fúteis e experimentos não planejados: é fácil imaginar os frutos e a prole de uma união tão gloriosa. A impressora, invenção grosseira; o canhão, que já era prefigurado; a bússola, que até certo ponto já era conhecida anteriormente; que mudanças não produziram essas três — a primeira, no estado da ciência, a outra, no da guerra, a terceira, no das finanças, do comércio e da navegação! E foi só por acaso, repito, que se deu de encontro com essas invenções. Portanto, não há dúvida alguma de que a superioridade do homem reside no saber. Nele estão guardadas muitas coisas, que os reis com todos os seus tesouros não podem comprar, sobre as quais não se impõe o seu mando, das quais seus informantes e alcagüetes não dão notícia alguma, cujas terras de origem não podem ser alcançadas pelos veleiros dos seus navegantes e descobridores. Hoje, não passa de simples opinião nossa, a de que dominamos a natureza; estamos submetidos a seu jugo. Porém, se nos deixássemos guiar por ela na invenção, nós a teríamos, na *práxis,* a nosso mando".[2]

Apesar de alheio à matemática, Bacon captou muito bem o espírito da ciência que se seguiu a ele. O casamento feliz entre o entendimento humano e a natureza das coisas, que ele tem em vista, é patriarcal: o entendimento, que venceu

* Traduzido do original alemão: "Begriff der Aufklaerung", em *Dialektik der Aufklaerung,* Frankfurt am Main, 1969, S. Fischer Verlag, pp. 9-49.

[1] Voltaire, *Lettres Philosophiques XII, Oeuvres complètes,* Ed. Garnier, Paris, 1879, vol. XXII, p. 118. (N. do A.)

[2] Bacon, *In Praise of Knowledge. Miscellaneous Tracts Upon Human Philosophy, The Works of Francis Bacon,* ed. Basil Montagu, Londres, 1825, vol. I, pp. 254 s. (N. do A.)

a superstição, deve ter voz de comando sobre a natureza desenfeitiçada. Na escravização da criatura ou na capacidade de oposição voluntária aos senhores do mundo, o saber que é poder não conhece limites. Esse saber serve aos empreendimentos de qualquer um, sem distinção de origem, assim como, na fábrica e no campo de batalha, está a serviço de todos os fins da economia burguesa. Os reis não dispõem sobre a técnica de maneira mais direta do que os comerciantes: o saber é tão democrático quanto o sistema econômico juntamente com o qual se desenvolve. A técnica é a essência desse saber. Seu objetivo não são os conceitos ou imagens nem a felicidade da contemplação, mas o método, a exploração do trabalho dos outros, o capital. Por sua vez as inúmeras coisas que, segundo Bacon, ainda são guardadas nele não passam de instrumentos: o rádio, enquanto impressora sublimada, o avião de combate, enquanto artilharia eficaz, o telecomando, enquanto bússola de maior confiança. O que os homens querem aprender da natureza é como aplicá-la para dominar completamente sobre ela e sobre os homens. Fora disso, nada conta. Sem escrúpulos para consigo mesmo, o iluminismo incinerou os últimos restos da sua própria consciência de si. Só um pensar que faz violência a si próprio é suficientemente duro para quebrar os mitos. Diante do triunfo atual do tino para os fatos, até mesmo o credo nominalista de Bacon seria suspeito de ser ainda uma metafísica e cairia sob o veredito de futilidade que ele próprio pronunciou contra a escolástica. Poder e conhecimento são sinônimos.[3] A felicidade estéril, provinda do conhecimento, é lasciva tanto para Bacon como para Lutero. O que importa não é aquela satisfação que os homens chamam de verdade, o que importa é a *operation,* o proceder eficaz. "O verdadeiro objetivo e serventia da ciência" não reside nos "discursos plausíveis, deleitantes, veneráveis, que fazem efeito, ou em quaisquer argumentos intuitivamente evidentes, mas sim no desempenho e no trabalho, na descoberta dos fatos particulares anteriormente desconhecidos que nos auxiliem e nos equipem melhor na vida".[4] Portanto, nenhum mistério há de restar e, tampouco, qualquer desejo de revelação.

O desenfeitiçamento do mundo é a erradicação do animismo. Xenófanes zomba dos muitos deuses, por serem eles semelhantes aos homens, que os produziram, no que estes têm de acidental e de pior, e a lógica mais recente denuncia as palavras em que se cunha a linguagem, como moedas falsas, que melhor seria se fossem substituídas por fichas neutras de um jogo. O mundo vira caos e a síntese é a salvação. Entre o animal totêmico, os sonhos de um visionário e a idéia absoluta, não cabe nenhuma diferença. Caminhando em busca da ciência moderna, os homens se despojam do sentido. Eles substituem o conceito pela fórmula, a causa pela regra e pela probabilidade. A noção de causa foi o último conceito filosófico a entrar no acerto de contas da crítica científica e, por ser o único que ainda comparecia perante a ciência, era por assim dizer a secularização mais tardia do princípio criador. Desde Bacon, um dos objetivos da filosofia era o de redefinir, em conformidade com o espírito do tempo, substância, quali-

[3] Cf. Bacon, *Novum Organum, op. cit.*, vol XIV, p. 31. (N. do A.)

[4] Bacon, *Valerius Terminus of the Interpretation of Nature. Miscellaneous Tracts, op., cit.*, vol. I, p. 281. (N. do A.)

dade, ação e paixão, ser e existência; mas a ciência se safou, mesmo sem tais categorias. Elas ficaram para trás, como *Idola Theatri* da velha metafísica; e, mesmo no tempo dessa última, já eram elas mementos de entidades e potências do ante-passado, que tinham, nos mitos, vida e morte explicitadas e entrelaçadas. As categorias, nas quais a filosofia ocidental determinara sua eterna ordem da natureza, marcavam os lugares, antigamente ocupados por Ocnos e Perséfone, Ariadne e Nereu. As cosmologias pré-socráticas fixam o momento de transição. A umidade, o indiferenciado, o ar, o fogo, nelas tratados como material primitivo da natureza, são justamente sedimentações meramente nacionalizadas da visão mítica do mundo. Assim como as imagens da criação a partir do rio e da terra, imagens que chegaram do Nilo até os gregos, tornaram-se aqui princípios hilozoísticos, elementos, assim também a profusa ambigüidade dos demônios míticos se espiritualizou nas formas puras das essências ontológicas. Pelas idéias platônicas, o *logos* filosófico finalmente também toma conta dos deuses patriarcais do Olimpo. Mas, reconhecendo as antigas potências na herança platônico-aristotélica da metafísica, o iluminismo combateu a pretensão à verdade dos universais, como superstição. Ele julga ver ainda, na autoridade dos conceitos universais, o medo dos demônios, por meio de cujas imagens os homens procuravam, no ritual mágico, influir na natureza. A partir de agora, a matéria deverá finalmente ser dominada, sem apelo a forças ilusórias que a governem ou que nela habitem, sem apelo a propriedades ocultas. O que não se ajusta às medidas da calculabilidade e da utilidade é suspeito para o iluminismo. Uma vez que pode desenvolver-se sem ser perturbado pela opressão externa, nada mais há que lhe possa servir de freio. Com as suas próprias idéias sobre os direitos humanos acontece o mesmo que acontecera com os antigos universais. Cada resistência espiritual que ele encontra serve apenas para multiplicar a sua força.[5] Isso se explica pelo fato de que o iluminismo se auto-reconhece até mesmo nos mitos. Quaisquer que sejam os mitos para os quais essa resistência possa apelar, esses mitos, pelo simples fato de se tornarem argumentos numa tal contestação, aderem ao princípio da racionalidade demolidora pela qual censuram o iluminismo. O iluminismo é totalitário.

Para ele, o fundamento do mito desde sempre estivera no antropomorfismo, na projeção do subjetivo sobre a natureza.[6] O sobrenatural, os espíritos e os demônios seriam imagens nas quais se espelham os homens que se deixam atemorizar pelo natural. Segundo o iluminismo, as múltiplas figuras míticas podem ser, todas elas, remetidas a um mesmo denominador comum, elas se reduzem ao sujeito. A resposta de Édipo ao enigma da esfinge, "É o homem", é indiferenciadamente repetida como uma saída estereotipada, pouco importando que se tenha diante dos olhos um fragmento do sentido objetivo, os contornos de uma ordem, a angústia perante as potências do mal ou a esperança de salvação. O que o iluminismo reconhece de antemão como ser e como acontecer é

[5] Cf. Hegel, *Phänomenologie des Geistes, Werke,* vol. II, pp. 410-11. (N. do A.)

[6] Xenófanes, Montaigne, Hume, Feuerbach e Salomon Reinach estão de acordo sobre esse ponto. Cf. em Reinach: *Orpheus*. Traduzido do francês por F. Simmons, Londres e Nova York, 1909, pp. 6 ss. (N. do A.)

o que pode ser abrangido pela unidade; seu ideal é o sistema, do qual tudo segue. Nesse ponto, suas versões racionalista e empirista não divergem. Ainda que as diferentes escolas interpretem os axiomas de diferentes maneiras, a estrutura da ciência unitária é sempre a mesma. Apesar de todo o pluralismo dos domínios de pesquisa, o postulado de Bacon da *Una scientia universalis* [7] é tão hostil ao desconexo quanto a *mathesis universalis* de Leibniz é inimiga do salto. A multiplicidade das figuras é reduzida a posição e ordenação; a história, ao fato; as coisas, à matéria. Mesmo segundo Bacon, deve existir entre os princípios supremos e os enunciados de observação uma conexão lógica unívoca através dos níveis de generalidade. De Maistre zomba de Bacon, acusando-o de cultuar *une idole d'échelle.* [8] A lógica formal foi a grande escola de uniformização. Ela ofereceu aos iluministas o esquema da calculabilidade do mundo. A equiparação mitologizante das idéias aos números, nos últimos escritos de Platão, exprime a ânsia própria a qualquer desmitologização: o número se tornou o cânon do iluminismo. As mesmas equações dominam tanto a justiça burguesa quanto a troca de mercadorias. "Pois a regra de que é desigual a soma do igual com o desigual não será um princípio fundamental tanto da justiça como da matemática? E será que não existe uma verdadeira correspondência entre a justiça comutativa e distributiva, por um lado, e as proporções geométricas e aritméticas, por outro?" [9] A sociedade burguesa é dominada pelo equivalente. Ela torna comparáveis as coisas que não têm denominador comum, quando as reduz a grandezas abstratas. O que não se pode desvanecer em números, e, em última análise, numa unidade, reduz-se, para o iluminismo, a aparência e é desterrado, pelo positivismo moderno, para o domínio da poesia. De Parmênides a Russell, a senha é a unidade. Insiste-se na destruição dos deuses e das qualidades.

Mas os mitos que tombam como vítimas do iluminismo já eram, por sua vez, seus próprios produtos. No cálculo científico do acontecer, anula-se a justificação que uma vez lhe fora dada pelo pensamento, nos mitos. O mito pretendia relatar, denominar, dizer a origem; e, assim, expor, fixar, explicar. Com a escrita e a compilação dos mitos, essa tendência se fortaleceu. De relato que eram, eles logo passaram a ser doutrina. Todo ritual inclui uma representação do acontecer enquanto processo determinado que se destina a ser influenciado pelo feitiço. Este elemento teórico do ritual tornou-se independente nas mais antigas epopéias dos povos. Os mitos, tais como encontrados pelos autores trágicos, já estavam sob o signo daquela disciplina e daquele poder louvados por Bacon como o objetivo a ser perseguido. Em lugar dos deuses e demônios locais, aparecem o céu e a sua hierarquia, em lugar das práticas de conjuração do feiticeiro e da tribo, surgem os sacrifícios de vários níveis hierárquicos e o trabalho dos escravos mediatizado pelo mundo. As divindades olímpicas não são mais imediatamente idênticas aos elementos, elas os significam. Em Homero, Zeus preside o céu diurno, Apolo

[7] Bacon, *De Augmentis Scientiarum, op. cit.*, vol. VIII, p. 152. (N. do A.)

[8] *Les Soirées de Saint-Pétersburg, 5ème entretien. Oeuvres complètes,* Lião, 1891, vol. IV, p. 256. (N. do A.)

[9] Bacon, *Advancement of Learning, op. cit.*, vol. II, p. 126 (N. do A.)

guia o sol, Hélio e Eos já derivam para o alegórico. Os deuses se separam dos elementos materiais como suas essências. Desde então, o ser se decompõe, por um lado, em *lógos* que, com o progresso da filosofia, se comprime na mônada, num mero ponto de referência, e, por outro lado, na massa de todas as coisas e criaturas lá fora. Uma única diferença, a diferença entre a própria existência e a realidade, absorve todas as outras. Sem que sejam respeitadas as diferenças, o mundo torna-se sujeito ao homem. Nesse ponto concordam a história da criação judaica e a religião olímpica. "E disse Deus: 'Façamos o homem à nossa imagem, conforme a nossa semelhança. Domine ele sobre os peixes do mar, sobre as aves do céu, sobre os animais domésticos, os animais selvagens e todos os répteis que rastejam sobre a terra'."[10]

"Ó, Zeus, pai Zeus, é teu o domínio do céu e teu olhar se estende do alto a todos os feitos dos homens, os criminosos e os justos, e também à insolência dos animais, e o teu coração se compraz na retidão."[11] "Pois assim são as coisas, um expia imediatamente, o outro, mais tarde; e, ainda que alguém consiga escapar e a ameaçadora fatalidade dos deuses não o atinja, essa fatalidade acaba todavia por cumprir-se infalivelmente e inocentes têm que pagar pelo ato, seus filhos ou uma geração posterior."[12] Perante os deuses subsiste apenas aquele que se submete sem restrições. O despertar do sujeito é pago pelo reconhecimento do poder como princípio de todas as relações. Frente à unidade de uma tal razão, a diferença entre Deus e o homem é reduzida àquela irrelevância que a razão já indicara resolutamente, desde a mais antiga crítica homérica. O Deus criador e o espírito ordenador são iguais entre si enquanto senhores da natureza. No homem, o seu ser feito à imagem de Deus consiste na sua soberania sobre o que existe, no seu olhar de senhor, no comando. O mito passa a ser iluminação e a natureza, mera objetividade. O preço que os homens pagam pela multiplicação do seu poder é a sua alienação daquilo sobre o que exercem o poder. O iluminismo se relaciona com as coisas assim como o ditador se relaciona com os homens. Ele os conhece, na medida em que os pode manipular. O homem de ciência conhece as coisas, na medida em que as pode produzir. É assim que o em-si das coisas vem a ser para-ele. Na modificação, a essência das coisas se revela como já sendo desde sempre a mesma, como substrato de dominação. Essa identidade constitui a unidade da natureza. Nem ela nem tampouco a unidade do sujeito eram pressupostas pela conjuração mágica. Os ritos xamanistas eram usados para o vento, para a chuva, para a serpente lá fora ou para o demônio no doente, e não para os elementos materiais ou para os exemplares. A magia não era impulsionada por um único e mesmo espírito; ele variava, tal como as máscaras do culto, que deviam assemelhar-se aos diversos espíritos. A magia é a inverdade cruenta, mas que não pretende ainda renegar a dominação, estabelecendo-se, transformada na verdade pura, em fundamento do mundo caído sob seu poder. O feiticeiro se faz seme-

[10] Gên 1,26. (N. do A.)
[11] Archilochos, fr. 87. Citado por Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, vol. II. Primeira parte, Leipzig, 1911, p. 18. (N. do A.)
[12] Sólon, fr. 13, 25 s., *op. cit.*, p. 20. (N. do A.)

lhante aos demônios; para assustá-los ou abrandá-los, ele se comporta de uma maneira assustadora ou branda. Embora seu ofício fosse o da repetição, ele ainda não se proclamara feito à imagem da força invisível, tal como faz o civilizado, para o qual, então, os modestos campos de caça se aviltam, convertendo-se num cosmo unitário, no conjunto de todas as possibilidades de exploração. Só na medida em que é essa imagem, o homem atinge a identidade do si-mesmo, que não se pode perder na identificação com um outro, mas que toma posse de si de uma vez por todas como uma máscara impenetrável. Essa é a identidade do espírito, e seu correlato é a unidade da natureza, diante da qual sucumbe a riqueza das qualidades. A natureza desqualificada torna-se o material caótico de uma simples classificação e o si-mesmo todo-poderoso converte-se em mero ter, em identidade abstrata. Na magia, há representantes específicos. O que ocorre com a lança do inimigo, com o seu cabelo, com o seu nome, atinge, ao mesmo tempo, a pessoa, e o animal de sacrifício é massacrado em lugar do deus. A substituição no sacrifício marca um passo em direção da lógica discursiva. A cerva ou o cordeiro que deviam ser ofertados pela filha ou pelo primogênito, embora devessem ainda ter qualidades próprias, já representavam, entretanto, a espécie. Eles traziam em si o caráter arbitrário do exemplar. Mas a sacralidade do *hic et nunc,* a unicidade do eleito, contraída pelo representante, distingue-se radicalmente, faz com que ele não possa vir a ser objeto de troca. A ciência põe fim a isso. Nela não se pode recorrer à representação específica: se ainda há animais de sacrifício, deuses não mais existem. O recurso da representação transforma-se em funcionalidade universal. Um átomo não é desintegrado enquanto representante, mas enquanto espécimen da matéria, e o coelho não assume qualquer função representativa, mas incompreendido, atravessa a *via crucis* do laboratório como um mero exemplar. Como na ciência funcional as diferenças se tornam tão fluidas que tudo perece numa matéria única, o objeto científico se petrifica e o rígido ritual de antigamente aparece como maleável, pois ainda substituía uma coisa pela outra. O mundo da magia ainda continha diferenças, cujos traços desapareceram, até mesmo da forma da linguagem.[13] As múltiplas afinidades entre entes são reprimidas por uma única relação entre o sujeito doador de sentido e o objeto sem sentido, entre a significação racional e o suporte causal da significação. Na etapa da magia, sonho e imagem não valiam como meros signos de coisa, mas como vinculados a ela por semelhança ou pelo nome. A relação não é a da intenção, mas a do parentesco. A feitiçaria, como a ciência, tem seus fins, mas ela os persegue pela mimese e não por um distanciamento progressivo do objeto. Ela não se fundamenta de modo algum numa "onipotência dos pensamentos" que fosse atribuída a si mesmo pelo primitivo, tal como fazem os neuróticos;[14] onde não há separação radical entre pensamento e realidade, não pode haver "superestimação de processos psíquicos face à realidade". A "confiança inabalável na possibilidade de dominação do mundo",[15] que Freud anacronicamente atribui à feitiça-

[13] Cf., p. ex., Robert H. Lowie, *An Introduction to Cultural Anthropology,* Nova York, 1940, pp. 344-45. (N. do A.)

[14] Cf., *Totem und Tabu, Gesammelte Werke,* vol. X, pp. 106 ss. (N. do A.)

[15] *Op. cit.,* p. 110 (N. do A.)

ria, só vem com uma dominação do mundo adaptada à realidade, feita por meio de uma ciência mais astuta. Para as práticas locais do curandeiro poderem ser substituídas pela técnica industrial universalmente aplicável, foi necessário, em primeiro lugar, ter havido um processo em que os pensamentos se tornaram independentes dos objetos, semelhante ao que se perfaz no eu adaptado à realidade.

Enquanto totalidade verbalmente desenvolvida — cuja pretensão à verdade reprimiu a fé mítica mais antiga, as religiões primitivas —, o mito solar patriarcal é por sua vez iluminismo com o qual o iluminismo filosófico pode medir-se no mesmo plano. Ele recebe agora o pagamento na mesma moeda. A própria mitologia desencadeou o processo sem fim do iluminismo, no qual qualquer visão teórica determinada sucumbe, inelutável e necessariamente, como vítima da crítica arrazadora de ser apenas uma crença, a tal ponto que os próprios conceitos de espírito, de verdade e até mesmo de iluminismo são relegados ao domínio do feitiço animista. O princípio daquela necessidade do destino que se trama qual uma conseqüência lógica do oráculo, e pela qual perecem os heróis do mito, uma vez purificado a ponto de atingir o rigor da lógica formal, não predomina apenas em qualquer sistema racionalista da filosofia ocidental, mas governa até mesmo a seqüência dos sistemas, que começa com a hierarquia dos deuses e, no crepúsculo permanente dos ídolos, lega, a título de conteúdo idêntico, a ira contra as contas mal prestadas. Assim como os mitos já são iluminismo, assim também o iluminismo se envolve em mitologia a cada passo mais profundamente. Ele recebe todo o seu material dos mitos, para então destruí-los, e, enquanto justiceiro, cai sob o encantamento mítico. Ele pretende subtrair-se ao processo do destino e da retaliação, exercendo a retaliação sobre esse próprio processo. Nos mitos, todo acontecer tem que expiar seu ter acontecido. O iluminismo fica nisso mesmo: o fato se anula, mal tendo acontecido. A doutrina da igualdade da ação e da reação alegava o poder da repetição sobre a existência, muito depois de os homens se terem desfeito da ilusão de identificar-se por repetição com a existência repetida e de subtrair-se assim a seu poder. Porém, quanto mais se desvanece a ilusão mágica, mais implacavelmente a repetição, sob o rótulo de legalidade, amarra o homem àquele círculo, por meio de cuja objetualização em lei da natureza o homem se pretende garantido como sujeito livre. O princípio de imanência, de explicação de todo acontecer como uma repetição, sustentado pelo iluminismo contra o poder da imaginação mítica, é o princípio do próprio mito. A sabedoria ressequida, para a qual nada de novo vige sob o sol, desde que, no jogo sem sentido, todas as cartas já foram jogadas, e os grandes pensamentos, todos eles já pensados, que as possíveis descobertas podem ser antecipadamente construídas, e que os homens estão comprometidos a se autoconservarem pela adaptação — essa sabedoria ressequida limita-se a renovar a sabedoria fantástica que justamente rejeita: sanção do destino que reproduz incessantemente por retaliação o que sempre já era. O que poderia ser outro é feito igual. Tal é o veredito que estabelece criticamente os confins da experiência possível. A *identidade de* tudo com tudo é paga com o não haver nada podendo ser ao mesmo tempo idêntico a si mesmo. O iluminismo dissolve a injustiça da antiga desigualdade, a do-

minação imediata, porém torna-a, ao mesmo tempo, eterna mediação universal, na relação de um ente qualquer a qualquer outro. Ele consegue fazer aquilo de que se louva a ética protestante de Kierkegaard e que se encontra no ciclo épico de Hércules como dos arquétipos da violência mítica: ele extirpa o incomensurável. Não são só as qualidades que se dissolvem no pensamento, também os homens são coagidos à conformidade com o real. O mercado não questiona sobre o seu nascimento, mas o preço dessa vantagem, pago por quem fez a troca, foi o de ser obrigado a permitir que as suas possibilidades de nascença fossem modeladas pela produção das mercadorias que nele podem ser compradas. Os homens foram presenteados com um si-mesmo próprio a cada um e distinto de todos os outros, só para que se torne, com mais segurança, igual aos outros. Mas, como ele nunca se desfez totalmente, o iluminismo, mesmo durante o período liberal, sempre simpatizou com a coação social. A unidade do coletivo manipulado consiste na negação de qualquer indivíduo, zomba-se de toda espécie de sociedade que pudesse querer fazer do indivíduo um indivíduo. A horda, cujo nome figura sem dúvida alguma na organização da Juventude Hitlerista, não é nenhuma recaída na antiga barbárie, mas o triunfo da igualdade repressiva, o desenvolvimento da igualdade do direito na injustiça feita pelos iguais. O mito pechisbeque dos fascistas revela-se como aquilo que no ante-tempo era o mito genuíno, só que esse último distinguia a retaliação, enquanto o falso a executa cegamente nas suas vítimas. Cada uma das tentativas de romper o jugo da natureza, enquanto rompe com a natureza, é só uma queda mais profunda sob esse jugo. Foi assim que a civilização européia percorreu o seu caminho. A abstração, ferramenta do iluminismo, comporta-se face a seus objetos como o destino, cujo conceito é por ela mesmo eliminado: como liquidação. Sob a dominação nivelante do abstrato, que faz com que tudo na natureza se possa repetir, e sob a da indústria, para a qual isso é aprontado, os próprios liberados convertem-se finalmente naquela "tropa" que Hegel[16] assinalou como o resultado do iluminismo.

A distância do sujeito ao objeto, pressuposto da abstração, fundamenta-se na distância à coisa que o senhor obtém por meio do assenhoreamento. Os cantos homéricos e os hinos do *Rig Veda* provêm dos tempos da dominação das terras e dos burgos fortalecidos nos quais se assentara um povo guerreiro, senhor da massa dos autóctones vencidos.[17] O maior de todos os deuses gerou-se no mundo desses primeiros burgos, onde o rei, como chefe da nobreza armada, fixava à terra os subjugados, enquanto médicos, adivinhos, artesãos, comerciantes cuidavam da circulação social. Com o fim da vida nômade, a ordem social se constituiu à base da propriedade estável. Dominação e trabalho se separam. Um proprietário, como Ulisses, "traz consigo, de terras longínquas, um pessoal numeroso e minuciosamente diferenciado, constituído por homens que cuidam dos bois, ovelhas, e porcos, e por serviçais. À noite, tendo avistado do seu castelo o campo

[16] *Phänomenologie des Geistes, loc. cit.*, p. 424. (N. do A.)

[17] Cf. W. Kirfel, *Geschichte Indien, in Propyläenweltgeschichte*, vol. III, pp. 261 s. e G. Glotz, *Histoire Grèque*, vol. I, *in Histoire Ancienne*, Paris, 1938, pp. 137 ss. (N. do A.)

iluminado por mil fogos, pode adormecer tranqüilamente: ele sabe que seus bravos serviçais velam para manter a distância os animais selvagens e para afugentar os ladrões dos recintos confiados à sua guarda."[18] A generalidade dos pensametos, tal como a lógica discursiva a desenvolve, a dominação na esfera do conceito, erige-se sobre o fundamento da dominação na esfera da realidade. Na substituição da herança mágica, das antigas representações difusas, pela unidade conceitual, exprime-se a constituição da vida articulada pelo mando e determinada pelos homens livres. O si-mesmo que, com a sujeição do mundo, aprendeu a ordem e a subordinação, não tardou a identificar a verdade em geral com um pensar que dispõe, cujas firmes diferenciações são imprescindíveis para que possa subsistir. Com o feitiço mimético, o si-mesmo transformou em tabu o conhecimento que atinge efetivamente o objeto. Seu ódio se volta contra a imagem do ante-mundo vencido e contra a sua felicidade imaginária. Os deuses ctônios dos aborígenes são desterrados para o inferno no qual a terra mesma se transforma, sob a religião de sol e luz de Indra e Zeus.

Mas céu e inferno estavam estreitamente ligados. Assim como o nome de Zeus convinha, em cultos que não se excluíam reciprocamente, tanto a um deus subterrâneo como a um deus de luz,[19] assim como os deuses do Olimpo cultivavam todo tipo de convivência com os ctônios, do mesmo modo as potências boas e más, a salvação e a perdição, não estavam isoladas uma da outra sem ambigüidades. Elas se encadeavam como geração e corrupção, vida e morte, verão e inverno. No mundo luminoso da religião grega sobrevive a turva indiferenciação do princípio religioso que, nas mais antigas fases conhecidas da humanidade, era venerado como *mana*. Originariamente, indiferenciado é tudo aquilo que é desconhecido, estranho, aquilo que transcende o âmbito da experiência, aquilo que nas coisas excede o seu existir antecipadamente conhecido. O que aqui é experimentado como sobrenatural pelo primitivo não é a substância espiritual, em oposição à material, mas o entrelaçamento do natural face ao membro singular isolado. O grito de terror que acompanha a experiência do insólito, fica sendo o seu nome. Ele fixa a transcendência do desconhecido face ao que é conhecido e converte assim o tremor em santidade. A duplicação da natureza em aparência e essência, ação e força, que faz com que tanto o mito como a ciência venham a ser possíveis, provém da angústia do homem, cuja expressão se torna explicação. Não que a alma seja transferida para a natureza, como faz crer o psicologismo; *mana,* o espírito motor, não é nenhuma projeção e sim o eco da supremacia real da natureza nas almas fracas dos selvagens. Só a partir desse pré-animismo é que é feita a cisão entre o animado e o inanimado, e que determinados lugares são investidos de demônios e divindades. Nele já está implícita a separação entre sujeito e objeto. Se o homem não considera mais a árvore apenas como uma árvore, mas como testemunho de um outro, como sede do

[18] G. Glotz, *op. cit.*, p. 140. (N. do A.)

[19] Cf. Kurt Eckermann, *Jahrbuch der Religionsgeschichte und Mythologie,* Halle, 1845, vol. I, p. 241 e O. Kern, *Die Religion der Griechen,* Berlim, 1926, vol. I, pp. 181 ss. (N. do A.)

mana, a linguagem exprime a contradição de algo ser ele próprio e ao mesmo tempo algo diferente de si próprio, idêntico e não idêntico.[20] Por meio da divindade, a linguagem passa de tautologia a linguagem. O conceito, que costuma ser definido como unidade das características daquilo que compreende sob si, foi, em vez disso, desde o início, o produto do pensamento dialético, no qual sempre tudo só é o que é, enquanto se torna o que não é. Essa foi a forma originária da objetivação determinante em que conceito e coisa se separam dessa mesma objetivação que, na época homérica, já era bastante florescente e que se inverte na ciência moderna positiva. Mas essa dialética permanece impotente, na medida em que se desenvolve a partir do grito de terror que é a duplicação, a tautologia do próprio terror. Os deuses não podem livrar o homem do medo cujas vozes petrificadas eles carregam como seus nomes. O homem tem a ilusão de se ter libertado do medo quando já não há mais nada de desconhecido. Isso determina a via da desmitologização do iluminismo que identifica o animado com o inanimado, assim como o mito identificava o inanimado com o animado. O iluminismo é a angústia mítica que se tornou radical. A imanência pura do positivamente, seu produto último, é algo como um tabu universal. Lá fora não deve haver mais nada, pois a mera representação do lá fora é a verdadeira fonte da angústia. Quando a vingança do primitivo, pela morte infligida a um dos seus, se deixava eventualmente aplacar pela aceitação do homicida no seio da própria família,[21] tanto a vingança quanto a aceitação significavam a assimilação do sangue alheio ao próprio, a instauração da imanência. O dualismo mítico não leva além do âmbito da existência. O mundo dominado pelo *mana* e mesmo ainda o mundo do mito hindu e grego são eternamente iguais e sem saída. Cada nascimento é pago com a morte, cada felicidade, com a infelicidade. Homens e deuses podem tentar, durante o tempo que lhes é dado, distribuir a sorte segundo medidas diferentes do curso cego do destino, mas, no final a existência triunfa sobre eles. Até mesmo sua justiça, arrancada do destino, exibe os seus traços; ela corresponde ao olhar que os homens, tanto os primitivos como os gregos e os bárbaros, lançam para seu mundo ambiente, a partir de uma sociedade de coação e de miséria. É por isso que, tanto para a justiça mítica como para a do iluminismo, culpa e pena, felicidade valem como membros de uma equação. A justiça perece no direito. O xamanista esconjura o perigoso pela sua imagem. Seu instrumento é a igualdade. É ela que regula a punição e o mérito na civilização. As representações dos mitos podem ser reduzidas, sem deixar resto, a relações da natureza. Assim como a constelação dos Gêmeos e todos os outros símbolos de dualidade indicam o ciclo inelutável da natureza, que por sua vez tem no símbolo do ovo, do qual saiu, seu signo mais arcaico, da mesma maneira a balança na mão de Zeus, imagem sensível da justiça de todo o mundo patriarcal, remete à natureza nua. O passo que vai do caos à civilização, onde as relações naturais não mais

[20] Hubert e Mauss descrevem o teor representativo da "simpatia", da mimese, da seguinte maneira: "L'un est le tout, tout est dans l'un, la nature triomphe de la nature" — H. Hubert e M. Mauss, *Théorie Générale de la Magie, in L'Année Sociologique, 1902-3, p. 100. (N. do A.)*

[21] Cf. Westermarck, *Ursprung der Moralbergriffe,* Leipzig, 1913, vol. I, p. 402. (N. do A.)

exercem o seu poder imediatamente, mas através da consciência dos homens, não resultou em alteração alguma no princípio da igualdade. Sim, os homens tiveram que expiar, justamente por esse passo, com a adoração daquilo a que antes eram apenas submetidos, assim como todas as outras criaturas. Antes, os fetiches estavam sob a lei da igualdade. Agora, a própria igualdade se converte em fetiche. A venda sobre os olhos da *Justitia* não significa somente a proibição de intervir no direito; ela diz ainda que o direito não provém da liberdade.

A doutrina dos sacerdotes era simbólica, no sentido em que nela coincidiam signo e imagem. Como testemunham os hieroglifos, a palavra desempenhava originariamente também a função de imagem. Essa função passou para os mitos. Tanto os mitos quanto os ritos mágicos visam à natureza que se repete. Ela é a essência do simbólico: um ser ou um processo que é representado como eterno, por dever sempre converter-se novamente em acontecimento, no perfazer-se do símbolo. Inesgotabilidade, renovação sem fim, permanência do significado, não são apenas atributos de todos os símbolos, mas seu verdadeiro teor. As narrativas da criação em que o mundo sai da mãe primígena, da vaca ou do ovo, são simbólicas em oposição à gênese judaica. A zombaria que os antigos faziam dos deuses demasiadamente humanos deixou intacto o essencial. A individualidade não esgota a essência dos deuses. Eles ainda tinham em si algo de *mana,* encarnavam a natureza enquanto poder universal; e, com seus traços pré-animistas, sobrevivem no iluminismo. Debaixo do véu pudico da *cronique scandaleuse* do Olimpo, já se tinha configurado a doutrina da mistura, da pressão e choque dos elementos, que logo em seguida se estabeleceu como ciência e reduziu os mitos a construções da fantasia. Com a clara distinção entre ciência e poesia, a divisão do trabalho já efetivada com seu auxílio se estende à linguagem. Como signo, a palavra entra na ciência; como som, como imagem, como palavra propriamente dita, ela é distribuída pelas diferentes artes, sem que jamais possa ser restabelecida pela soma dessas últimas, pela sinestesia ou pela "arte global". Como signo, a linguagem deve resignar-se a ser um cálculo, para conhecer a natureza, precisa renunciar à pretensão de lhe ser semelhante. Como imagem, ela deve resignar-se a ser reprodução, para ser totalmente natureza, tem que renunciar à pretensão de conhecê-la. Com o progredir do iluminismo, só as autênticas obras de arte puderam escapar de ser meras imitações daquilo que, de qualquer maneira, já é. A antítese corriqueira entre arte e ciência, que separa as duas em diferentes setores culturais, a fim de que, enquanto setores culturais, elas possam ser ambas administradas, faz com que cada uma delas, enquanto exato oposto, converta-se finalmente na outra em virtude de suas próprias tendências. A ciência, na sua interpretação neopositivista, torna-se esteticismo, um sistema de signos soltos, destituídos de qualquer intenção que transcenda o sistema: jogo que os matemáticos, já há muito tempo, orgulhosamente declararam ser o seu assunto. Mas a arte da reprodutibilidade integral abandonou-se à ciência positivista até mesmo nas suas técnicas. Mais uma vez, de fato, ela se torna mundo, duplicação ideológica, dócil reprodução. A separação entre signo e imagem é inevitável. Todavia, se for mais uma vez hipostasiada, num incauto contentamento consigo mesma, cada um dos dois princípios isolados induz à destruição da verdade.

A filosofia evita o abismo que se abriu com essa separação, na relação entre conceito e intuição, e tenta sempre e em vão cobri-lo: sim, na verdade, ela se define por essa tentativa. Nas mais das vezes, ela se posta decerto do lado do qual recebe o nome. Platão baniu a poesia, no mesmo espírito com que o positivismo desterrou a doutrina das idéias. Com sua arte tão louvada, Homero não impôs reformas nem públicas nem privadas, não ganhou guerras nem fez descobertas. Desconhecemos a existência de um grande número de seguidores que o teriam venerado ou amado. A arte ainda terá que comprovar sua utilidade.[22] Em Platão, como no judaísmo, a imitação é proscrita. Razão e religião banem o princípio da feitiçaria. Enquanto arte, numa abnegada distância da existência, esse princípio ainda é desonesto; os que o praticam tornam-se errantes, nômades sobreviventes que não têm mais pátria entre os que se tornaram sedentários. A natureza não deve mais ser influenciada por assemelhação, mas dominada pelo trabalho. A obra de arte tem ainda em comum com a feitiçaria a fixação de um domínio próprio fechado em si, subtraído da contextura do existir profano. Vigem aí leis particulares. Assim como o feiticeiro começava a cerimônia delimitando, contra todo o mundo circundante, o lugar próprio para o jogo das forças sagradas, assim também em cada obra de arte destaca-se do real o seu âmbito fechado. A renúncia à influência, pela qual a arte se desliga da simpatia mágica, é justamente o que mais profundamente preserva a herança mágica. Ela impõe, em oposição à existência em carne e osso, a imagem pura que supera em si os elementos dessa existência. O sentido da obra de arte, a aparência estética, exige que ela seja aquilo em que se convertia, naquele feitiço do primitivo, o novo e terrificante acontecer: a aparição do todo no particular. Perfaz-se mais uma vez, na obra de arte, a duplicação pela qual a coisa aparecera como espiritual, como externação do *mana*. É isso que faz a sua aura. Enquanto expressão da totalidade, a arte se arvora em dignidade do absoluto. Às vezes isso levou a filosofia a atribuir à arte a primazia sobre o conhecimento conceitual. Segundo Shelling, a arte começa onde o saber abandona o homem à sua sorte. Ela é, para Shelling, "o modelo da ciência, que ainda está para chegar onde a arte já se encontra".[23] A separação entre imagem e signo é, no sentido da sua doutrina, "completamente superada por cada apresentação singular da arte".[24] Raras vezes, o mundo burguês mostrou abertura para uma tal confiança na arte. Quando ele restringia o saber, via de regra, isso acontecia não a fim de dar lugar à arte, mas sim à fé. É pela fé que a religiosidade militante dos tempos modernos, Torquemada, Lutero, Maomé, pretendiam reconciliar espírito e existência. Mas fé é um conceito privativo: ela é anulada enquanto fé se não acentuar continuamente sua oposição ou sua concordância com o saber. Enquanto depende da restrição do saber, ela é por sua vez restringida. A tentativa empreendida pela fé, no protestantismo,

[22] Cf. no décimo livro da *República*. (N. do A.)

[23] *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, quinta seção, *in Werke*, Primeira parte, vol. II, p. 623. (N. do A.)

[24] *Op. cit., p. 626*. (N. do A.)

de encontrar imediatamente na palavra, como se dava no ante-tempo, o princípio da verdade a ela transcendente e sem o qual ela não pode existir, e de devolver-lhe o poder simbólico, essa tentativa foi paga com a obediência à palavra, e precisamente não à palavra sagrada. Enquanto permanece, quer como amiga, quer como inimiga, forçosamente atada ao saber, a fé perpetua a separação, na luta para vencê-la: seu fanatismo é o signo da sua inverdade, a confissão objetiva de que quem tem somente fé, por isso mesmo não tem mais fé. A má consciência é sua segunda natureza. A razão pela qual toda honestidade de quem tem fé foi desde sempre irascível e perigosa está na consciência secreta do defeito que necessariamente a afeta, na consciência de contradição que lhe é imanente, de fazer da reconciliação o seu ofício. Os horrores da espada e do fogo, da Contra-Reforma e da Reforma, não foram excessos cometidos, mas a realização do princípio da fé. A fé manifesta continuamente que tem o mesmo cunho que a história do mundo, que pretende ter a seu comando. Nos tempos modernos ela se torna o instrumento predileto do seu ardil particular. Irrefreável é não só o iluminismo do século XVIII, como reconhecia Hegel, mas, e nenhum outro sabia disso melhor do que ele, o próprio movimento do pensamento. Em todos os níveis de compreensão, desde os inferiores até os mais elevados, está contida a evidência de sua distância à verdade, que torna o apologeta um mentiroso. O paradoxo da fé se abastarda finalmente na burla, no mito do século XX, e sua irracionalidade degenera em instituição racional nas mãos dos definitivamente esclarecidos que guiam entretanto a sociedade para a barbárie.

Desde que a linguagem entra na história, seus mestres são sacerdotes e feiticeiros. Quem viola os símbolos cai, em nome das potências supraterrenas, vítima dos poderes terrestres, cujos representantes são os órgãos oficiais da sociedade. Ignoramos o que pode ter acontecido anteriormente. A etnologia sempre encontrou já sancionado, no mínimo pelos anciãos da tribo, o terror do qual nascia o *mana*. Os homens tornam consistente e materializam com violência o *mana* fluido e não idêntico. Os feiticeiros não tardaram a povoar todos os lugares com emanações e a coordenar a multiplicidade dos domínios sacrais aos ritos sacrais. Com o mundo dos espíritos e suas peculiaridades, eles desenvolvem seu saber futuro e sua autoridade. A essência sagrada transmite-se aos feiticeiros que com ela convivem. Nas primeiras etapas nômades, os membros da tribo participam ainda, de maneira independente, da influência sobre o curso da natureza. Os homens vão à caça e as mulheres cuidam do trabalho que pode ser feito sem um comando rígido. É impossível determinar quanta violência precedeu ao hábito mesmo de uma ordem tão simples. Nela, o mundo já estava dividido numa esfera de poder e numa outra profana. Nela, o curso da natureza, enquanto emanação do *mana* já se elevara em norma que exige a submissão. Mas se apesar de toda submissão o selvagem nômade ainda tomava parte no feitiço que a limitava, disfarçando-se em caça para surpreender a caça, nos períodos posteriores, o comércio com os espíritos e a submissão foram distribuídos pelas diferentes classes da humanidade: o poder fica de um lado, o obedecer do outro. Os processos da natureza, eternamente iguais e repetitivos, são inculcados nos que são submeti-

dos, quer por tribos estranhas, quer pelas suas próprias camarilhas dirigentes, como cadência de trabalho marcada pelo ritmo do pilão e do açoite, que ressoa em cada tambor bárbaro, em cada ritual monótono. Os símbolos assumem a expressão do fetiche. A repetição da natureza, que eles significavam, evidencia-se daí por diante sempre como a repetição da permanência de coação social por eles representada. O terror objetualizado na imagem fixa torna-se signo da dominação fortalecida dos privilegiados. Mas os conceitos gerais continuam a ser esses mesmos signos, embora tendo eliminado de si qualquer afiguração. A forma dedutiva da ciência espelha ainda a hierarquia e a coação. Tal como as primeiras categorias representam a tribo organizada e seu poder sobre o indivíduo, toda a ordem lógica, dependência, concatenação, extensão e conexão dos conceitos fundamentam-se nas relações correspondentes da realidade social, da divisão do trabalho.[25] Contudo, esse caráter social das formas do pensar não é, como ensina Durkheim, expressão de solidariedade social, mas testemunho da unidade impenetrável entre sociedade e dominação. A dominação confere maior força e consistência ao todo social no qual se estabelece. A divisão do trabalho, na qual a dominação se desenvolve socialmente, serve à autoconservação do todo dominado. Mas com isso, o todo como tal, a atividade da razão a ele imanente, torna-se execução do particular. A dominação faz frente ao indivíduo a título de geral, de razão na esfera da realidade. O poder de todos os membros da sociedade, que enquanto tais não dispõem de outra saída aberta, soma-se, sempre de novo, por meio da divisão de trabalho que lhes é imposta, para a realização justamente do todo, cuja racionalidade assim é por sua vez multiplicada. O que é feito a todos por poucos, perfaz-se sempre pela subjugação de alguns por muitos: a opressão da sociedade exibe sempre, ao mesmo tempo, os traços da opressão exercida por um coletivo. É essa unidade de coletividade e dominação, e não a imediata generalidade social, a solidariedade, que se sedimenta nas formas do pensamento. Os conceitos filosóficos com os quais Platão e Aristóteles expõem o mundo, pela pretensão à validade universal, elevaram as relações por eles fundamentadas ao *status* da realidade verdadeira. Esses conceitos provêm, como se lê em Vico,[26] do mercado de Atenas. Eles espelham, com a mesma pureza, as leis da física, a igualdade dos cidadãos de pleno direito e a inferioridade das mulheres, crianças e escravos. A própria linguagem conferiu ao dito, às relações de dominação, universalidade que ela própria assumiu enquanto meio de comunicação de uma sociedade burguesa. A insistência metafísica, a sanção por idéias e normas, não passava da hipóstase da dureza e exclusividade que deve sempre caracterizar os conceitos onde quer que a linguagem tenha unido a comunidade dos dominantes no exercício do comando. Quanto mais crescia o poder social da linguagem, mais supérfluas tornavam-se as idéias para fortalecê-lo, e a linguagem da ciência lhes deu o golpe de misericórdia. A sugestão, que tinha em si ainda algo do terror perante o fetiche, não se prendia à justificação consciente.

[25] Cf. E. Durkheim, *De quelques formes primitives de classification, L'Année sociologique*, vol. IV, 1903, pp. 66 ss. (N. do A.)

[26] G. Vico, *Die Neue Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker*, Trad. de Auerbach, Munique, 1924, p. 397. (N. do A.)

A unidade entre coletividade e dominação manifesta-se antes naquela universalidade que o conteúdo mau necessariamente assume na linguagem, tanto na linguagem metafísica como na científica. A apologia metafísica trai a injustiça do subsistente, pelo menos na incongruência entre conceito e realidade. Na imparcialidade da linguagem científica o desprovido de poder perdeu completamente a força de expressão e só o subsistente encontra seu signo neutro. Tal neutralidade é mais metafísica do que a própria metafísica. O iluminismo devorou finalmente não só os símbolos, mas também seus sucessores, os conceitos universais, e da metafísica não restou nada mais do que aquela angústia abstrata perante o coletivo, da qual se originou. Frente ao iluminismo, os conceitos estão como *rentiers* perante os trustes industriais. Nenhum deles pode sentir-se seguro. Se o positivismo lógico deixara uma chance à probabilidade, o positivismo etnológico a equipara à essência. "Nossas idéias vagas, de chance e de quintessência, são pálidos sobreviventes de uma noção muito mais rica",[27] a saber, a de substância mágica.

O iluminismo, enquanto nominalista, pára diante do *nomen,* conceito puntiforme, sem extensão, nome próprio. Já não é mais possível decidir com certeza se, como pretendem alguns,[28] os nomes próprios eram também originalmente nomes genéricos; contudo eles não compartilham ainda do destino desses últimos. A substância-eu, negada por Hume e Mach, não é o mesmo que o nome. Na religião judaica, onde a idéia do patriarca se acentua até a anulação do mito, o vínculo entre nome e ser ainda é reconhecido na proibição de pronunciar o nome de Deus. O mundo desenfeitiçado dos judeus reconcilia a feitiçaria com a sua negação, na idéia de Deus. A religião judaica não tolera nenhuma palavra que traga consolação ao desespero de tudo o que é mortal. Toda esperança é vinculada à proibição de invocar o falso como Deus, o finito como infinito, a mentira como verdade. O penhor da salvação está na recusa de toda fé que pudesse sustentá-la, o conhecimento está na denúncia da ilusão. Contudo, a negação não é abstrata. A contestação indiscriminada de todo o positivismo, a fórmula estereotipada da nulidade, tal como é aplicada pelo budismo, importa-se tão pouco com a proibição de chamar o absoluto pelo nome, quanto o seu oposto, o panteísmo, ou sua caricatura, o ceticismo burguês. As explicações do mundo, como mundo do nada, ou do tudo, são mitologias, e as veredas garantidas da redenção, práticas mágicas sublimadas. O autocontentamento em ter por antecipação resposta para tudo e a transfiguração da negatividade em redenção são formas não verdadeiras da resistência ao engano. O que é salvo é o direito da imagem, no fiel respeito à sua proibição. Esse procedimento, "negação determinada",[29] não é imunizado, pela soberania do conceito abstrato, contra as seduções da intuição, tal como é o ceticismo, para o qual falso e verdadeiro têm valor nulo. A negação determinada rejeita as representações imperfeitas do absoluto,

[27] Hubert e Mauss, *op. cit.*, p. 118. (N. do A.)
[28] Cf. Tönnies, *Philosophische Terminologie, in Psychologisch-Soziologische Ansicht,* Leipzig, 1908, p. 31. (N. do A.)
[29] Hegel, *op. cit.*, p. 65. (N. do A.)

os ídolos, sem lhes opor, como faz o rigorismo, a idéia para a qual eles são insuficientes. A dialética manifesta, em vez disso, toda imagem como escritura. Ela ensina a ler, nos traços da imagem, a confissão da sua falsidade, que lhe rouba o poder, adjudicando-a à verdade. Com isso a linguagem torna-se mais do que um mero sistema de signos. Com o conceito de negação determinada, Hegel destacou um elemento que distingue o iluminismo da decomposição positivista, à qual ele o atribui. Contudo, ao transformar finalmente em absoluto o resultado consciente do processo global de negação — a totalidade em sistema e em história —, ele infringe a proibição e cai por sua vez na mitologia.

Isso não aconteceu apenas com a sua filosofia, enquanto apoteose do pensar que progride, mas ao próprio iluminismo, à sobriedade pela qual pretende distinguir-se de Hegel e da metafísica em geral. Pois o iluminismo é tão totalitário quanto qualquer outro sistema. Sua inverdade não é, como lhe acusavam desde sempre seus inimigos românticos, o método analítico, a volta aos elementos, a decomposição por reflexão, mas o fato de que, para ele, o processo está decidido de antemão. Ao tornar-se, no procedimento matemático, a incógnita de uma equação, o desconhecido fica assim caracterizado como um velho conhecido, mesmo antes de se ter determinado o seu valor. Antes e depois da teoria dos quanta, a natureza é aquilo que deve ser compreendido matematicamente; mesmo o que não se encaixa, insolubilidade e irracionalidade, é cercado por teoremas matemáticos. Identificando por antecipação o mundo matematizado, pensado até as últimas conseqüências, com a verdade, o iluminismo acredita estar a salvo diante do retorno do mito. Ele identifica pensar e matemática. Assim, esta fica como que deixada à solta, convertida em instância absoluta. "Um mundo infinito, aqui um mundo de idealidades, é concebido como um mundo cujos objetos não se tornam acessíveis a nosso conhecimento um por um, de maneira incompleta e como que acidentalmente, mas um método racional, sistematicamente unitário atinge finalmente — num progredir sem limites — cada objeto segundo o seu pleno ser em si... Na matematização galilena da natureza, a própria natureza é então idealizada, sob a orientação da nova matemática; ela própria — modernamente falando — torna-se uma multiplicidade matemática."[30] O pensar se coisifica no processo automático que transcorre por conta própria, competindo com a máquina que ele próprio produz para que esta possa finalmente substituí-lo. O iluminismo[31] deixou de lado a exigência clássica de pensar o pensamento — da qual a filosofia de Fichte é o desenvolvimento radical — porque ela o desviava do imperativo de comandar a *práxis*, imperativo que, entretanto, o próprio Fichte queria satisfazer. O procedimento matemático tornou-se como que um ritual do pensar. Apesar de auto-restrição axiomática, ele se instaura como necessário e objetivo: transforma o pensamento em coisa, em ferramenta, como ele próprio o denomina. Mas, com essa mimese, na qual o pensar se faz igual ao mundo,

[30] Edmund Husserl, "Die Krisis der europäischen Wissenchaften und die transzendentale Phänomenologie", *in Philosophia*, Belgrado, 1936, pp. 95-97. (N. do A.)

[31] Cf. Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena*, vol. II § 356, *Werke*, Ed. Deussen, vol. V, p. 671. (N. do A.)

o fatual torna-se agora a tal ponto único que até mesmo a negação de Deus incorre na condenação formulada contra a metafísica. Para o positivismo, que ocupou o posto de juiz da razão esclarecida, uma digressão pelos mundos inteligíveis não é mais apenas proibida, mas é vista como uma tagarelice sem sentido. O positivismo — para a sua felicidade — não precisa ser ateísta, pois o pensamento reificado não pode nem mesmo pôr a questão. O censor positivista deixa passar o culto oficial, enquanto setor particular de atividade social destituído de conhecimento, com a mesma benevolência com que deixa a arte; mas nunca o negar que se levanta com a pretensão de ser, ele próprio, conhecimento. O distanciamento do pensar com respeito à tarefa de ordenar o fatual, a saída do círculo encantado da existência, significa para a consciência cientificista, loucura e autodestruição, aquilo mesmo que, para o feiticeiro primitivo, era representado pela saída do círculo mágico por ele traçado para a conjuração; e nos dois casos providências são tomadas para que a violação do tabu se converta também efetivamente em perdição para o sacrílego. A dominação da natureza delineia o círculo para o qual o pensar foi exilado pela *Crítica da Razão Pura*. Kant ligou a doutrina do trabalhoso e ininterrupto progresso sem fim do pensar à insistência sobre a sua insuficiência e eterna limitação. A resposta que dou é um oráculo. Não há ser no mundo em que a ciência não possa penetrar, mas aquilo em que a ciência pode penetrar não é o ser. Segundo Kant, o juízo filosófico visa à novidade e contudo não conhece nada de novo, pois limita-se a repetir continuamente aquilo que a razão desde sempre implantou no objeto. Mas, a esse pensamento, garantido nos diversos ramos da ciência face aos sonhos de um visionário, é apresentada a conta: a dominação mundial sobre a natureza vira-se contra o próprio sujeito pensante, dele nada mais resta do que justamente aquele eternamente idêntico eu penso que deve poder acompanhar todas as minhas representações. Sujeito e objeto tornam-se ambos nulos. O si-mesmo abstrato, o título legal para fazer relatórios e sistematizar só tem diante de si o material abstrato que não possui outra propriedade senão a de ser substrato de semelhante posse. A equação entre espírito e mundo é solucionada sem deixar resto, mas devido apenas a seus dois membros serem reciprocamente simplificados. Na redução do pensar ao aparato matemático está implícita a consagração do mundo como medida de si mesmo. O que aparece como triunfo da racionalidade subjetiva, a sujeição de todo ente ao formalismo lógico, é pago com a subordinação dócil da razão aos achados imediatos. Compreender o achado como tal, notar nos dados não apenas suas relações espaço-temporais abstratas, por onde podem então ser apanhados, mas pensá-los, em vez disso, como superfície, como momentos mediatizados do conceito que só se preenchem no desdobramento de seu sentido social, histórico, humano — toda a pretensão ao conhecimento é abandonada. Ela não consiste no mero perceber, classificar e calcular, mas justamente na negação determinante do que a cada momento é imediato. Mas o formalismo matemático, cujo meio é o número, a figura mais abstrata do imediato, fixa, em vez disso, o pensamento na mera imediatez. O fatual conserva o seu direito, o conhecimento se restringe à sua repetição, o pensamento converte-se em mera tautologia. Quanto mais a

maquinaria do pensamento subjuga o ente, mais cega é a sua resignação ao reproduzi-lo. Com isso, o iluminismo recai na mitologia, da qual nunca soube escapar. Pois a mitologia tinha nas suas figuras, espelhada como verdade, a essência do subsistente: ciclo, destino, dominação do mundo; havia renunciado à esperança. No semblante de imagem mítica, bem como na clareza da fórmula científica, é ratificada a eternidade do fatual e a mera existência é proclamada como sentido que o fatual obstrui. O mundo enquanto gigantesco juízo analítico, o único que restou de todos os sonhos da ciência, tem o mesmo cunho do mito cósmico, que ligava a mudança da primavera e do outono ao rapto de Perséfone. A unicidade do acontecimento mítico, que deve legitimar o acontecimento fatual, é enganosa. Originariamente, o rapto da deusa era imediatamente identificado à morte da natureza. Repetia-se a cada outono, e nem mesmo a repetição era uma sucessão de acontecimentos separados, mas era, cada vez, o mesmo. Com o endurecimento da consciência do tempo, o acontecimento foi fixado no passado como único, e buscou-se aplacar ritualmente o tremor perante a morte, em cada novo ciclo das estações do ano, recorrendo-se ao que era uma vez, há muito tempo. Mas a separação é impotente. Em virtude do posicionamento daquele passado como acontecendo uma só vez, o ciclo assume o caráter do inevitável e o tremor se irradia do antigo para o acontecer inteiro, enquanto mera repetição sua. A subsunção do fatual, quer à fabulosa pré-história, quer ao formalismo matemático, o relacionamento simbólico do presente, no rito, com o acontecimento mítico, ou, na ciência, com a categoria abstrata, faz com que o novo apareça como o predeterminado que, na verdade, é assim o antigo. O que é sem esperança não é a existência, mas o saber, que no símbolo afigurativo ou matemático se apropria da existência e a perpetua como um esquema.

No mundo do iluminismo, a mitologia entrou na esfera do profano. A existência radicalmente purificada dos demônios e de sua prole conceitual assume, na sua naturalidade límpida, o caráter luminoso que o ante-mundo atribuiu aos demônios. Sob o título de fato bruto, a injustiça social da qual eles se originam é hoje sacralizada como uma injustiça que se subtrai eternamente a investidas, assim como o curandeiro era sacrossanto, sob a proteção de seus deuses. A dominação não é paga apenas com a alienação do homem com respeito aos objetos dominados: com a reificação do espírito, as próprias relações entre os homens foram enfeitiçadas, bem como as de cada um dos indivíduos consigo mesmo. Ele se atrofia até virar o ponto nodal das reações e dos modos de funcionamento convencionais dele esperados concretamente. O animismo animou o real, o industrialismo reificou as almas. Pelo aparato econômico, as mercadorias são dotadas automaticamente, antes mesmo da planificação total, de valores que decidem sobre o comportamento do homem. Desde o momento em que, com o fim da troca livre, as mercadorias perdem suas qualidades econômicas e até mesmo seu caráter de fetiche, este último se propaga como uma cãibra sobre a vida da sociedade, em todos os seus aspectos. Por meio das inúmeras agências de produção e de cultura de massa, os modos de comportamento sujeitos a normas são inculcados no indivíduo como os únicos naturais, decentes e racionais. Ele só se determina ainda

como coisa, como elemento estatístico, como *success or failure*. Sua medida é a autoconservação, a adaptação à objetividade bem ou mal sucedida das suas funções, e o modelo imposto para esta adaptação. Todo o restante, idéia e criminalidade, experimenta a força do coletivo que tudo vigia, desde a sala de aula até o sindicato. Todavia, mesmo o coletivo ameaçador pertence apenas à superfície enganosa sob a qual se albergam as potências que o manipulam na sua violência. Sua brutalidade, que mantém o indivíduo no seu lugar, representa tão pouco a verdadeira qualidade do homem, quanto o valor com respeito à verdadeira qualidade dos objetos de uso. A figura demoniacamente deformada, que as coisas e os homens assumiram à luz clara do conhecimento sem preconceitos, remete à dominação, ao princípio que já havia efetivado a especificação do *mana* em espíritos e divindades e capturado o olhar pelas miragens dos feiticeiros e dos curandeiros. A fatalidade pela qual o ante-tempo sancionara a morte incompreensível é transmitida à existência compreendida sem lacunas. O pânico meridiano no qual os homens subitamente se inteiraram horrorizados, da natureza enquanto totalidade, encontrou seu correspondente no pânico que hoje está prestes a irromper a qualquer momento: os homens esperam que o mundo sem saída seja posto em chamas por uma totalidade que eles próprios são e sobre a qual não têm nenhum poder.

O iluminismo experimenta um pavor mítico perante o mito. Ele o avista não somente em palavras e conceitos não esclarecidos, como presume a crítica semântica da linguagem, mas em qualquer expressão humana que não tenha lugar na contextura de fins daquela autoconservação. A proposição de Espinosa *"Conatus sese conservandi primum et unicum virtutis est fundamentum"* [32] contém a verdadeira máxima de toda a civilização ocidental, na qual se aplacam as diferenças religiosas e filosóficas da burguesia, o si-mesmo — que depois de todos os traços naturais terem sido metodologicamente eliminados como mitológicos não devia mais ser nem corpo, nem sangue, nem alma, nem mesmo o eu natural — constituiu, sublimado em sujeito transcendental ou lógico, o ponto de referência da razão, da instância legisladora do agir. Quem se abandona à vida sem referir-se racionalmente à sua autoconservação recai, segundo o juízo do iluminismo e do protestantismo, na pré-história. O impulso como tal seria mítico, assim como a superstição; servir a um deus que o si-mesmo não postula é tão insensato como o vício da bebida. O progresso reservou para os dois o mesmo destino: a adoração e o afundamento no ser natural imediato; ele amaldiçoou o esquecimento de si do pensamento assim como o do prazer. O trabalho social de cada indivíduo na sociedade burguesa é mediatizado pelo princípio do si-mesmo; deve restituir a uns o capital acrescido, a outros, a força para o mais-trabalho. Porém, quanto mais longe chega o processo da autoconservação pela divisão burguesa do trabalho, mais ele força o autodespojamento dos indivíduos, que devem moldar-se, corpo e alma, ao aparato técnico. Isso é por sua vez levado em conta pelo pensamento esclarecido: até mesmo o sujeito transcendental do conheci-

[32] *Ethica*, Parte IV, Propos. XXII, Corol. (N. do A.)

mento é finalmente suprimido, ao que parece, como última recordação da própria subjetividade, e substituído pelo trabalho, de tanto menor atrito, executado pelos mecanismos automáticos da ordem. A subjetividade se volatizou na lógica das regras de jogo pretensamente arbitrárias para poder dispor de tudo com menos inibições ainda. O positivismo que finalmente não parou nem sequer diante do que é tecido pelo cérebro, no sentido literal, o próprio pensar, descartou a última instância pela qual a ação individual podia ser desligada da norma social. O processo técnico, no qual o sujeito se reificou depois de ter sido extirpado da consciência, é isento da plurivocidade do pensar mítico, bem como de todo e qualquer significar, pois a própria razão tornou-se mero instrumento auxiliar do aparato econômico que tudo abrange. Ela serve de ferramenta universal que se presta à fabricação de todas as outras, rigidamente dirigida para fins, tão fatal como o manipular calculado com exatidão na produção material, cujo resultado para os homens escapa a qualquer computação. Realizou-se finalmente sua velha ambição, a de ser o puro órgão dos fins. A exclusividade das leis lógicas provém dessa univocidade da função, em última análise, do caráter coativo da autoconservação. Essa última se aguça cada vez mais na escolha entre sobrevivência e ruína, que ainda se reflete no princípio, segundo o qual, de duas proposições contraditórias só é possível que uma seja verdadeira e a outra falsa. O formalismo desse princípio, e da lógica inteira a cujo título ele se estabelece, provém da impenetrabilidade e do entrelaçamento dos interesses de uma sociedade, na qual a conservação das formas e a conservação dos indivíduos só coincidem acidentalmente. A expulsão do pensamento para fora da esfera da lógica ratifica, na sala de aula, a reificação do homem na fábrica e no escritório. Dessa forma o tabu se alastra ao poder de constituir tabus, o iluminismo, ao espírito que ele próprio é. Mas com isso, a natureza, enquanto verdadeira autoconservação, é deixada à solta, pelo processo que prometia expulsá-la, tanto no indivíduo como no destino coletivo de crise e guerra. Se o ideal de unidade da ciência se mantém como única norma da teoria, a *práxis* é vitimada pela engrenagem desenfreada da história do mundo. O si-mesmo, absorvido totalmente pela civilização, dissolve-se num elemento daquela inumanidade da qual a civilização tentava escapar desde o início. Concretiza-se a mais antiga angústia, a de perder o próprio nome. A existência puramente natural, animal e vegatativa constituía para a civilização o perigo absoluto. Os modos de comportameto mimético, mítico e metafísico foram sucessivamente tomados como épocas suplantadas; a recaída nelas era ligada ao terror de que o si-mesmo fosse novamente convertido naquela mera natureza da qual se alienara com indivizível esforço e que justamente por isso inspirava um indivizível pavor. A recordação viva do ante-tempo, ou mesmo do tempo nômade e mais ainda das épocas pré-patriarcais propriamente ditas, foi extirpada da consciência dos homens com as mais terríveis punições, em todos os milênios. O espírito esclarecido substituiu o fogo e a roda de tortura pelo estigma que estampou em toda irracionalidade, desde que ela conduz à ruína. O hedonismo era comedido, os extremos não lhe eram menos odiosos que a Aristóteles. O ideal burguês da naturalidade não significa a natureza amorfa, mas a virtude do meio. Promiscuidade e ascese, abundância e fome, apesar de mutuamente opostas, são imedia-

tamente idênticas enquanto potências de dissolução. Pela subordinação da vida inteira às exigências de sua conservação, a minoria que manda garante, além da própria segurança, a permanência do todo. Entre a Cila da recaída na reprodução simples e a Caribdes da satisfação desenfreada, o espírito dominante procura navegar, desde os tempos de Homero; ele desconfia, desde sempre, de qualquer outra estrela que o norteie, que não seja a do mal menor. Os neopagãos alemães e os manipuladores da atmosfera de guerra querem liberar novamente o prazer. Mas como na milenar coação ao trabalho, aprendeu-se a odiá-lo, na emancipação totalitária, o prazer fica sendo vulgar e estropiado pelo autodesprezo. Ele continua a ser ligado à autoconservação para a qual fora outrora educado pela razão destituída entretempo. Nos momentos críticos da civilização ocidental, desde a transição para a religião do Olimpo até o Renascimento, a Reforma e o ateísmo burguês, sempre que novos povos e camadas recalcavam cada vez mais decididamente o mito, o medo perante a natureza incompreendida e ameaçadora, conseqüência de sua própria materialização e objetualização, foi rebaixado a superstição animista e a dominação da natureza, por dentro e por fora, convertida em fim absoluto da vida. Se finalmente a autoconservação é automatizada, a razão é despedida por aqueles que, como diretores da produção, assumiram sua herança e que a temem agora, nos deserdados. A essência do iluminismo é a alternativa cuja inevitabilidade é a da dominação. Os homens sempre tiveram que escolher entre sua própria submissão à natureza e a da natureza ao si-mesmo. Com a propagação da economia mercantil burguesa, o horizonte obscuro do mito é iluminado pelo sol da razão calculadora, sob cujos raios gélidos amadurece a semente da nova barbárie. Coagido pela dominação, o trabalho humano desde sempre se distanciara do mito, em cujo círculo encantado recai sempre de novo sob a dominação.

Num relato homérico é preservado o entrelaçamento entre mito, dominação e trabalho. O décimo-segundo canto da Odisséia narra a passagem diante de sereias. O chamariz era a tentação de perder-se no passado. Mas o herói que é submetido à tentação chegou à maioridade no sofrimento. Na variedade dos perigos mortais, nos quais ele se devia manter firme, a unidade de sua própria vida, a identidade de pessoa endureceu-se. Como água, terra e ar, separam-se para ele os reinos do tempo. Para ele, a maré do que era refluiu da roca do presente e o futuro nublado carrega o horizonte. O que Ulisses deixou atrás de si entrou no mundo das sombras; o si-mesmo está ainda tão perto do mito do ante-tempo, de cujo seio se separou penosamente, que seu próprio passado vivido se converte para ele no ante-tempo mítico. Pela ordem firme do tempo ele procura um paliativo para isso. O esquema tripartido deve libertar o momento presente do poder do passado, expulsando este último para trás do limite absoluto do irrestituível e pondo-o à disposição do agora a título de saber praticável. O afã de salvar o passado enquanto vivo, em vez de usá-lo como material do progresso, só é apaziguado na arte, à qual a própria história pertence enquanto exposição da vida passada. Enquanto renuncia a valer como conhecimento, fechando-se assim para a *práxis,* a arte é tolerada, assim como o prazer, pela *práxis* social. Mas o canto das sereias ainda não foi privado da sua força, ainda não foi reduzido

a arte. Elas sabem de "tudo quanto se passa na terra fecunda",[33] sobretudo aquilo de que o próprio Ulisses participou, "tudo quanto os argivos e troianos sofreram na arrasada Tróia pela vontade dos deuses".[34]

Evocando diretamente o passado mais recente, elas ameaçam, com a irresistível promessa de prazer percebida no seu canto, a ordem patriarcal que só devolve a vida de cada um contra sua plena medida de tempo. Quem vai atrás das artimanhas das sereias cai na perdição, desde que só a permanente presença de espiríto arranca a existência da natureza. Se as sereias sabem de tudo o que se passou, elas exigem o futuro como preço disso e a promissão do feliz retorno é o engano pelo qual o passado captura o saudoso. Ulisses foi prevenido por Circe, divindade que transforma os homens em animais; ele lhe soube resistir e, em compensação, ela lhe deu a força de resistir a outros poderes de dissolução. Mas a sedução das sereias é assim mesmo forte demais. Ninguém que ouça o seu canto pode escapar-lhe. A humanidade teve que infligir-se terríveis violências até ser produzido o si-mesmo, o caráter do homem idêntico, viril, dirigido para fins, e algo disso se repete ainda em cada infância. O esforço para manter firme o eu prende-se ao eu em todos os seus estágios e a tentação de perdê-lo sempre veio de par com a cega decisão de conservá-lo. A embriaguez narcótica que faz expiar, com um sono semelhante à morte, a euforia que suspende o si-mesmo, é uma das mais antigas instituições sociais que fazem a mediação entre autoconservação e auto-aniquilamento, uma tentativa do si-mesmo de sobreviver a si próprio. A angústia de perder o si-mesmo e de suprimir com ele a fronteira entre si próprio e a outra vida, o pavor perante morte e destruição, irmana-se com uma promessa de felicidade que ameaçava a civilização cada momento. Seu caminho era o da obediência e do trabalho, sobre o qual a satisfação reluzia permanentemente como mera aparência, como beleza esvaziada de força. Inimigo tanto da própria morte como da própria felicidade, o pensamento de Ulisses sabe disso. Ele conhece apenas duas saídas possíveis. Uma ele prescreve a seus companheiros. Ele lhes tapa as orelhas com cera e manda-os remar com todas as forças que têm. Quem quiser subsistir não deverá dar ouvidos à tentação do irrestituível e isso só poderá ser evitado caso não lhe for possível escutá-la. Disso a sociedade sempre cuidou. Viçosos e concentrados, os trabalhadores devem olhar para frente e deixar de lado o que estiver ao lado. Eles devem sublimar o impulso que os pressiona ao desvio, aferrando-se ao esforço suplementar. Assim eles se tornam práticos. — A outra saída é a que é escolhida pelo próprio Ulisses, o senhor de terras, que faz os outros trabalharem para si. Ele escuta, porém *privado de* forças, atado ao mastro e, quanto maior se torna a tentação, mais fortemente ele se faz acorrentar, da mesma maneira que, em épocas posteriores, os burgueses recusarão a felicidade para si mesmos, com tanto maior obstinação quanto mais a tenham ao seu alcance, com o crescimento do seu poder. O escutado não tem conseqüências para ele, que pode apenas acenar com a cabeça para que o soltem,

[33] *Odisséia, XII.* (N. do A.) Trad. Jaime Bruna, Cultrix, 1968. (N. do T.)
[34] *Op. cit., XII* (N. do A.)

porém tarde demais: os companheiros, que não podem escutar sabem apenas do perigo do canto, não da sua beleza, e deixam-no atado ao mastro para salvar a ele e a si próprios. Eles reproduzem a vida do opressor ao mesmo tempo que a sua própria vida e ele não pode mais fugir a seu papel social. Os vínculos pelos quais ele é irrevogavelmente acorrentado à *práxis* ao mesmo tempo guardam as sereias à distância da *práxis:* sua tentação é neutralizada em puro objeto de contemplação, em arte. O acorrentado assiste a um concerto escutando imóvel, como fará depois o público de um concerto, e seu grito apaixonado pela liberação perde-se num aplauso. Assim o prazer artístico e o trabalho manual se separam na despedida do ante-mundo. A epopéia já contém a teoria correta. Os bens culturais estão em exata correlação com o trabalho comandado e os dois se fundamentam na inelutável coação à dominação social sobre a natureza.

Medidas tais como as que foram tomadas diante das sereias na nave de Ulisses, são uma alegoria premonitória da dialética do iluminismo. Assim como a possibilidade de se fazer representar é a medida da dominação, sendo o mais poderoso aquele que pode fazer-se representar no maior número de funções, essa possibilidade é também o veículo do progresso e, ao mesmo tempo, da regressão. Dependendo das circunstâncias, não estar envolvido no trabalho significa também ser estropiado, não apenas para os desempregados, mas até mesmo para os de pólo social oposto. Os que estão de cima, não estando mais às voltas com a existência, só a experimentam ainda como substrato, e petrificam-se inteiramente no si-mesmo que comanda. O primitivo fez a experiência da coisa natural apenas a título de objeto que se subtrai ao desejo, "mas o senhor, que inseriu o escravo entre ele e a coisa, liga-se assim apenas à não-independência da coisa, gozando-a puramente; mas abandona o lado da independência ao servo que trabalha a coisa".[35] Ulisses se faz representar no trabalho. Assim como não pode ceder à tentação de renunciar ao si-mesmo, enquanto proprietário ele acaba por não mais participar do trabalho, deixando finalmente até de dirigi-lo, ao passo que os companheiros, apesar de toda a proximidade às coisas, não podem na verdade gozar do trabalho, pois este se faz sob coação, no desespero, os sentidos obstruídos pela violência. O servo permanece subjugado de corpo e alma, o senhor regride. Nenhuma dominação pode até agora deixar de pagar esse preço e o aspecto cíclico da história no seu progresso é explicado também por esse enfraquecimento, o equivalente do poder. Enquanto suas habilidades e conhecimentos se diferenciam pela divisão do trabalho, a humanidade é coagida a retroceder a suas etapas antropologicamente mais primitivas, pois, com a existência facilitada pela técnica, a permanência da dominação condiciona a fixação dos instintos por uma opressão mais forte. A fantasia é atrofiada. A perdição não está em que os indivíduos não correspondam à sociedade ou à sua produção material. Onde quer que a evolução da máquina já se tenha transformado em maquinaria de dominação, fazendo com que as tendências técnica e social, desde sempre entremeadas, convirjam para um envolvimento total do homem, os que não correspondem não representam apenas a inverdade. Em oposição a isso, a adaptação

[35] *Phänomenologie des Geistes, op. cit.*, p. 146. (N. do A.)

ao poder do progresso, ao progresso do poder, envolve sempre de novo aquelas formações regressivas que traduzem não o progresso falido, mas justamente o progresso bem sucedido do seu próprio oposto. A maldição do progresso irrefreável é a irrefreável regressão.

Essa regressão não se restringe à experiência do mundo sensível, ligada a uma proximidade em carne e osso, mas afeta ao mesmo tempo o intelecto autocrático que se separa da experiência sensível para subjugá-la. A uniformização da função intelectual, por força da qual se perfaz a dominação sobre os sentidos, a resignação do pensar à produção da unanimidade, significa um empobrecimento tanto do pensar como da experiência; a separação dos dois reinos importa em danos para ambos. Na restrição do pensar à organização e administração, praticada pelos que estão de cima, desde o astuto Ulisses até os ingênuos diretores gerais, está implícita a estreiteza que acomete os grandes, a partir do momento em que não mais se trata de manipular os pequenos. O espírito se converte de fato naquele aparato de dominação e de autocontrole, a título do que sempre foi desconhecido pela filosofia burguesa. Os ouvidos surdos que os dóceis proletários conservaram desde o mito não se constituíram em vantagem alguma, diante da imobilidade do mandante. Amadurecida até passar do ponto, a sociedade vive da imaturidade dos dominados. Quanto mais complicado e refinado o aparato social, econômico e científico, a serviço do qual o corpo fora destinado, desde muito, pelo sistema de produção, tanto mais pobres as vivências de que esse corpo é capaz. A eliminação das qualidades, seu cálculo em termos de funções, transpõe-se da ciência, em virtude dos modos de trabalho racionalizados, para o mundo da experiência dos povos e tende a torná-lo novamente similar ao mundo dos anfíbios. Hoje, a regressão das massas consiste na incapacidade de ouvir o que nunca foi ouvido, de palpar com as próprias mãos o que nunca foi tocado, uma nova forma de ofuscamento que supera qualquer ofuscamento mítico vencido. Através da mediação da sociedade total, que amarra todas as relações e impulsos, os homens são convertidos de novo justamente naquilo contra o que se voltara a lei do desenvolvimento da sociedade, o princípio do si-mesmo; em simples exemplares da espécie humana, semelhantes uns aos outros, em virtude do isolamento na coletividade dirigida pela coação. Os remadores que não podem falar entre si são atrelados, todos eles, ao mesmo ritmo, tal como o trabalhador moderno, na fábrica, no cinema e na sua comunidade de trabalho. São as condições concretas de trabalho na sociedade que impõem o conformismo, e não aquelas influências conscientes, as quais fizeram com que, por cima disso, os homens oprimidos se embrutecessem e se distanciassem da verdade. A impotência dos trabalhadores não é apenas uma finta dos dominantes, mas a conseqüência lógica da sociedade industrial, na qual finalmente se transformou o fado da antigüidade, no esforço de escapar-lhe.

Mas essa necessidade lógica não é definitiva. Ela está ligada à dominação como seu reflexo e, ao mesmo tempo, como sua ferramenta. Portanto, sua verdade é pelo menos tão questionável quanto é inevitável sua evidência. Na verdade, o pensar sempre se bastou para determinar concretamente seu próprio caráter

questionável. Ele é o servo que o senhor não pode fazer para o seu bel-prazer. Ao coisificar-se em lei e organização — desde que os homens se tornaram sedentários e, em seguida, na economia mercantil — a dominação teve que se restringir. O instrumento adquiriu independência: a instância mediadora do espírito abranda, independentemente da vontade do dirigente, a imediatez da injustiça econômica. Os instrumentos de dominação, que devem tomar tudo em suas garras, linguagem, armas e finalmente máquinas, têm que poder ser empunhados por todos. Assim o momento da racionalidade se impõe na dominação, também enquanto diferente dela. A objetualidade do meio, que o faz universalmente disponível, sua "objetividade" para todos, implica prontamente na crítica da dominação: como meio para esta última, desenvolveu-se o pensar. No caminho que vai da mitologia à logística, o pensar perdeu o elemento da reflexão sobre si e hoje a maquinaria estropia os homens mesmo quando os alimenta. Mas, na figura da máquina, a razão alienada move-se para uma sociedade que reconcilia o pensar, firmado tanto no seu aparato material como no intelectual, com o vivente liberado, e o refere à própria sociedade enquanto seu sujeito real. A origem particular do pensar e sua perspectiva universal sempre foram inseparáveis. Hoje, com a transformação do mundo em indústria, a perspectiva do universal, a realização social do pensar, é tão amplamente aberta que, por essa razão, o pensar dos próprios dominantes é negado como mera ideologia. A má consciência das camarilhas nas quais por fim se encarna a necessidade econômica é traída pelo fato de que suas manifestações, desde as intuições do *Führer* até a "visão dinâmica do mundo", não mais reconhecem, numa decidida oposição à apologética burguesa anterior, as próprias ações criminosas como conseqüências necessárias de conjunturas da vida regidas por leis. As mentiras mitológicas relativas a missão e destino, que vê em seu lugar, nem sequer anunciam totalmente a inverdade: já não são mais as leis objetivas do mercado, que dominavam as ações dos empresários e levavam à catástrofe. Em vez disso, a decisão consciente dos diretores gerais, enquanto resultante que em nada cede à obrigatoriedade dos mais cegos mecanismos de preços, põe em execução a antiga lei do valor e, com isso, o destino do capitalismo. Os próprios dominantes não acreditam em nenhuma necessidade objetiva, embora às vezes eles denominem assim aquilo que tramam. Eles se arvoram em engenheiros da história do mundo. Só os dominados aceitam como intocável e necessário o desenvolvimento que, a cada aumento de custo de vida decretado, os torna ainda mais impotentes. Desde que se tornou possível produzir o sustento daqueles que, de alguma maneira, são usados ainda para manejo das máquinas, com uma parte mínima do tempo de trabalho que está à disposição dos donos da sociedade, o restante supérfluo, a enorme massa da população recebe agora o adestramento dos guardas de reserva do sistema, para servir, hoje e amanhã, de material para seus grandes planos. A eles se dá de comer como ao exército dos sem-trabalho. Seu rebaixamento a meros objetos da administração, que enforma antecipadamente cada setor da vida moderna, até mesmo a linguagem e a percepção, prega-lhes a peça da necessidade objetiva, contra a qual eles crêem nada poder fazer. A miséria, enquanto oposição entre poder e impotên-

cia, cresce até o incomensurável, juntamente com a capacidade de suprimir para sempre toda miséria. É impenetrável, para qualquer indivíduo, a selva de camarilhas e instituições que, desde as supremas alturas do comando da economia até o último bando de assaltantes profissionais, cuidam da permanência ilimitada do *status quo*. Um proletário não passa de um exemplar excedente, perante o bonzo sindical que por acaso o repare, para não falar no *manager;* enquanto o bonzo, por sua vez, estremece temendo a própria liquidação.

O absurdo da situação, na qual a violência do sistema sobre os homens cresce a cada passo que os liberta da violência da natureza, denuncia como obsoleta a razão da sociedade racional. Sua necessidade é tão aparente quanto a liberdade dos empresários que acaba manifestando sua natureza coativa nas suas inevitáveis lutas e acomodações. Tal aparência, na qual se perde a humanidade totalmente esclarecida, não pode ser dissolvida pelo pensar que, enquanto órgão da dominação, tem que escolher entre comando e obediência. Sem poder livrar-se das amarras com que foi preso, na pré-história, o pensar é capaz de reconhecer a lógica da alternativa, da conseqüência e da antinomia, pela qual se emancipou radicalmente da natureza, como essa própria natureza não apaziguada e alienada a si própria. O pensar, em cujo mecanismo coativo a natureza se reflete e se perpetua, reflete, justamente em virtude de sua irrefreável conseqüência, também a si próprio, como natureza que se esqueceu de si mesma, como mecanismo de coação. Decerto, a representação *(Vorstellung)* é apenas um instrumento. Pensando, os homens se distanciam da natureza, para colocá-la diante de si, tal como ela deve ser dominada. Tal como a coisa — ferramenta material que é mantida idêntica em diferentes situações e que separa assim o mundo, enquanto caótico, multilateral, díspar do mundo conhecido, uno, idêntico —, o conceito é a ferramenta ideal que se ajusta às coisas no ponto em que elas podem ser apanhadas. Portanto, o pensar também se torna ilusório, toda vez que pretende negar a função separatória, o distanciamento e a objetualização. Toda unificação mística é apenas mais um engano, traço interno impotente da revolução aviltada. Mas, enquanto o iluminismo conserva seu direito contra qualquer hipótese de utopia e enuncia impassível a dominação enquanto ruptura, a cisão entre sujeito e objeto, cujo encobrimento é por ele proibido, converte-se em índice da verdade e de sua própria inverdade. O desterro da superstição sempre significou o progresso da dominação, ao mesmo tempo que seu desnudamento. O iluminismo é mais do que iluminismo, natureza que se torna perceptível na sua alienação. No autoconhecimento do espírito, enquanto ruptura da natureza consigo mesma, *é a natureza* que, como no ante-tempo, invoca a si mesma, porém não mais imediatamente como *mana,* seu presumido nome que quer dizer onipotência, mas como coisa cega e estropiada. A sujeição à natureza consiste na sua dominação, sem a qual não existe espírito. Pela humildade na qual ele se reconhece enquanto dominação e se retira para a natureza, desfaz-se a sua pretensão dominadora que justamente o escraviza à natureza. Mesmo que não se possa deter na fuga diante da necessidade, no progresso e na civilização, sem renunciar ao próprio conhecimento, a

humanidade não mais incorre no erro de tomar por garantia de uma liberdade vindoura os diques que constrói contra a necessidade, as instituições, as práticas de dominação, que desde sempre se refletiram sobre a sociedade, a partir da subjugação da natureza. Cada um dos progressos da civilização renovou, juntamente com a dominação, a perspectiva de mitigá-la. Contudo, enquanto a história real é tecida por um real sofrimento, que absolutamente não diminui na proporção em que crescem os meios para eliminá-lo, a concretização da perspectiva depende do conceito. Pois o conceito não se limita a distanciar, enquanto ciência, os homens da natureza, mas nos permite medir ainda a distância que eterniza a injustiça, justamente enquanto auto-reflexo do pensar que se mantém acorrentado, na forma da ciência, à cega tendência econômica. Por essa recordação da natureza no sujeito, que encerra, ao perfazer-se, a verdade incompreendida de toda a cultura, o iluminismo se opõe a qualquer dominação e o apelo para que ele seja sustado ressoou, já nos tempos de Vanini, menos por angústia diante da ciência exata, que pelo ódio contra o pensar desregrado, o qual, na medida em que se confessa diante de si mesmo como um estremecimento da própria natureza, liberta-se do seu encantamento. Os sacerdotes sempre vingavam *mana* no iluminista que, ao atemorizar-se perante o terror que levava o seu nome, apaziguava, e os áugures do iluminismo uniam-se aos sacerdotes na *hýbris*. Enquanto burguês, o iluminismo se perdeu no seu momento positivista, muito antes de Turgot e d'Alembert. Ele nunca foi imune à tentação de confundir a liberdade com a engrenagem da autoconservação. A suspensão do conceito, independentemente de ter sido feita em nome do progresso ou da cultura, os quais, desde há muito, uniram-se num conluio secreto contra a verdade, deixou campo livre para a mentira. Num mundo que se importava apenas em verificar os enunciados de relatórios e que guardava o pensamento, degradado a contribuição de grandes pensadores, como uma espécie de *slogan* caduco, nesse mundo, a mentira não podia mais distinguir-se da verdade neutralizada em bem cultural.

Porém, o reconhecimento da dominação até mesmo no íntimo do próprio pensamento, enquanto natureza não apaziguada, pode afrouxar aquela necessidade, cuja eternidade foi precipitadamente ratificada pelo próprio socialismo, como concessão ao *common sense* reacionário. Ao elevar a necessidade para todo sempre à condição de base e ao depravar o espírito, em bom estilo idealista, fazendo dele o mais alto ponto, o socialismo se agarrou, num espasmo ansioso, à herança da filosofia burguesa. Assim, a relação da necessidade ao reino da liberdade ficou sendo puramente quantitativa, mecânica, e a natureza, posta como algo totalmente alheio, tornou-se totalitária, como na primeira mitologia, e absorveu a liberdade junto com o socialismo. Com a renúncia ao pensar, que na sua forma coisificada, enquanto matemática, máquina, organização, vinga-se no homem que o está esquecendo, o iluminismo renunciou a sua própria realização. Disciplinando tudo o que é individual, o iluminismo deixou ao todo não conceitualizado a liberdade de abater-se, enquanto dominação sobre as coisas, por cima

do ser e do ser-consciente dos homens. Mas a práxis revolucionária depende da intransigência da teoria face à inconsciência com a qual a sociedade deixa que o pensar se endureça. A concretização não é posta em causa pelos seus pressupostos materiais, pela técnica, como tal, deixada à solta. Isso é o que dizem os sociólogos que sonham, por sua vez, com um antídoto, mesmo que de cunho coletivista, para se tornarem seus donos.[36] A culpa está no obcecante contexto social. O mítico respeito da ciência dos povos pelo dado, que entretanto é sempre produzido por eles, converte-se finalmente, por sua vez, num fato positivo, na torre-de-guarda diante da qual até mesmo a fantasia revolucionária se envergonha de si, como um utopismo, e degenera em dócil confiança na tendência objetiva da história. Como órgão de uma tal adaptação, como mera construção de meios, o iluminismo é tão destrutivo como o proclamam seus inimigos românticos. Ele só recairá em si quando desfizer o último acordo com esses inimigos e ousar abandonar o falso absoluto, o princípio da dominação cega. O espírito dessa teoria intransigente poderia inverter, para seus próprios fins, o espírito desse progresso impiedoso. Bacon, o arauto desse último, sonhava com as muitas coisas "que os reis, com todos os seus tesouros, não podem comprar, sobre as quais não se impõe seu mando, das quais seus informantes e alcagüetes não dão notícia alguma". Tal como ele queria, tudo isso coube aos burgueses, herdeiros esclarecidos dos reis. Multiplicando o seu poder pela mediação do mercado, a economia burguesa multiplicou de tal modo suas coisas e suas forças que não só reis, mas também burgueses, deixaram de ser necessários para administrá-las: necessários ainda são apenas todos. Esses então aprendem, pelo poder das coisas, a passar finalmente sem o poder. O iluminismo se completa e se supera quando os fins práticos próximos se revelam como o ponto mais distante a que se chegou, e as terras "das quais seus informantes e alcagüetes não dão notícia alguma", a saber, a natureza incompreendida pela ciência senhorial, são recordadas como as terras da origem. Hoje que a utopia de Bacon, de podermos "ter a natureza, na *práxis*, a nosso mando", concretizou-se em proporções telúricas, torna-se manifesta a essência da coação, por ele atribuída à natureza não dominada. Essa essência era a própria dominação. O saber, que para Bacon residia indubitavelmente na "superioridade do homem", pode passar agora à dissolução dessa dominação. Mas, face a semelhante possibilidade, o iluminismo a serviço do presente transforma-se no total engano das massas.

[36] *"The supreme question which confronts our generation today — the question to which all other problems are merely corollaries — is whether technology can be brought under control... Nobody can be sure of the formula by wich this end can be achieved... We must draw on all the resources to which acess can be had..."* (The Rockefeller Foundation, *A Review for 1943*. Nova York, 1944, pp. 33-35. (N. do A.) ("A questão suprema com a qual nossa geração hoje se depara — questão da qual todas as outras são corolários — é a de saber se a tecnologia pode ser posta sob controle... Ninguém pode ter segurança quanto à fórmula pela qual esse fim pode ser alcançado... É preciso lançar mão de todos os recursos aos quais possamos ter acesso..." (N. dos T.)

TEORIA TRADICIONAL E TEORIA CRÍTICA*

A questão — o que é teoria — parece não oferecer maiores dificuldades dentro do quadro atual da ciência. No sentido usual da pesquisa, teoria equivale a uma sinopse de proposições de um campo especializado, ligadas de tal modo entre si que se poderiam deduzir de algumas dessas teorias todas as demais. Quanto menor for o número dos princípios mais elevados, em relação às conclusões, tanto mais perfeita será a teoria. Sua validade real reside na consonância das proposições deduzidas com os fatos ocorridos. Se, ao contrário, se evidenciam contradições *(Widersprueche)* entre a experiência e a teoria, uma ou outra terá que ser revista. Ou a observação foi falha, ou há algo discrepante nos princípios teóricos. Portanto, no que concerne aos fatos, a teoria permanece sempre hipotética. Deve-se estar disposto a mudá-la sempre que se apresentem inconvenientes na utilização do material. Teoria é o saber acumulado de tal forma que permita ser este utilizado na caracterização dos fatos tão minuciosamente quanto possível. Poincaré compara a ciência com uma biblioteca que deve crescer incessantemente. A física experimental desempenha o papel do bibliotecário que realiza as aquisições, isto é, que enriquece o saber, trazendo o material. A física matemática, teoria da ciência natural em sentido mais estrito, tem a tarefa de catalogar. Sem o catálogo não se poderia fazer uso da biblioteca, apesar de toda a sua riqueza. "É este, portanto, o papel da física matemática: deve dirigir a generalização de tal forma que (. . .) aumente a sua eficácia".[1] O sistema universal da ciência aparece aí como a meta da teoria em geral. Não se restringe mais a uma área particular, mas abrange todos os objetos possíveis. Ao fundar as proposições referentes a ramos diversos nas mesmas pressuposições, [2] elimina-se a separação das ciências. O mesmo aparato conceptual *(begrifflicher Apparat)* empregado na determinação da natureza inerte serve também para classificar a natureza viva, podendo ser utilizado a qualquer momento por toda pessoa que tenha aprendido o seu manejo, isto é, as regras da dedução, o material significante, os métodos de comparação de proposições deduzidas com constatações de fatos, etc. Mas estamos longe de tal situação.

Esta é, em linhas gerais, a representação *(Vorstellung)* atualmente difundida da essência *(Wesen)* da teoria. Essa representação encontra em geral sua origem

* Traduzido do original alemão: "Tradizionelle und kritische Theorie", em *Kritische Theorie, eine Dokumentation,* Frankfurt am Main, 1968, S. Fischer Verlag, II, pp. 137-191. Publicado pela primeira vez em *Zeitschrift fuer Sozialforschung,* ano VII, 1937, pp. 245-294. (N. do E.)

[1] H. Poincaré, *Wissenschaft und Hypothese,* edição alemã de F. e L. Lindemann, Leipzig, 1914, p. 146. (N. do A.)

[2] "premissas", na edição de Alfred Schmidt. (N. dos T.)

nos primórdios da filosofia moderna. Descartes assinala na terceira máxima de seu método científico a decisão "de conduzir a ordem de acordo com os meus pensamentos, portanto, começando com os objetos de conhecimento mais fácil e simples, para então subir, por assim dizer, gradualmente, até chegar a conhecer os mais complexos, pressupondo nesses objetos uma ordem que não sucede de um modo natural". A dedução tal como é usual na matemática deve ser estendida à totalidade das ciências. A ordem do mundo abre-se para uma conexão de deduções intelectuais *(deduktiven gedanklichen Zusammenhang)*. "As longas cadeias formadas por motivos racionais, de muito simples e fácil compreensão, habitualmente utilizados pelo geômetra para chegar às mais difíceis demonstrações, me levaram a imaginar que todas as coisas que possam ser do conhecimento do homem se encontram na mesma relação, e que, atendo-se apenas em não considerar verdadeira uma coisa que não o seja, e mantendo-se a ordem que é necessária para dizer uma coisa da outra, não pode haver nenhum conhecimento que, por mais distante que esteja, não possa ser alcançado, nem conhecimento que, por mais oculto que esteja, não possa ser descoberto".[3] As proposições mais gerais de onde partem as deduções são vistas conforme a respectiva posição filosófica do lógico. Para John Stuart Mill, por exemplo, elas são ainda juízos empíricos *(Erfahrungsurteile)*, induções; nas correntes racionalistas e fenomenológicas são consideradas intelecções evidentes *(evidente Einsichten)*, enquanto a moderna axiomática as toma como estipulações arbitrárias. Para a lógica mais avançada da atualidade, que se expressa representativamente nas *Investigações Lógicas* de Husserl, a teoria é considerada "como um sistema fechado de proposições de uma ciência".[4] Teoria, em sentido preciso, é "um encadeamento sistemático de proposições de uma dedução sistematicamente unitária".[5] Ciência significa "um certo universo de proposições (. . .) tal como sempre surge do trabalho teórico, cuja ordem sistemática permite a determinação *(Bestimmung)* de um certo universo de objetos".[6] Uma exigência fundamental, que todo sistema teórico tem que satisfazer, consiste em estarem todas as partes conectadas ininterruptamente e livres de contradição. H. Weyl considera como condição imprescindível a harmonia que exclui toda a possibilidade de contradição, assim como a ausência de componentes supérfluos, puramente dogmáticos, e independentes das aparências observáveis.[7]

Na medida em que se manifesta uma tendência nesse conceito *(Begriff)* tradicional de teoria, ela visa a um sistema de sinais puramente matemáticos. Cada vez menor é o número de nomes que aparecem como elementos da teoria e partes das conclusões e proposições, sendo substituídos por símbolos matemáticos na designação de objetos observados. Também as próprias operações lógicas já estão

[3] Descartes, *Discours de la Méthode*, II, trad. alemã de A. Buchenau, Leipzig, 1911, p. 15. (N. do A.)
[4] E. Husserl, *Formale und transzendentale Logik*, Halle, 1929, p. 89. (N. do A.)
[5] *Idem*, p. 79. (N. do A.)
[6] *Idem*, p. 91. (N. do A.)
[7] H. Weyl, "Philosophie der Naturwissenschaft", in *Handbuch der Philosophie*, parte II. Munique e Berlim, 1927, pp. 118 e ss.

racionalizadas a tal ponto que, pelo menos em grande parte da ciência natural, a formação de teorias tornou-se construção matemática.

As ciências do homem e da sociedade têm procurado seguir o modelo *(Vorbild)* das bem sucedidas ciências naturais. A diferença entre as escolas da ciência social, que se dedicam mais à pesquisa de fatos, e outras que visam mais os princípios, não tem nada a ver com o conceito de teoria como tal. A laboriosa atividade de colecionar, em todas as especialidades que se ocupam com a vida social, a compilação de quantidades enormes de detalhes sobre problemas, as pesquisas empíricas realizadas através de enquetes cuidadosas ou outros expedientes, que, desde Spencer, constitui uma boa parte dos trabalhos realizados nas universidades anglo-saxônicas, oferecem certamente uma imagem que aparenta estar mais próxima exteriormente da vida em geral dentro do modo de produção industrial do que a formulação de princípios abstratos e ponderações sobre conceitos fundamentais, em gabinete, como foi característico de uma parte da sociologia alemã. Mas isto não significa diferença estrutural do pensamento. Nas últimas épocas da sociedade atual as assim chamadas ciências do espírito têm tido apenas um valor de mercado oscilante; elas se vêem na contingência de fazer de qualquer maneira o mesmo que as ciências naturais, mais venturosas, cuja possibilidade de aplicação está fora de dúvidas. De qualquer maneira existe uma identidade na concepção *(Auffassung)* de teoria entre as diferentes escolas sociológicas e entre estas e as ciências naturais. Os empíricos não têm outra representação melhor de teoria do que os teóricos. Estão meramente convencidos de que, em vista da complexidade dos problemas sociais e do quadro atual da ciência, o trabalho com princípios gerais deve ser considerado como ocioso e cômodo. Na medida em que seja necessária a realização de um trabalho teórico, isso ocorrerá, pensam eles, através do manuseio crescente do material; não é de se esperar a curto prazo exposições teóricas de grande alcance. São os métodos de formulação exata, especialmente métodos matemáticos, cujo sentido está em estreita conexão com o conceito de teoria esboçado acima, que são muito apreciados por estes cientistas. Não é o significado da teoria em geral que é questionado aqui, mas a teoria esboçada "de cima para baixo" por outros, elaborada sem o contato direto com os problemas de uma ciência empírica particular. Diferenciações como, por exemplo, entre coletividade e sociedade (Toennies), entre solidariedade mecânica e solidariedade orgânica (Durkheim), entre cultura e civilização (A. Weber), empregadas como formas fundamentais da socialização humana, desvendam imediatamente sua problemática, se se intenta aplicá-las a problemas concretos. Em vista do quadro atual da pesquisa, o caminho que a sociologia teria que percorrer seria a difícil ascensão da descrição de fenômenos sociais até comparações detalhadas, e só então a partir daí passar para a formação de conceitos gerais.

A oposição *(Gegensatz)* acima exposta está baseada no fato de os empiristas, em conformidade com sua tradição, considerarem apenas as induções *concluídas* como as mais elevadas proposições da teoria, e ao mesmo tempo acreditarem que ainda se estaria longe da realização de tais induções. Seus opositores conside-

ram corretos outros modos de procedimento, que não são totalmente dependentes da acumulação do material coletado, para a formação das intelecções e das categorias mais elevadas. Pode ser que, por exemplo, Durkheim concorde em muitos aspectos com as teorias básicas dos empiristas, mas, na medida em que se trata de princípios, ele declara redutível o processo da indução. A classificação de processos sociais por meio de inventários empíricos não é possível, nem tampouco traria facilidades na pesquisa, na forma que se espera. "Seu papel é o de colocar-nos à mão pontos de referência, aos quais podemos relacionar outras observações além daquelas pelas quais adquirimos estes pontos de referência. Para satisfazer esta finalidade ela não necessita ser concebida segundo o inventário completo de todos os traços individuais, mas de um número pequeno, cuidadosamente escolhido dentre eles. (. . .) Ela pode poupar muitíssimos passos ao observador, pois ela o guiará. (. . .) Temos portanto que descobrir traços particularmente essenciais para nossa classificação.[8] Mas, com relação à sua função no sistema teórico ideal *(idealen),* não faz diferença alguma que os princípios mais elevados, por sua vez, sejam adquiridos por escolha, por intuição eidética do ser *(Wesenschau)* ou pela simples convenção. É certo que o cientista aplicará suas proposições mais ou menos gerais como hipóteses aos novos fatos surgidos. Depois da constatação de uma lei essencial *(Wesensgesetz),* o sociólogo de orientação fenomenológica estará indubitavelmente seguro de que cada exemplar teria que proceder de conformidade com essa lei. Mas o caráter hipotético da lei essencial se impõe no problema: se se trata de um exemplar da respectiva essência ou de uma essência próxima; se se trata de um mau exemplar de um gênero, ou de um bom exemplar de um outro. Tem-se sempre, de uma lado, o saber formulado intelectualmente e, de outro, um fato concreto *(Sachverhalt)* que deve ser subsumido por esse saber subsumir, isto é, este estabelecer a relação entre a mera percepção ou constatação do fato concreto e a ordem[9] conceitual do nosso saber chama-se explicação teórica.

Não será necessário falar aqui dos diferentes tipos de classificação. Indicaremos apenas em breves palavras como se procede com a explicação dos acontecimentos históricos segundo este conceito tradicional de teoria. Isto se torna na controvérsia entre Eduard Meyer e Max Weber. A respeito de certas decisões voluntárias de determinados personagens históricos que desencadearam guerras, Meyer havia afirmado que a questão de saber se estas guerras se dariam ou não, caso não tivessem sido tomadas tais decisões, é irrespondível e ociosa. Tomando partido contrário, Weber tentou provar que admitir isso significaria que a explicação histórica é impossível. Segundo as teorias do fisiólogo Von Kries, de juristas e economistas como Merkel, Liefmann e Radbruch, Weber desenvolveu a "teoria da possibilidade objetiva". Segundo este autor, do mesmo modo que para o especialista em direito penal, a explicação para o historiador não consiste em uma enumeração mais completa possível de todas as circusntâncias aí presentes, mas

[8] E. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique,* Paris, 1927, p. 99. (N. do A.)
[9] "estrutura", na ed. de A. Schmidt. (N. dos T.)

em destacar a conexão entre certos componentes do acontecimento, importantes para a continuação do processo histórico, e, por outro lado, os processos individuais determinantes. Esta conexão, por exemplo, o julgamento de que uma guerra foi desencadeada pela ação política de um estadista decidido, pressupõe logicamente que, no caso de esta política não ter sido levada a cabo, não se daria o efeito explicado por ela, mas um outro. A afirmação de uma determinada causa histórica implica sempre que, no caso de sua não-realização, devido a regras de experiência conhecidas, e sob as circunstâncias vigentes, ocorreria um outro determinado efeito. As regras da experiência, neste caso, não são outra coisa que formulações do nosso saber a respeito dos nexos econômicos, sociais e psicológicos. Com sua ajuda construímos o percurso provável, omitindo ou incluindo a ocorrência que deve servir para explicá-lo.[10] Opera-se com proposições condicionais, aplicadas a uma situação dada. Pressupondo-se as circunstâncias a, b, e, d, deve-se esperar a ocorrência q; desaparecendo p, espera-se a ocorrência r, advindo g, então espera-se a ocorrência s, e assim por diante. Esse calcular pertence ao arcabouço lógico da história, assim como ao da ciência natural. É o modo de existência da teoria em sentido tradicional.

Por conseguinte, o que os cientistas consideram, nos diferentes campos, como a essência da teoria, corresponde àquilo que tem constituído de fato sua tarefa imediata. O manejo da natureza física, como também daqueles mecanismos econômicos e sociais determinados, requer a enformação *(Formung)* do material do saber, tal como é dado em uma estruturação hierárquica *(Ordnungsgefuege)* das hipóteses. Os progressos técnicos da idade burguesa são inseparáveis deste tipo de funcionamento da ciência. Por outro lado, os fatos tornam-se fecundos para o saber por meio deste funcionamento, o que tem utilização dentro das relações dadas. Por outro lado, o saber vigente é aplicado aos fatos. Não há dúvidas de que tal elaboração representa um momento de revolução e desenvolvimento constantes da base material desta sociedade. Na medida em que o conceito da teoria é independentizado, como que saindo da essência interna da gnose *(Erkenntnis),* ou possuindo uma fundamentação a-histórica, ele se transforma em uma categoria coisificada *(verdinglichte)* e, por isso, ideológica.

Tanto a fecundidade de nexos efetivos recém-descobertos para a modificação da forma[11] do conhecimento existente, como a aplicação deste conhecimento aos fatos são determinações que não têm origem em elementos puramente lógicos ou metodológicos, mas só podem ser compreendidos em conexão com os processos sociais reais. O fato de uma descoberta motivar uma reestruturação das intuições[12] vigentes não pode jamais ser fundamentado exclusivamente por meio de ponderações lógicas, mas precisamente em contradição com determinadas partes das representações dominantes. Sempre é possível encontrar hipóteses auxiliares, por meio das quais se poderia evitar uma total transformação da teoria. Ainda

[10] Cf. Max Weber, "Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik", *in Gesammelte Aufsaetze,* Tuebingen, 1922, pp. 266 e ss. (N. do A.)

[11] "transformação", na ed. de A. Schmidt. (N. dos T.)

[12] "teses", na ed. de A. Schmidt. (N. dos T.)

que para o próprio cientista só os motivos imanentes sejam válidos como determinantes, novas teses se impõem e se enquadram nas conexões históricas concretas. Isto não é negado pelos epistemólogos modernos quando pensam mais em gênio e acaso do que nas relações sociais, também no que se refere aos fatores extracientíficos decisivos. No século XVII, ao invés de resolver as dificuldades nas quais o procedimento gnosiológico da astronomia tradicional havia se envolvido tentando superá-las por meio de construções lógicas, passou-se a adotar o sistema coperniciano. Este fato não se deve apenas às qualidades lógicas deste sistema, como sua simplicidade, por exemplo. Mesmo as vantagens que estas qualidades representam conduzem à base da *práxis* daquele período histórico. O modo pelo qual o sistema de Copérnico, que era pouco mencionado durante o século XVI, tornou-se um poder revolucionário, constitui uma parte do processo social, no qual o pensamento mecânico passa a ser dominante.[13] Contudo não é só para teorias tão extensas, como o sistema coperniciano, que a mudança da estrutura científica depende da respectiva situação social: isto se faz presente também nos problemas especiais da pesquisa cotidiana. Não se pode de forma alguma deduzir simplesmente da situação lógica se a descoberta de novas variedades em campos isolados da natureza orgânica ou inorgânica, seja em laboratório químico ou em pesquisas paleontológicas, implicará na alteração de antigas classificações ou no surgimento de novas. Os epistemólogos costumam neste caso recorrer a um conceito aparentemente imanente à sua ciência — o conceito de conveniência *(Zweckmaessigkeit)*. Se e como novas são formuladas convenientemente, isto, na verdade, não depende só da simplicidade e da coerência do sistema, mas também, entre outras coisas, da direção e dos objetivos da pesquisa que não explica e não pode tornar nada inteligível por si mesma. Tanto quanto a influência do material sobre a teoria, a aplicação da teoria ao material não é apenas um processo intracientífico, mas também um processo social. Afinal a relação entre hipóteses e fatos não se realiza na cabeça dos cientistas, mas na indústria. As regras como, por exemplo, a de que o alcatrão de hulha quando submetido a determinadas reações desenvolve um corante, ou a de que a nitroglicerina, o salitre e outros elementos possuem grande força explosiva, constituem um saber acumulado que é aplicado efetivamente aos fatos no interior das fábricas dos grandes trustes.[14]

Dentre as diferentes escolas filosóficas parecem ser particularmente os positivistas e pragmáticos que tomam em consideração o entrelaçamento do trabalho teórico com o processo de vida da sociedade. Eles assinalam como tarefa da ciência a previsão e a utilidade dos resultados. Na realidade, este caráter resoluto, a crença no valor social da sua profissão, é para o cientista, todavia, um assunto privado. Ele pode crer tanto num saber independente, "supra-social" e desligado, como no significado social da sua especialidade; esta oposição na interpretação não exerce a mínima influência sobre a sua atividade prática. O cientista e sua

[13] Este processo foi exposto por H. Grossmann em seu ensaio "Die gesellschaftlichen Grundlagen der mechanistischen Philosophie und die Manufaktur", na *Zeitschrift fuer Sozialforschung*, ano IV, 1935, pp. 161 e ss. (N. do A.)

[14] "indústrias", na ed. de A. Schmidt. (N. dos T.)

ciência estão atrelados ao aparelho social, suas realizações constituem um momento da autopreservação e da reprodução contínua do existente, independentemente daquilo que imaginam a respeito disso. Eles têm apenas que se enquadrar ao seu "conceito", ou seja, fazer teoria no sentido descrito acima. Dentro da divisão social do trabalho, o cientista tem que conceber e classificar[15] os fatos em ordens conceituais e dispô-los de tal forma que ele mesmo e todos os que devem utilizá-los possam dominar os fatos o mais amplamente possível. Dentro da ciência o experimento tem o sentido de constatar os fatos de tal modo que seja particularmente adequado à respectiva situação da teoria. O material em fatos, a matéria, é fornecida de fora. A ciência proporciona uma formulação clara, bem visível, de modo que se possam manusear os conhecimentos como se queira. Não importa se se trata de exposição da matéria, como na história e partes descritivas de outras ciências particulares, ou de sinopse de grandes quantidades de dados e obtenção de regras gerais, como na física; para o cientista a tarefa de registro, modificação da forma e racionalização total do saber a respeito dos fatos é sua espontaneidade, é a sua atividade teórica. O dualismo entre pensar e ser, entendimento e percepção, lhe é natural.

A representação tradicional de teoria é abstraída do funcionamento da ciência, tal como este ocorre a um nível dado da divisão do trabalho. Ela corresponde à atividade científica tal como é executada ao lado de todas as demais atividades sociais, sem que a conexão entre as atividades individuais se torne imediatamente transparente. Nesta representação surge, portanto, não a função real da ciência nem o que a teoria significa para a existência humana, mas apenas o que significa na esfera isolada em que é feita sob as condições históricas. Na verdade, a vida da sociedade é um resultado da totalidade do trabalho nos diferentes ramos de profissão, e mesmo que a divisão do trabalho funcione mal sob o modo de produção capitalista, os seus ramos, e dentre eles a ciência, não podem ser vistos como autônomos e independentes. Estes constituem apenas particularizações da maneira como a sociedade se defronta com a natureza e se mantém nas formas dadas. São, portanto, momentos do processo de produção social, mesmo que, propriamente falando, sejam pouco produtivos ou até improdutivos. Nem a estrutura da produção industrial e agrária nem a separação entre funções diretoras e funções executivas, entre serviços e trabalhos, entre atividade intelectual e atividade manual, constituem relações eternas ou naturais, pelo contrário, estas relações emergem do modo de produção em formas determinadas de sociedade. A aparente autonomia nos processos de trabalho, cujo decorrer se pensa provir de uma essência interior ao seu objeto, corresponde à ilusão de liberdade dos sujeitos econômicos na sociedade burguesa. Mesmo nos cálculos mais complicados, eles são expoentes do mecanismo social invisível, embora creiam agir segundo suas decisões individuais.

A autoconsciência errônea dos cientistas burgueses durante a era liberalista aparece nos mais diferentes sistemas filosóficos. Pode-se encontrar uma expansão

[15] Falta na ed. de A. Schmidt. (N. dos T.)

bem precisa disso no neokantismo do estilo da escola de Marburg, na passagem do século. Alguns traços da atividade teórica do especialista são transformados em categorias universais, por assim dizer, em momentos do espírito universal, do *lógos* eterno, ou, antes, traços decisivos da vida social são reduzidos à atividade teórica do cientista. A "força da gnose" passa a ser chamada "força da origem". Por "produzir" *(Erzeugen)* passa-se a entender a "soberania criadora do pensamento". No momento em que algo aparece como dado, tem que ser possível — pensam os referidos cientistas — constituir todas as determinações deste algo a partir dos sistemas teóricos, em última instância, a partir da matemática: todas as dimensões finitas podem ser deduzidas do conceito do infinitamente pequeno, por meio do cálculo infinitesimal, e justamente isso é a sua "produção" *(Erzeugung)*. O ideal é o sistema unitário da ciência que, nesse sentido, é todo-poderosa. E porque no objeto tudo se resolve em determinações intelectuais, o resultado não representa nada consistente e material: a função determinante, classificadora e doadora de unidade, é a única que fornece a base para tudo, e a única que o esforço almeja. A produção é produção da unidade, a própria produção é produto.[16] Segundo esta lógica o progresso da consciência da liberdade consiste propriamente em poder expressar cada vez melhor, na forma de quociente diferencial, o aspecto do mundo miserável que se apresenta aos olhos do cientista. Enquanto a profissão do cientista representa efetivamente um momento não independente no trabalho e na atividade histórica do homem, ela é colocada no lugar deles. Na medida em que o entendimento deve determinar efetivamente os acontecimentos, numa sociedade futura, esta *hypóstasis* do *lógos* como realidade efetiva é também uma utopia travestida. Todavia a ciência natural matemática, que aparece como *lógos* eterno, não é a que constitui atualmente o autoconhecimento do homem, mas a teoria crítica da sociedade atual, teoria esta impregnada do interesse por um estado racional.

A consideração que isola as atividades particulares e os ramos de atividade juntamente com os seus conteúdos e objetos necessita, para ser verdadeira, da consciência concreta da sua limitação. É preciso passar para uma concepção que elimine a parcialidade que resulta necessariamente do fato de retirar os processos parciais da totalidade da *práxis* social. Na representação da teoria, tal como ela se apresenta ao cientista, como resultado necessário de sua própria profissão, a relação entre fato e ordem conceitual oferece um importante ponto de partida para tal eliminação. A gnosiologia dominante reconhece também a problemática dessa relação. Tem sido salientado constantemente que os mesmos objetos que constituem problemas numa disciplina, para os quais uma solução é remota, são aceitos como fatos consumados em outras disciplinas. Nexos que na física são temas de pesquisa, na biologia são considerados como pressuposição evidente. Na própria biologia acontece o mesmo com os processos fisiológicos em relação aos processos psicológicos. As ciências sociais tomam a totalidade da natureza humana e extra-humana como dada e se interessam pela estrutura das relações

[16] Cf. H. Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, Berlim, 1914, pp. 23 e ss. (N. do A.)

entre homem e natureza e dos homens entre si. Não é por meio dessa referência à relatividade da conexão entre pensamento teórico e fatos, imanentes à ciência burguesa, que se dá o desenvolvimento do conceito e teoria, mas por uma ponderação que não tange unicamente ao cientista, mas também a todos os indivíduos cognoscentes.

A totalidade do mundo perceptível, tal como existe para o membro da sociedade burguesa e tal como é interpretado em sua reciprocidade com ela, dentro da concepção tradicional do mundo, é para seu sujeito uma sinopse de faticidades; esse mundo existe e deve ser aceito. O pensamento organizador concernente a cada indivíduo pertence às reações sociais que tendem a se ajustar às necessidades de modo o mais adequado possível. Porém, entre indivíduo e sociedade, existe uma diferença essencial. O mesmo mundo que, para o indivíduo, é algo em si existente e que tem que captar e tomar em consideração é, por outro lado, na figura que existe e se mantém, produto da *práxis* social geral. O que percebemos no nosso meio ambiente, as cidades, povoados, campos e bosques trazem em si a marca do trabalho. Os homens não são apenas um resultado da história em sua indumentária e apresentação, em sua figura e seu modo de sentir, mas também a maneira como vêem e ouvem é inseparável do processo de vida social tal como este se desenvolveu através dos séculos. Os fatos que os sentidos nos fornecem são pré-formados de modo duplo: pelo caráter histórico do objeto percebido e pelo caráter histórico do órgão perceptivo. Nem um nem outro são meramente naturais, mas enformados pela atividade humana, sendo que o indivíduo se autopercebe, no momento da percepção, como perceptivo e passivo. A oposição entre passividade e atividade que na gnosiologia surge como dualismo da sensibilidade e entendimento não é válida para a sociedade na mesma medida em que é válida para o indivíduo. Enquanto este se experimenta como passivo e dependente, a sociedade, que na verdade é composta de indivíduos, é entretanto um sujeito ativo, ainda que inconsciente e, nessa medida, inautêntico. Esta diferença na existência do homem e da sociedade é uma expressão da cisão que no passado e no presente tem sido própria às formas sociais da vida social. A existência da sociedade se baseou sempre na oposição direta, ou é resultado de forças contrárias; de qualquer modo não é o resultado de uma espontaneidade consciente de indivíduos livres. Por isso altera-se o significado dos conceitos de passividade e de atividade, em conformidade com a sua aplicação à sociedade ou ao indivíduo. No modo burguês de economia *(buergerliche Wirtsschaftsweise)* a atividade da sociedade é cega e concreta, e a do indivíduo é abstrata e consciente.

A produção humana contém também sempre algo planificado. Na medida em que o fato surge como algo exterior que se acrescenta à teoria, é portanto necessário que contenha em si razão *(Vernunft)*, mesmo que num sentido limitado. Com efeito, o saber aplicado e disponível está sempre contido na *práxis* social; em conseqüência disso o fato percebido antes mesmo da sua elaboração teórica consciente por um indivíduo cognoscente, já está codeterminado pelas representações e conceitos humanos. Não se deve pensar aqui apenas nos experimentos da ciência natural. A assim chamada pureza do processo efetivo que deve ser

alcançada pelo procedimento experimental está ligada a requisitos técnicos, cuja conexão com o processo material de produção é evidente. Todavia se confunde facilmente a questão da mediação do fato pela *práxis* social como um todo com a questão da influência exercida pelo instrumento medidor sobre o objeto observado, ou seja, com um método particular. O último problema com que a própria física se ocupa continuamente não está menos ligado com o problema aqui levantado do que com a percepção em geral, inclusive a percepção cotidiana. O próprio aparelho fisiológico dos sentidos do homem trabalha já há tempos detalhadamente nos experimentos físicos. A maneira pela qual as partes são separadas ou reunidas na observação registradora, o modo pelo qual algumas passam despercebidas e outras são destacadas, é igualmente resultado do moderno modo de produção, assim como a percepção de um homem de uma tribo qualquer de caçadores ou pescadores primitivos é o resultado das suas condições de existência, e, portanto, indubitavelmente também do objeto. Em relação a isso poder-se-ia inverter a frase: as ferramentas são prolongamentos dos órgãos humanos, na frase: os órgãos são também prolongamentos das ferramentas. Nas etapas mais elevadas da civilização a *práxis* humana consciente determina inconscientemente não apenas o lado subjetivo da percepção, mas em maior medida também o objeto. O que o membro da sociedade capitalista[17] vê diariamente à sua volta: conglomerados habitacionais, fábricas, algodão, gado de corte, seres humanos, e não só estes objetos como também os movimentos, nos quais são percebidos, de trens subterrâneos, elevadores, automóveis, aviões, etc., tem este mundo sensível os traços do trabalho consciente em si; não é mais possível distinguir entre o que pertence à natureza inconsciente e o que pertence à *práxis* social. Mesmo quando se trata da experiência com objetos naturais como tal, sua naturalidade é determinada pelo contraste com o mundo social, e nesta medida dele depende.

Contudo o indivíduo registra a realidade efetiva sensível como mera seqüência de fatos nas ordens conceituais. Sem dúvida, estas também se desenvolveram em conexão recíproca com o processo vital da sociedade. Quando ocorre por isso a classificação nos sistemas do entendimento, o julgamento dos objetos, o que se dá em geral com grande evidência e em apreciável concordância entre os membros da sociedade dada, essa harmonia entre a percepção e o pensamento tradicional, como também entre as mônadas, isto é, entre os sujeitos cognoscentes individuais, não é um fato metafísico acidental. O poder do bom senso, do *common sense,* para o qual não existe segredos, mais que isto, a validade geral das intuições[18] em campos que não estão diretamente relacionados com as lutas sociais, como é o caso das ciências naturais, é condicionado pelo fato de que o mundo-objeto *(Gegenstandswelt)* a ser julgado advém em grande medida de uma atividade determinada pelos mesmos pensamentos, graças à qual o poder é reconhecido e compreendido no indivíduo. Este fato é expresso na filosofia kantiana de forma idealista. Segundo Kant, a doutrina da sensibilidade meramente

[17] "sociedade *industrial*", na ed. de A. Schmidt. (N. dos T.)
[18] "validade geral das teses", na ed. de A. Schmidt. (N. dos T.)

passiva e do entendimento ativo amadurece a seguinte questão: donde o entendimento retira a previsão segura de, segundo as suas regras, se ocupar para todo o sempre do múltiplo que é dado na sensibilidade? Ele combate veementemente a tese de uma harmonia preestabelecida, de um "sistema de pré-formações da razão pura", na qual as regras certamente seriam inatas ao pensamento, de forma que os objetos teriam que se enquadrar nelas.[19] Sua explicação é a de que as aparências sensíveis do sujeito transcendental já estão portanto enformadas *(geformt)* através da atividade racional quando registradas pela percepção e julgadas com consciência.[20] Nos capítulos mais importantes da *Crítica da Razão Pura,* Kant tentou fundamentar com maior precisão essa "afinidade transcendental", essa determinidade *(Bestimmtheit)* subjetiva do material sensível, sobre a qual o indivíduo nada sabe.

De acordo com a própria intuição[21] kantiana, as partes principais da dedução e do esquematismo dos conceitos puros do entendimento aqui referidos trazem em si a dificuldade e a obscuridade, as quais podem estar ligadas ao fato de ele representar a atividade supra-individual, inconsciente ao sujeito empírico, apenas na forma idealista de uma consciência em si, de uma instância puramente espiritual. De acordo com a visão teórica geral, possível em sua época, ele considera a realidade não como produto do trabalho social, caótico em seu todo, mas individualmente orientado para objetivos certos. Onde Hegel já vê a astúcia de uma razão objetiva, pelo menos ao nível histórico, Kant vê "uma arte oculta nas profundidades da alma humana, cujo manejo verdadeiro nós dificilmente arrancaremos da natureza, colocando-a a descoberto diante dos olhos".[22] Em todo o caso ele compreendeu que, atrás da discrepância entre fato e teoria que o cientista experimenta em sua ocupação especializada, existe uma unidade profunda, a subjetividade geral de que depende a cognição *(Erkennen)* individual. A atividade social aparece como poder transcendental, isto é, como supra-sumo de fatores espirituais. A afirmação de Kant de que a eficácia desta atividade está envolvida por uma obscuridade, ou seja, apesar de toda a racionalidade é irracional, não deixa de ter um fundo de verdade. O modo burguês de economia não é orientado por nenhum planejamento nem é orientado conscientemente para um objetivo geral, apesar da perspicácia dos indivíduos concorrentes; a vida do todo resulta numa figura deformada, como que por acaso, mesmo assim sob enormes atritos. As dificuldades internas que acompanham os conceitos mais elevados da filosofia kantiana, principalmente o Eu da subjetividade transcendental, a apercepção pura ou original e a consciência em si testemunham a profundidade e sinceridade de seu pensamento. O duplo caráter destes conceitos kantianos, que mostram por um lado a máxima unidade e orientação, e, por outro lado, algo

[19] Cf. *Kritik der reinen Vernunft. Transzendentale Deduktion der reinen Verstandesbegriffe,* 2.ª ed., § 27, B 167. (N. do A.)

[20] *Ibid. Zur Deduktion der reinen Verstandesbegriffe,* 1.ª edição, 2. "Abschnitt, 4. Vorlaeufige Erklaerung der Moeglichkeit der Kategorien als Erkenntnisse a priori", A 110. (N. do A.)

[21] "Segundo o próprio Kant", na ed. de A. Schmidt. (N. dos T.)

[22] *Ibid. Von dem Schematismus der reinen Verstandesbegriffe,* B 181. (N. do A.)

de obscuro, de inconsciente, de intransparente, define exatamente a forma contraditória da atividade humana nos últimos tempos. A ação conjunta dos homens na sociedade é o modo de existência de sua razão; assim utilizam suas forças e confirmam sua essência. Ao mesmo tempo este processo, com seus resultados, é estranho a eles próprios; parece-lhes, com todo o seu desperdício de força de trabalho e vida humana, com seus estados de guerra e toda a miséria absurda, uma força imutável da natureza, um destino sobre-humano. Esta contradição é mantida na filosofia teórica de Kant, na sua análise da gnose. A problemática não solucionada da relação entre atividade e passividade, entre o *a priori* e o dado sensível, entre filosofia e psicologia, não é por isso uma insuficiência subjetiva mas, ao contrário, uma insuficiência necessariamente condicionada.[23] Hegel desvelou e desenvolveu essas contradições, mas por fim as concilia numa esfera espiritual mais elevada. Ao colocar o espírito absoluto como eminentemente real, Hegel se livrou do embaraço, do sujeito universal, que Kant havia afirmado, mas não conseguiu caracterizá-lo corretamente. Segundo ele, o universal já se desenvolveu adequadamente, e é idêntico àquilo que ocorre. A razão não precisa mais ser meramente crítica consigo mesma, ela se tornou afirmativa com Hegel antes mesmo de ser possível afirmar a realidade como racional. Em vista das contradições da existência humana, que continua efetivamente existindo, e em vista da debilidade dos indivíduos diante das situações criadas por eles próprios, esta solução aparece como uma afirmação privada, com o pacto de paz pessoal do filósofo com um mundo inumano.

A classificação de fatos em sistemas conceituais já prontos e a revisão destes através de simplificação ou eliminação de contradições é, como foi exposto acima, uma parte da *práxis* social geral. Sendo a sociedade dividida em classes e grupos, compreende-se que as construções teóricas mantêm relações diferentes com esta *práxis* geral, conforme a sua filiação a um desses grupos ou classes. Enquanto a classe burguesa ainda se encontra em formação sob uma ordem social feudal, a teoria puramente científica que surgia com ela tinha em relação à sua época uma tendência fortemente agressiva contra a forma antiga da *práxis*. No liberalismo ela caracterizou o tipo humano dominante. Hoje o desenvolvimento não é determinado tanto pelas existências médias que na sua concorrência são obrigadas a melhorar o aparelho material de produção e seus produtos, quanto pelas oposições em nível nacional e internacional de camarilhas de caciques *(Fuehrercliquen)* nos diversos escalões da economia e do Estado. Na medida em que o pensamento teórico não se relaciona com fins muito especiais ligados a essas lutas, sobretudo com a guerra e sua indústria, diminui o interesse por esse pensamento. Não se emprega mais tanta energia em formar e desenvolver a capacidade de pensar, independente de seu tipo de aplicação. Contudo, estas diferenças, às quais se poderiam juntar muitas outras, não impedem que uma função social positiva seja desempenhada pela teoria na sua figura tradicional, pela avaliação existente feita por meio de um instrumento tradicional de conceitos e juí-

[23] "insuficiência *materialmente (sachliche)* necessária", na ed. de A. Schmidt. (N. dos T.)

zos, ainda atuante na consciência mais simples, e, além disso, pela ação recíproca que ocorre entre os fatos e as formas teóricas por motivo das tarefas profissionais cotidianas. Desta atividade intelectual passaram a fazer parte as necessidades e fins, as experiências e habilidades, e os costumes e tendências da forma atual de ser humano. Como se fora um instrumento material de produção, ela representa, segundo as suas possibilidades, um elemento não só do presente, como também de um todo mais justo, mais diferenciado e culturalmente mais harmônico. No momento em que o pensamento teórico deixa de se adaptar conscientemente a interesses exteriores, estranhos ao objeto, e se atém efetivamente aos problemas tal como eles aparecem diante deste pensamento, em conseqüência do desenvolvimento da sua especialidade, que em conexão com isso lança novos problemas e modifica conceitos antigos onde isso se faz necessário, pode com direito ver as realizações na técnica e na indústria da época burguesa como sua legitimação e estar seguro de si mesmo. Sem dúvida o pensamento teórico compreende a si mesmo como hipótese e não como certeza. Mas este caráter hipotético é compensado de algum modo. A insegurança não é maior do que deve ser, se se leva em conta os meios intelectuais e técnicos existentes, que tem em geral sua utilidade comprovada, e a formulação de tais hipóteses, por mais reduzida que seja a sua probabilidade, é considerada inclusive uma realização socialmente necessária e valiosa, que de qualquer maneira não é em si hipotética. A formulação de hipóteses, a realização teórica em geral é um trabalho para o qual existe possibilidade fundamental de aplicação, isto é, tem uma demanda sob as condições sociais existentes. Na medida em que ele é pago abaixo do seu valor, ou não encontra demanda, a única coisa que lhe pode acontecer é compartilhar o destino de outros trabalhos concretos, possivelmente úteis, que sucumbem sob estas relações econômicas.[24] Estes trabalhos pressupõem contudo essas mesmas relações que fazem parte da totalidade do processo econômico, tal como ele se desenrola sob condições históricas determinadas. Isso não tem nada a ver com a questão de se os próprios esforços científicos, em sentido estrito, são produzidos ou não. Neste sistema existe uma demanda para um sem-número de produtos pretensamente científicos. Eles recebem honorários dos modos mais diversos, isto é, uma parte dos bens provenientes do trabalho efetivamente produtivo são gastos com eles, sem que isso altere um mínimo da sua própria produtividade. Os esforços inúteis de certos setores da atividade universitária como também a perspicácia vã, a formação, metafísica ou não, de ideologias, assim como outras necessidades provenientes da oposição das classes,[25] têm sua importância social sem corresponder efetivamente no período atual aos interesses de alguma maioria notável da sociedade. Uma atividade que contribui para a existência da sociedade na sua forma dada não precisa ser absolutamente produtiva, isto é, ser formadora de valor para uma empresa. Apesar disso ela não pode pertencer a esta ordem [social] e, com isso, torná-la possível, como é realmente o caso da ciência especializada.

[24] "que sucumbe sob esta *economia*", na ed. de A. Schmidt. (N. dos T.)
[25] "necessidades provenientes de *oposições sociais*", na ed. de A. Schmidt. (N. do T.)

Mas existe também um comportamento humano[26] que tem a própria sociedade como seu objeto. Ele não tem apenas a intenção de remediar quaisquer inconvenientes; ao contrário, estes lhe parecem ligados necessariamente a toda organização estrutural da sociedade. Mesmo que este comportamento provenha de estrutura social, não é nem a sua intenção consciente nem a sua importância objetiva que faz com que alguma coisa funcione melhor nessa estrutura. As categorias: melhor, útil, conveniente, produtivo, valioso, tais como são aceitas nesta ordem [social], são para ele suspeitas e não são de forma alguma premissas extracientíficas que dispensem a sua atenção crítica. Em regra geral o indivíduo aceita naturalmente como preestabelecidas as determinações básicas da sua existência, e se esforça para preenchê-la. Ademais ele encontra a sua satisfação e sua honra ao empregar todas as suas forças na realização das tarefas, apesar de toda a crítica enérgica que talvez fosse parcialmente apropriada, cumprindo com afã a sua parte. Ao contrário, o pensamento crítico não confia de forma alguma nesta diretriz, tal como é posta à mão de cada um pela vida social. A separação entre indivíduo e sociedade, em virtude da qual os indivíduos aceitam como naturais as barreiras que são impostas à sua atividade, é eliminada[27] na teoria crítica, na medida em que ela considera ser o contexto condicionado pela cega atuação conjunta das atividades isoladas, isto é, pela divisão dada do trabalho e pelas diferenças de classe, como uma função que advém da ação humana e que poderia estar possivelmente subordinada à decisão planificada e a objetivos racionais.

Para os sujeitos do comportamento crítico, o caráter discrepante cindido do todo social, em sua figura atual, passa a ser contradição consciente. Ao reconhecer o modo de economia vigente e o todo cultural nele baseado como produto do trabalho humano, e como a organização de que a humanidade foi capaz e que impôs a si mesma na época atual, aqueles sujeitos se identificam, eles mesmos, com esse todo e o compreendem como vontade e razão: ele é o seu próprio mundo. Por outro lado, descobrem que a sociedade é comparável com processos naturais extra-humanos, meros mecanismos, porque as formas culturais baseadas em luta e opressão não é a prova de uma vontade autoconsciente e unitária. Em outras palavras: este mundo não é o deles, mas sim o mundo do capital. Aliás a história não pôde até agora ser compreendida a rigor, pois compreensíveis são apenas os indivíduos e grupos isolados, e mesmo esta compreensão não se dá de uma forma exaustiva, uma vez que eles, por força da dependência interna de uma sociedade desumana, são ainda funções meramente mecânicas, inclusive na ação consciente. Aquela identificação é portanto contraditória, pois *encerra em* si uma contradição que caracteriza todos os conceitos da maneira de pensar crítica. Assim as categorias econômicas tais como trabalho, valor e produtividade são para ela exatamente o que são nesta ordem [social], e qualquer outra interpretação não passa de mau idealismo. Por outro lado, aceitar isso simplesmente apa-

[26] Este comportamento será denominado a seguir de comportamento "crítico". Mas é "crítico" não tanto no sentido da crítica idealista da razão pura como no sentido da crítica dialética da economia política. Este termo indica uma propriedade essencial da teoria dialética da sociedade. (N. do A.)

[27] "é *relativizada* na teoria crítica", na ed. de A. Schmidt. (N. dos T.)

rece como uma inverdade torpe: o reconhecimento crítico das categorias dominantes na vida social contém ao mesmo tempo a sua condenação. O caráter dialético desta autoconcepção do homem contemporâneo condiciona em última instância também a obscuridade da crítica kantiana da razão. A razão não pode tornar-se, ela mesma, transparente enquanto os homens agem como membros de um organismo irracional. Como uma unidade naturalmente crescente e decadente, o organismo não é para a sociedade uma espécie de modelo, mas sim uma forma apática do ser, da qual tem que se emancipar. Um comportamento que esteja orientado para essa emancipação, que tenha por meta a transformação do todo, pode servir-se sem dúvida do trabalho teórico, tal como ocorre dentro da ordem desta realidade existente. Contudo ele dispensa o caráter pragmático que advém do pensamento tradicional como um trabalho profissional socialmente útil.

O pensamento teórico no sentido tradicional considera, como foi exposto acima, tanto a gênese dos fatos concretos determinados como a aplicação prática dos sistemas de conceitos, pelos quais estes fatos são apreendidos, e por conseguinte seu papel na *práxis* como algo exterior. A alienação que se expressa na terminologia filosófica ao separar valor de ciência,[28] saber de agir, como também outras oposições, preservam o cientista das contradições mencionadas e empresta ao seu trabalho limites bem demarcados. Um pensamento que não reconheça esses limites parece perder suas bases. Que outra coisa poderia ser um método teórico, que em última instância não coincide com a determinação dos fatos dentro de sistemas conceituais diferenciados e bastante simplificados, além de um divertimento intelectual desorientado, em parte poesia racional, e em parte expressão impotente de estados de espírito? A investigação do condicionamento de fatos sociais assim como de teoria podem muito bem constituir um problema da pesquisa, inclusive um campo próprio do trabalho teórico, mas não se vê por que este tipo de estudo deveria ser fundamentalmente diferente dos outros esforços teóricos. A análise da ideologia ou a sociedade do saber, retiradas da teoria crítica da sociedade e estabelecidas como ramos particulares de pesquisa, não se encontram em oposição ao funcionamento normal da ciência ordenadora, nem quanto à sua essência nem em relação à sua ambição. Nisso a autognose do pensamento é reduzida à revelação das relações entre intuições[29] e posições sociais. A estrutura do comportamento crítico, cujas intenções ultrapassaram as da *práxis* social dominante, não está certamente mais próxima destas disciplinas sociais do que das ciências naturais. Sua oposição ao conceito tradicional de teoria não surge nem da diversidade dos objetos nem da diversidade dos sujeitos. Para os representantes deste comportamento, os fatos, tais como surgem na sociedade, frutos do trabalho, não são exteriores no mesmo sentido em que o são para o pesquisador ou profissional de outros ramos, que se imagina a si mesmo como pequeno cientista. Para os primeiros é importante uma nova organização do trabalho. Os fatos concretos que estão dados na percepção devem despojar-se do caráter de mera faticidade na medida em que forem compreendidos como produtos que, como

[28] "ao separar valor de *pesquisa*", na ed. de A. Schmidt. (N. dos T.)

[29] "das relações entre *posições intelectuais* e posições sociais" na ed. de A. Schmidt. (N. dos T.)

tais, deveriam estar sob o controle humano e que, em todo o caso, passarão futuramente a este controle.

O especialista "enquanto" cientista vê a realidade social e seus produtos como algo exterior e "enquanto" cidadão mostra o seu interesse por essa realidade através de escritos políticos, de filiação a organizações partidárias ou beneficentes e participação em eleições, sem unir ambas as coisas e algumas outras fórmas suas de comportamento, a não ser por meio da interpretação ideológica. Ao contrário, o pensamento crítico é motivado pela tentativa de superar realmente a tensão, de eliminar a oposição entre a consciência dos objetivos, espontaneidade e racionalidade, inerentes ao indivíduo, de um lado, e as relações do processo de trabalho, básicas para a sociedade, de outro. O pensamento crítico contém um conceito do homem que contraria a si enquanto não ocorrer esta identidade. Se é próprio do homem que seu agir seja determinado pela razão, a *práxis* social dada, que dá forma ao modo de ser *(Dasein),* é desumana, e essa desumanidade repercute sobre tudo o que ocorre na sociedade. Sempre permanecerá algo exterior à atividade intelectual e material, a saber, a natureza como uma sinopse de fatos ainda não dominados, com os quais a sociedade se ocupa. Mas neste algo exterior incluem-se também as relações constituídas unicamente pelos próprios homens, isto é, seu relacionamento no trabalho e o desenrolar de sua própria história, como um prolongamento da natureza. Essa exterioridade não é contudo uma categoria supra-histórica ou eterna — isso também não seria a natureza no sentido assinalado aqui —, mas sim o sinal de uma impotência lamentável, e aceitá-la seria anti-humano e anti-racional.

O pensamento burguês é constituído de tal maneira que, ao voltar[30] ao seu próprio sujeito, reconhece com necessidade lógica o ego que se julga autônomo. Segundo a sua essência ele é abstrato, e seu princípio é a individualidade que, isolada dos acontecimentos, se eleva à condição de causa primeira do mundo ou se considera o próprio mundo. O oposto imediato a isso é a convicção que se julga expressão não problemática de uma coletividade, como uma espécie de ideologia da raça. O *nós* retórico é empregado a sério. O falar se julga o instrumento de todos. Na sociedade dilacerada do presente, este pensamento é, sobretudo em questões sociais, harmonicista e ilusionista. O pensamento crítico com sua teoria se opõe a ambos os tipos referidos. Ele não tem a função de um indivíduo isolado nem a de uma generalidade de indivíduos. Ao contrário, ele considera conscientemente como sujeito a um indivíduo determinado em seus relacionamentos efetivos com outros indivíduos e grupos, em seu confronto com uma classe determinada, e, por último, mediado por este entrelaçamento, em vinculação com o todo social e a natureza. Este sujeito não é pois um ponto, como o eu da filosofia burguesa; sua exposição *(Darstellung)* consiste na construção do presente histórico. Tampouco o sujeito pensante é o ponto onde coincidem sujeito e objeto, e donde se pudesse extrair por isso um saber absoluto. Esta aparência, da qual

[30] Na ed. de A. Schmidt, ao invés de *in der Rueckwendung,* que traduzimos por "ao voltar-se", consta *in der Reflexion* (na reflexão). (N. dos T.)

o idealismo tem vivido desde Descartes, é ideologia em sentido rigoroso; a liberdade limitada do indivíduo burguês aparece na figura de liberdade e autonomia perfeitas. Mas o eu, quer seja meramente pensante, quer atue de alguma outra forma, também não está seguro de si próprio numa sociedade intransparente e inconsciente. No pensamento sobre o homem, sujeito e objeto divergem um do outro; sua identidade se encontra no futuro e não no presente. O método que leva a isso pode ser designado clareza, de acordo com a terminologia cartesiana, mas esta clareza significa, no pensamento efetivamente crítico, não apenas um processo lógico, mas também um processo histórico concreto. Em seu percurso se modifica tanto a estrutura social em seu todo, como também a relação do teórico com a classe[31] e com a sociedade em geral, ou seja, modifica-se o sujeito e também o papel desempenhado pelo pensamento. A suposição da invariabilidade social da relação sujeito, teoria e objeto distingue a concepção cartesiana de qualquer tipo de lógica dialética.

Mas como se dá a conexão do pensamento com a experiência? Se não se trata apenas de ordenar, mas também de buscar os fins transcendentes deste ordenar, isto é, buscar a sua direção em si mesma, então — poder-se-ia concluir — ele permanece sempre em si mesmo, como na filosofia idealista. Se o pensamento crítico — pensa-se — não recorresse a fantasias utópicas, afogar-se-ia em querelas formalistas. A tentativa de legitimar objetivos práticos por meio de pensamentos teria sempre que fracassar. Se o pensamento não se conforma com o papel que lhe foi adjudicado pela sociedade existente, e se não faz teoria no sentido tradicional, ele recai necessariamente nas ilusões já superadas há muito. Esta reflexão comete o erro de entender o pensamento de modo especializado, isolado, e por isso espiritualista, tal como este ocorre sob as condições da atual divisão do trabalho. Na realidade social, a atividade de representação jamais se manteve restrita a si mesma, pelo contrário, sempre atuou como um momento dependente do processo do trabalho que tem, por sua vez, uma tendência própria. Através do movimento oposto de épocas e forças progressistas e retrógradas tende o processo de trabalho a preservar, elevar e desenvolver a vida humana. Nas formas históricas do modo de ser da sociedade, o excedente de bens produzidos na etapa alcançada beneficiou diretamente apenas um pequeno grupo de seres humanos, e essas condições de vida manifestaram-se também no pensamento e deixaram a sua marca na filosofia e na religião. No fundo sempre existiu o anseio de estender o desfrute à maioria; apesar de toda a conveniência material da organização de classe, todas as suas formas no fim se mostraram inadequadas. Os escravos, os servos e os cidadãos *(Buerger)* se livraram do jugo. Também este anseio modelou configurações culturais. Ao exigir de cada indivíduo que faça seus os fins da totalidade e que os reconheça nela depois, como tem ocorrido na história recente, existe a possibilidade de que a direção do processo social do trabalho, estabelecida sem teoria determinada e resultante de forças díspares, em cujas ocasiões críticas o desespero das massas foi momentaneamente decisivo, seja registrada na cons-

[31] "com a classe", omitido na ed. de A. Schmidt. (N. dos T.)

ciência e posta como meta. O pensamento não inventa estórias a partir de sua própria fantasia, antes exprime a sua própria função interior. Em seu percurso histórico os homens chegam à gnose do seu fazer e com isso entendem a contradição encerrada em sua existência. A economia burguesa estruturou-se de tal forma que os indivíduos, ao perseguirem a sua própria felicidade, mantenham a vida da sociedade. Contudo essa estrutura possui uma dinâmica em virtude da qual se acumula, numa proporção que lembra as antigas dinastias asiáticas, um poder fabuloso, de um lado, e, de outro, uma impotência material e intelectual. A fecundidade original dessa organização do processo vital se transforma em esterilidade e inibição. Os homens renovam com seu próprio trabalho uma realidade que os escraviza em medida crescente e os ameaça com todo tipo de miséria. A consciência dessa oposição não provém da fantasia, mas da experiência.[32]

No entanto, no que diz respeito ao papel da experiência, existe uma diferença entre a teoria tradicional e a teoria crítica. Os pontos de vista que a teoria crítica retira da análise histórica como metas da atividade humana, principalmente a idéia de uma organização social racional correspondente ao interesse de todos, são imanentes ao trabalho humano, sem que os indivíduos ou o espírito público os tenham presentes de forma correta. É necessário uma determinada direção do interesse para descobrir e assimilar essas tendências. Que essas são produzidas necessariamente no proletariado, a classe diretamente produtiva,[33] é o que mostram os ensinamentos de Marx e Engels. Devido a sua situação na sociedade moderna, o proletariado vivencia o nexo entre o trabalho que dá aos homens, em sua luta com a natureza, ferramentas cada vez mais poderosas, por um lado, e a renovação constante de uma organização obsoleta, que o faz cada vez mais miserável e impotente, por outro.[34] O desemprego, as crises econômicas, a militarização, os governos terroristas e o estado em que se encontram as massas, tal como os produtores vivenciam a todo instante,[35] não se baseiam de forma alguma na limitação do potencial técnico, como poderia ter ocorrido em épocas anteriores, mas sim nas condições inadequadas da produção atual. O emprego de todos os meios físicos e intelectuais de domínio da natureza é impedido pelo fato de esses meios, nas relações dominantes, estarem subordinados a interesses particulares e conflitivos. A produção não está dirigida à vida da coletividade nem satisfaz às exigências dos indivíduos mas está orientada à exigência de poder de indivíduos e se encarrega também da penúria na vida da coletividade. Isso resultou inevitavelmente da aplicação, dentro do sistema de propriedade dominante, do princípio progressista de que é suficiente que os indivíduos se preocupem apenas consigo mesmos.

Mas nesta sociedade tampouco a situação do proletariado constitui garantia para a gnose correta. Por mais que sofra na própria carne o absurdo da continua-

[32] "e os ameaça com todo tipo de miséria. A consciência desta oposição não provém da fantasia mas da experiência". Todo este trecho não aparece na ed. de A. Schmidt. (N. dos T.)

[33] "a classe diretamente produtiva", omitido na ed. de A. Schmidt. (N. dos T.)

[34] "que o faz cada vez mais miserável e impotente", não aparece na ed. de A. Schmidt. (N. dos T.)

[35] "tal como os produtores vivenciam a todo instante", omitido na ed. de A. Schmidt. (N. dos T.)

ção da miséria e do aumento, da injustiça, a diferenciação de sua estrutura social estimulada de cima, e a oposição dos interesses pessoal e de classe, superadas apenas em momentos excepcionais, impede que o proletariado adquira imediatamente consciência disso. Ao contrário, também para o proletariado o mundo aparece na sua superfície de uma outra forma. Uma atitude que não estivesse em condições de opor ao próprio proletariado os seus verdadeiros interesses e com isso também os interesses da sociedade como um todo, e, ao invés disso, retirasse sua diretriz dos pensamentos e tendências da massa, cairia numa dependência escrava da situação vigente. O intelectual que, numa veneração momentânea da força de criação do proletariado encontra sua satisfação em adaptar-se e em fazer apoteoses, não vê que qualquer poupança de esforços do seu pensamento e a recusa a uma oposição momentânea às massas, para as quais ele poderia levar os próprios pensamentos, faz com que estas fiquem massas mais cegas e fracas do que precisariam ser. Seu próprio pensamento faz parte do desenvolvimento das massas como um elemento crítico e estimulador. Submetendo-se totalmente às situações psicológicas respectivas da classe, que em si representa a força para a transformação, esse intelectual é levado ao sentimento confortador de estar ligado com um enorme poder e o conduz a um otimismo profissional. Mas quando este otimismo é abalado em períodos de duras derrotas, surge então o perigo para muitos intelectuais de caírem num pessimismo e num niilismo, igualmente profundos, tão exagerados como foi o seu otimismo. Não suportam o fato de que justamente o pensamento mais atualizado, o que compreende com mais profundidade o momento histórico e o que mais promete para o futuro, contribui em determinados períodos para o isolamento e abandono de seus representantes. Eles esqueceram a relação entre revolução e independência.[36]

Se a teoria crítica se restringisse essencialmente a formular respectivamente sentimentos e representações próprias de uma classe, não mostraria diferença estrutural em relação à ciência especializada; nesse caso haveria uma descrição de conteúdos psíquicos, típicos para um grupo determinado da sociedade, ou seja, tratar-se-ia de psicologia social. A relação entre ser e consciência é diferente nas diversas classes da sociedade. As idéias com as quais a burguesia explica a sua própria ordem — a troca justa, a livre concorrência, a harmonia dos interesses, etc. — mostram, se tomadas a sério e se, como princípios da sociedade, levadas até as últimas conseqüências, a sua contradição interna e com isso também a sua oposição a esta ordem. A simples descrição da autoconsciência burguesa não é suficiente para mostrar a verdade sobre sobre sua classe. Tampouco a sistematização dos conteúdos da consciência do proletariado fornece uma verdadeira imagem do seu modo de ser e dos seus interesses. Ela seria uma teoria tradicional caracterizada por uma problemática peculiar, e não a face intelectual do processo histórico de emancipação do proletariado. Isto também é válido, mesmo quando se deixam de lado as representações do proletariado em geral, para assumir e divulgar as representações de uma parte progressista dele, de um partido ou de

[36] Esta frase não consta na ed. de A. Schmidt. (N. dos T.)

uma direção. Registrar e classificar por meio de um aparato conceitual que esteja adaptado ao máximo aos fatos constitui, também nesse caso, a tarefa peculiar, e a previsão de futuros dados sócio-psicológicos aparece como a última meta do teórico. O pensamento, a formulação da teoria, seria uma coisa, enquanto que o seu objeto, o proletariado, seria outra. Contudo, a função da teoria crítica torna-se clara se o teórico e a sua atividade específica são considerados em unidade dinâmica com a classe dominada, de tal modo que a exposição das contradições sociais não seja meramente uma expressão da situação histórica concreta, mas também um fator que estimula e que transforma. O desenrolar do confronto entre os setores mais progressistas da classe e os indivíduos que exprimem a verdade dela, e além disso, o confronto entre esses setores inclusive os seus teóricos e o resto da classe, se entende com um processo de efeitos recíprocos, no qual a consciência desenvolve, junto com suas forças libertadoras, suas forças estimuladoras, disciplinadoras e violentas.[37] O vigor deste processo se manifesta na possibilidade constante de tensão entre o teórico e a classe, à qual se aplica o seu pensar. A unidade das forças sociais, das quais se espera a libertação é, em sentido hegeliano, ao mesmo tempo sua diferença: ela existe só como conflito, o qual ameaça constantemente os sujeitos nela envolvidos. Isso se torna evidente na pessoa do teórico; sua crítica é agressiva não apenas frente aos apologetas conscientes da situação vigente, como também frente a tendências desviacionistas, conformistas ou utópicas nas suas próprias fileiras.

A figura tradicional da teoria, da qual a lógica formal é uma parte, pertence ao processo de produção por efeito da divisão do trabalho em sua forma atual. O fato de a sociedade ter que se confrontar também em épocas futuras com a natureza não torna irrelevante essa técnica intelectual; ao contrário, essa técnica terá que ser desenvolvida ao máximo. A teoria como momento de uma *práxis* que conduz a novas formas sociais não é uma roda dentada de uma engrenagem em movimento. Se vitórias e derrotas constituem uma analogia vaga à confirmação ou invalidação de hipóteses na ciência, o teórico da oposição nem por isso tem a tranqüilidade de incluí-las na sua disciplina. Ele não pode fazer a si mesmo a exaltação que Poincaré[38] fez à acumulação de hipóteses que tiveram que ser rejeitadas. Sua vocação é a luta à qual pertence o seu pensamento; mas não um pensamento como algo autônomo e separável. No seu comportamento existem, sem dúvida, muitos elementos teóricos correntes: o conhecimento e prognóstico de fatos relativamente isolados, os juízos científicos e a formulação de problemas que se afastam dos elementos habituais devido aos seus interesses específicos. Contudo apresentam a mesma forma lógica. O que a teoria tradicional admite como existente, sem enganjar-se de alguma forma: seu papel positivo numa sociedade que funciona, a relação mediatizada e intransparente com a satisfação das necessidades gerais, a participação no processo renovador da vida da totalidade, inclusive as exigências com as quais a própria ciência não costuma se preocupar,

[37] "forças violentas" passaram a ser *"forças agressivas"*, na ed. de A. Schmidt. (N. dos T.)
[38] Cf. H. Poincaré, *idem*, p. 152.

porque seu preenchimento é identificado com a compensação e a confirmação através da posição do cientista, são questionados pelo pensamento crítico. A meta que este quer alcançar, isto é, a realização do estado racional, sem dúvida, tem suas raízes na miséria do presente. Contudo, o modo de ser dessa miséria não oferece a imagem de sua superação. A teoria que projeta essa imagem não trabalha a serviço da realidade existente; ela exprime apenas o seu segredo. Por mais exatamente que os equívocos e confusões possam a qualquer momento ser mostrados, por mais desastrosas que possam ser as conseqüências de erros, a direção do empreendimento, o próprio labor intelectual, por mais repleto de êxito que prometa ser, não sofre sanção do senso comum nem pode se apoiar nos hábitos. Outras teorias, porém, que testam a sua eficiência na construção de máquinas, inclusive nos filmes de sucesso, acabam tendo um consumo nitidamente definido, mesmo quando são elaboradas separadamente da sua aplicação, como a física teórica, e mesmo quando esse consumo consiste apenas no manejo dos sinais matemáticos, para com o qual a boa sociedade mostra, pela recompensa, o seu sentimento humanitário.

Contudo, quanto ao consumo no futuro, o que é assunto para o pensamento crítico, não existem tais exemplos. Apesar disso, a idéia *(Idee)* de uma sociedade futura como coletividade de homens livres, tal como seria possível em virtude dos meios técnicos existentes, tem um conteúdo que deve manter-se fiel apesar de todas as transformações. Essa idéia se reproduz constantemente sob a situação vigente, na forma de uma intelecção a respeito da possibilidade e do modo em que a dilaceração e irracionalidade podem ser eliminadas agora. Mas os fatos nela julgados, as tendências impulsionadoras no sentido de uma sociedade racional, não são produzidos fora do pensamento por forças exteriores a ele, em cujo produto pudesse reconhecer ocasionalmente a si próprio. Pelo contrário, o mesmo sujeito que quer impor os fatos de uma realidade melhor pode também representá-la. Desta coincidência enigmática entre o pensamento e o ser, entre entendimento e sensibilidade, entre necessidades humanas e sua satisfação dentro da economia caótica atual, coincidência que aparenta ser acidental na época burguesa, virá a ser em épocas futuras a relação entre a intenção racional e a realização. Na luta pelo futuro esta relação aparece de forma parcial, na medida em que uma vontade se relacione com a estruturação da sociedade como um todo e atue conscientemente na elaboração da teoria e da *práxis* que conduzem a este futuro. Na organização e comunidade dos combatentes aparece, apesar de toda a disciplina baseada na necessidade de se impor, algo da liberdade e espontaneidade do futuro. Onde a unidade entre disciplina e espontaneidade desapareceu, o movimento se transforma num assunto para a sua própria burocracia, um espetáculo que já entrou para o repertório da história recente.

No entanto a vitalidade atual do futuro almejado não constitui uma confirmação. Os sistemas conceituais do entendimento ordenador, as categorias, nos quais são registrados o inerte e o vivo, assim como processos sociais, psicológicos e físicos, a classificação dos objetos e juízos nas diversas disciplinas dos ramos particulares do conhecimento, tudo isso constitui o aparelho intelectual, tal como

é comprovado e ajustado em conexão com o processo real de trabalho. Este universo intelectual[39] constitui a consciência geral; ele tem uma base à qual os seus representantes podem recorrer. Também os interesses do pensamento crítico são universais, mas não são universalmente reconhecidos. Os conceitos que surgem sob sua influência são críticos frente ao presente. Classe,[40] exploração, mais-valia, lucro, pauperização, ruína são momentos da totalidade conceitual. O sentido não deve ser buscado na reprodução da sociedade atual, mas na sua transformação. Por isso para o modo de julgar dominante a teoria crítica aparece como subjetiva e especulativa, parcial e inútil, embora ela não proceda nem arbitrariamente nem ao acaso. Como ela contraria o modo de pensar existente que permite a continuidade do passado favorecendo os interesses da ordem ultrapassada, e se opõe aos garantes de um mundo partidário, a teoria crítica aparenta ser partidária e injusta.

Mas antes de tudo ela não pode mostrar um rendimento material. A transformação que a teoria crítica tenta realizar não é das que vão se impondo aos poucos de modo a ter um sucesso que, apesar de vagaroso, seja constante. O crescimento do número dos seus adeptos, a influência de alguns deles sobre os governos, a força daqueles partidos que a vêem com bons olhos ou que pelo menos não a proscrevem, tudo isto pertence aos reveses da luta para alcançar um grau mais alto de convivência humana, mas não constitui ainda o seu começo. Tais êxitos podem revelar-se posteriormente, inclusive como vitórias aparentes ou erros. Um método de adubagem na agricultura ou a aplicação de uma terapia na medicina podem estar longe de alcançar o efeito ideal, o que não significa que não possam ter algum resultado positivo. Talvez as teorias baseadas em tais experiências técnicas em relação com a respectiva *práxis* e com as descobertas em outros campos tenham que ser aprimoradas, revisadas ou rejeitadas; com isso seria poupado um grande *quantum* de trabalho em relação ao produto, e seriam curadas e aliviadas muitas doenças.[41] Ao contrário, a teoria que impulsiona a transformação do todo social tem como conseqüência a intensificação da luta com a qual está vinculada. Também quando alguns melhoramentos materiais eclodem da elevada força de resistência de determinados grupos, que surgem indiretamente da teoria, não se trata de setores da sociedade, de cuja expansão contínua resultaria a nova sociedade. Todas as representações sobre esse tipo de crescimento paulatino desconhecem a diversidade fundamental de um todo social dividido, no qual o poder material e ideológico tem a função de manter os privilégios contra a associação dos homens livres, na qual cada um tem as mesmas possibilidades de desenvolvimento. Esta idéia se diferencia da utopia[42] pela prova de sua possibilidade real fundada nas forças produtivas humanas desenvolvidas.[43] Quantos esforços foram necessários para se chegar a ela, quantas etapas foram ultrapassadas, e como

[39] "este universo *de conceitos*", na ed. de A. Schmidt. (N. dos T.)

[40] Na ed. de A. Schmidt foi introduzido: "As categorias marxistas". (N. dos T.)

[41] De modo semelhante ocorre com as intelecções econômicas e técnico-financeiras e seu aproveitamento pela política econômica. (N. do A.)

[42] "utopia *abstrata*", na ed. de A. Schmidt. (N. dos T.)

[43] *Na ed. de* A. Schmidt consta: "fundada *no estado atual* das forças produtivas humanas". (N. dos T.)

pode ter sido desejada e valiosa cada etapa em si — o significado histórico desses esforços e etapas para a idéia só será conhecido depois de sua efetivação. Este pensamento tem algo em comum com a fantasia. Trata-se de fato de uma imagem do futuro, surgida da compreensão profunda do presente: determinar em tais períodos os pensamentos e ações nos quais o desenrolar das coisas aparenta afastar-se dessa imagem; e antes justificar qualquer doutrina do que a crença na sua realização. A arbitrariedade e a suposta independência não são próprias deste pensamento, mas sim a tenacidade da fantasia. Cabe ao teórico introduzir essa tenacidade nos grupos mais avançados das camadas dominadas, pois é justamente dentro dessas camadas que esses grupos se encontram ativos.[44] Também não reina harmonia nestas relações. Se o teórico da classe dominante alcança, talvez, depois de muito esforço inicial, uma posição relativamente segura, o teórico que se encontra em oposição é considerado às vezes como inimigo e criminoso, às vezes como utopista e alienado do mundo, e a discussão em torno dele não terá um resultado definitivo nem após a sua morte. O significado histórico do seu trabalho não se estabelece por si mesmo; ao contrário, depende do fato de que atuem por ele e o defendam. Esse significado não faz parte da figura histórica acabada.

A capacidade de pensar, na forma exigida na *práxis* cotidiana, tanto pela vida da sociedade como pela ciência, foi desenvolvida no decorrer dos séculos no homem por meio de uma educação realista; uma falha aqui traz sofrimentos, fracassos e castigos. Esse modo de comportamento intelectual consiste essencialmente em conhecer as condições para o surgimento de um efeito, que sempre surgiu sob os mesmos pré-requisitos que em algumas circunstâncias podem ser provocadas de forma autônoma. Existe uma instrução intuitiva *(Anschauungsunterricht)* através de experiências boas e más e do experimento organizado. Aqui se trata da preservação individual e imediata da vida humana, e os homens tiveram oportunidade na sociedade burguesa de desenvolver uma sensibilidade para isso. A gnose, neste sentido tradicional, e inclusive qualquer tipo de experiência estão contidos na teoria e na *práxis* crítica. Mas, no que se refere à transformação essencial, inexiste a percepção concreta correspondente enquanto essas transformações não ocorram de fato. Se o teste do pudim é comê-lo, então está claro que ainda está por vir.[45] A comparação com acontecimentos históricos similares só é possível de um modo muito condicionado. Por isso o pensamento construtivo comparado com a experiência empírica desempenha na totalidade dessa teoria um papel mais importante do que no senso comum. Este é um dos motivos por que, nas questões que se referem à sociedade como um todo, pessoas que nas ciências particulares e nos diversos ramos profissionais demonstram capacidade de realização, podem, apesar da boa vontade, mostrar-se limitadas e incapazes.

[44] Na ed. de A. Schmidt foi omitido: "das camadas dominadas porque é justamente dentro destas camadas que estes grupos se encontram ativos". (N. dos T.)

[45] Horkheimer faz aqui alusão ao provérbio inglês *The proof of the pudding is in the eating*, citado por Engels na Introdução à 1.ª edição inglesa de *O Desenvolvimento do Socialismo Utópico ao Científico*. (N. dos T.)

Ao contrário, sempre que transformações sociais estavam prestes a ocorrer, as pessoas que pensavam "demais" foram consideradas perigosas. Isso nos leva ao problema da *intelligentsia,* na sua relação com a sociedade como um todo.

O teórico, cujo único interesse consiste em acelerar o desenvolvimento que deve levar à sociedade sem exploração, pode encontrar-se numa situação contrária aos pontos de vista que, como foi exposto acima, predominam justamente entre os explorados.[46] Sem a possibilidade desse conflito não seria necessária nenhuma teoria; ela seria algo espontâneo naqueles que dela necessitassem. O conflito não tem necessariamente nada a ver com a situação de classe individual do teórico; não depende da forma da sua renda. Engels foi um *businessman!* Na sociologia, que não retira o seu conceito de classe da crítica da economia, mas das suas próprias observações não é a fonte de renda nem o conteúdo dos fatos da teoria que determinam a situação social do teórico, mas o elemento formal da educação. A possibilidade de uma visão maior, não como a dos magnatas industriais que conhecem o mercado mundial e dirigem países inteiros por trás dos bastidores, mas a visão de professores universitários, funcionários públicos, médicos, advogados, etc., deve constituir uma *intelligentsia,* ou seja, uma camada social especial ou mesmo uma camada supra-social. O caráter essencial desse conceito sociológico será o pairar sobre as classes, uma espécie de qualidade excepcional da *intelligentsia,* da qual ela se orgulha;[47] enquanto que a tarefa do teórico crítico é superar[48] a tensão entre a sua compreensão e a humanidade oprimida, para a qual ele pensa. A neutralidade dessa teoria corresponde ao autoconhecimento abstrato do cientista. O modo como saber aparece no consumo burguês do liberalismo, isto é, como um conhecimento que pode ser aproveitado, em circunstâncias dadas, independente do que se trata, também é compendiado teoricamente por essa sociologia. Marx e Mises, Lênin e Liefmann, Juarès e Jevons são colocados sob uma rubrica sociológica, se é que não deixamos os políticos completamente de lado, e no papel de possíveis discípulos eles são contrapostos aos politólogos, aos sociólogos e aos filósofos como aos que sabem. Os políticos devem aprender a aplicar "tais ou tais meios", quando assumem "tais ou tais posições". Eles devem também aprender a ajustar as suas decisões práticas à "coerência interna".[49] Entre os homens que influenciam o desenrolar da história em suas lutas sociais, e o diagnosticador sociológico que lhes aponta onde devem atuar, surge uma divisão do trabalho.

A teoria crítica está em contradição com o conceito formalístico do espírito, no qual se baseia tal representação de *intelligentsia.* Segundo ela existe só uma verdade e os predicados positivos de lealdade e coerência interna, racionalidade,

[46] Na ed. de A. Schmidt foram substituídas as palavras "exploração" e "explorados", que aparecem nesta frase como "injustiça" e "proletariado", respectivamente. (N. dos T.)

[47] O autor alude aqui e no parágrafo seguinte à "sociologia do saber" de Karl Mannheim, que trata da situação específica e do modo de pensar da *Intelligentsia* na época burguesa. (N. de A. Schmidt.)

[48] "Enquanto a tarefa do teórico crítico é *diminuir* a tensão", na ed. de A. Schmidt. (N. dos T.)

[49] Max Weber, "Wissenschaft als Beruf", *Gesammelte Aufsaetze zur Wissenschaftslehre,* Tuebingen, 1922, pp. 549-550. (N. do A.)

anseio de paz, liberdade e felicidade não podem ser atribuídos no mesmo sentido a qualquer outra teoria e *práxis*. Não existe teoria da sociedade nem mesmo a teoria do sociólogo generalizador, que não inclua interesses políticos, e por cuja verdade, ao invés de manter-se numa reflexão aparentemente neutra, não tenha que se decidir ao agir e pensar, ou seja, na própria atividade histórica concreta. É inconcebível que o intelectual pretenda previamente realizar, ele próprio, um trabalho intelectual difícil, para só depois poder decidir entre metas e caminhos revolucionários, liberais ou fascistas. Há décadas a situação não é mais propícia para isso. A vanguarda necessita de perspicácia para a luta política e não de lições acadêmicas sobre a sua pretensa posição social. Ainda mais agora que mesmo as forças libertadoras da Europa estão desorientadas e tentam organizar-se de novo, que tudo depende de nuanças dentro do próprio movimento, que a indiferença frente a determinados conteúdos, proveniente da derrota, desespero e burocracia corrupta, ameaça aniquilar toda espontaneidade, experiência e conhecimento das massas, apesar de seu heroísmo, [50] a concepção abstrata e suprapartidária da *intelligentsia* significa uma versão dos problemas que nada mais faz que ocultar as questões decisivas. O espírito é liberal. Ele não suporta coação externa nem adaptação de seus resultados aos caprichos de um poder qualquer. Todavia o espírito não está separado da vida da sociedade, não paira sobre ela. Na medida em que a tendência à autodeterminação e ao domínio do homem, tanto de sua própria vida como da natureza, é imanente ao espírito, este está em condições [51] de divisar essa tendência como força atuante na história. Considerar isoladamente a constatação dessa tendência aparece como uma atitude imparcial, mas assim como o espírito não pode reconhecer essa tendência sem estar interessado de alguma forma, não consegue também transformá-la em consciência geral sem luta real. Nesse sentido o espírito não é liberal. Os esforços do pensamento não conectados conscientemente com uma *práxis* determinada e aplicados aqui e ali, conforme as tarefas que se alternam entre acadêmicos e outras e que fomentadas prometem êxito, podem ser de grande utilidade para essa ou aquela tendência histórica. Contudo os esforços do pensamento podem, apesar da exatidão formal, inibir e desviar o desenvolvimento intelectual. Afinal que construção teórica, por mais equivocada que seja, não pode preencher o requisito de exatidão formal! O conceito abstrato, fixado como categoria sociológica, de uma *intelligentsia* que, além de tudo, deve preencher funções missionárias, faz parte, segundo a sua estrutura, da *hypóstasis* da ciência particular. A teoria crítica não está nem "enraizada" como a propaganda totalitária nem é "livre-flutuante" como a *intelligentsia* liberal.

Da diversidade de função entre o pensamento tradicional e o pensamento crítico resultam as diferenças na estrutura lógica. As proposições mais elevadas da teoria tradicional definem conceitos universais que devem abranger todos os fatos de um campo determinado, como, por exemplo, na física, o conceito de um

[50] "heroísmo de alguns", na ed. de A. Schmidt. (N. dos T.)

[51] Na ed. de A. Schmidt: "Na medida em que ele (o espírito) objetiva a autonomia e o domínio do homem, tanto de sua própria vida como da natureza, está em condições. . ." (N. dos T.)

processo físico, ou, na biologia, o conceito de um processo orgânico. Entre esses conceitos existe uma hierarquia de gêneros e espécies que mantém subordens em todas as esferas em relações correspondentes. Os fatos são casos isolados, são exemplares ou incorporação dos gêneros. Não existem diferenças cronológicas entre as unidades do sistema. A eletricidade não existe antes do campo elétrico nem o campo elétrico existe antes da eletricidade, tanto quanto o leão como tal não preexiste nem surge depois dos leões particulares. Se no conhecer individual pode existir uma ou outra ordem cronológica destas relações, de qualquer maneira nunca ocorrem do lado dos objetos. A física deixou de conceber os traços mais gerais dos fatos concretos como causas ou forças ocultas e abandonou também as *hypóstases* das relações lógicas; apenas na sociologia reina ainda confusão a respeito. Alterações no sistema, seja a introdução de novos gêneros, seja outra qualquer, não são concebidas costumeiramente no sentido de que as determinações são necessariamente rígidas e por isso inadequadas. Nem tampouco as alterações do sistema são concebidas como resultado da alteração da relação com o objeto ou mesmo dentro do próprio objeto, sem que este perca sua identidade. Ao contrário, as alterações são tomadas como uma falha do nosso conhecimento anterior ou como substituição de partes isoladas do objeto por outras, como, por exemplo, um mapa desatualiza-se pela derrubada de matas, pelo surgimento de novas cidades ou pela modificação de limites. É dessa maneira também que o desenvolvimento dinâmico é compreendido pela lógica discursiva ou lógica do entendimento. Dizer este ser humano é agora uma criança e depois será um adulto implica para esta lógica afirmar que existe um único núcleo imutável: "este ser humano"; ambas as qualidades de *ser criança* e *ser adulto* são grampeadas nele, uma após outra. Segundo o positivismo, não permanece absolutamente nada idêntico; ao contrário, primeiro existe uma criança, depois um adulto, ambos constituem dois complexos de fatos diferentes. Esta lógica não está em condições de compreender que o homem se transforma e apesar disso permanece idêntico a si mesmo.

A teoria crítica começa igualmente com determinações abstratas; ela começa com a caracterização de uma economia baseada na troca, pois se ocupa com a época atual.[52] Os conceitos que surgem em seu início, tais como mercadoria, valor, dinheiro,[53] podem funcionar como conceitos genéricos pelo fato de considerar as relações na vida social concreta como relações de troca, e de se referir aos bens a partir de seu caráter de mercadoria. Mas a teoria não se exaure pelo simples fato de relacionar os conceitos com a realidade pela mediação de hipóteses. O começo já esboça o mecanismo social, que, apesar do princípio anárquico da sociedade burguesa, não a deixa perecer imediatamente após a abolição dos regulamentos feudais, do sistema corporativo e da servidão nas glebas; ao contrário, a sociedade burguesa sobrevive por força deste mecanismo. A teoria crítica

[52] A respeito da estrutura lógica da crítica da economia política compare com "Zum Problem der Wahrheit" (Sobre o Problema da Verdade), *Zeitschrift fuer Sozialforschung*, ano IV, 1935, pp. 344 e s. como também pp. 351 e s. (N. do A.)

[53] "Os conceitos que surgem *com Marx*", na ed. de A. Schmidt. (N. dos T.)

demonstra o efeito regulador da troca na qual a economia burguesa está baseada. A concepção de um processo entre a sociedade e a natureza, que também é importante aqui, a idéia de um período histórico unitário da sociedade, sua autopreservação, etc. nascem de uma análise rigorosa de desenrolar histórico. Essa análise é dirigida pelo interesse no futuro. A relação dos primeiros nexos conceituais com o mundo dos fatos não é essencialmente a mesma relação dos gêneros e exemplares. A relação de troca, caracterizada por essa análise, domina a realidade social devido à dinâmica inerente à relação de troca, da mesma forma que o metabolismo domina amplamente os organismos vegetais e animais. Também na teoria crítica devem ser introduzidos elementos específicos, para que, partindo dessa estrutura básica, se chegue à realidade diferenciada. Mas a introdução de determinações novas, digamos, a acumulação de ouro, a expansão da economia, em espaços da sociedade ainda feudais,[54] o comércio exterior, não é conseqüência de dedução simples, como acontece na teoria encerrada na sua própria especialização. Ao contrário, todo passo teórico faz parte do conhecimento do homem e da natureza que se encontra à disposição nas ciências e na experiência histórica. No que se refere aos ensinamentos da técnica industrial, isto é evidente. Mas também o conhecimento diferenciado dos modos da ação humana retirados de outros campos encontram uma aplicação no desenvolvimento intelectual aqui mencionado. Por exemplo, a tese de que, sob determinadas condições, as camadas mais baixas da sociedade são as que têm mais crianças desempenha um papel importante como prova de que a sociedade burguesa baseada na troca leva necessariamente ao capitalismo com exército de reserva [55] e crises. A fundamentação psicológica dessa tese fica entregue às ciências tradicionais. A teoria crítica da sociedade começa portanto com a idéia da troca simples de mercadorias, idéia esta determinada por conceitos relativamente universais. Tendo como pressuposto a totalidade do saber disponível e a assimilação do material adquirido através da pesquisa própria ou de outrem, mostra-se então como a economia de troca, dentro das condições humanas e materiais dadas, e sem que os próprios princípios expostos pela economia fossem transgredidos, deve conduzir necessariamente ao agravamento das oposições sociais, o que leva a guerras e a revoluções na situação histórica atual.

O sentido da necessidade referida aqui, assim como o sentido da abstratividade dos conceitos, é ao mesmo tempo semelhante aos respectivos traços da teoria tradicional e deles dissemelhante. Em ambos os tipos de teoria o rigor da dedução dos pensamentos repousa sobre a clareza que traz para a questão de como a afirmação da conveniência de determinações universais inclui a afirmação da conveniência de certas relações fatuais. Quando ocorre um fenômeno elétrico, devem ocorrer também essas e aquelas condições por que estas e aquelas características pertencem ao conceito de eletricidade. A teoria crítica da sociedade contém de fato este tipo de necessidade na medida em que desenvolve a situação

[54] "em espaços da sociedade ainda *pré-capitalistas*, na ed. de A. Schmidt. (N. dos T.)

[55] "exército *industrial* de reserva", na ed. de A. Schmidt. (N. dos T.)

atual a partir do conceito da troca simples, mas com a ressalva de ser relativamente indiferente à forma hipotética geral. O acento não é colocado no fato de que, onde domina a sociedade baseada na troca simples, o capitalismo sempre se desenvolverá necessariamente, ainda que isso seja verdade, mas na simples dedução desta sociedade capitalista real — que partiu da Europa e se estendeu pelo mundo todo, e para a qual a teoria reclama a sua validade —, dedução que parte, exclusivamente, da relação básica da troca. Enquanto os juízos categóricos possuem no fundo um caráter hipotético, e juízos existenciais *(Existenzialurteile)*, se é que aparecem, são admitidos apenas em capítulos próprios, em partes descritas e práticas,[56] a teoria crítica da sociedade em seu todo é um único juízo existencial desenvolvido. Formulado em linhas gerais, este juízo existencial afirma que a forma básica da economia de mercadorias, historicamente dada e sobre a qual repousa a história mais recente, encerra em si as oposições internas e externas dessa época, e se renova continuamente de uma forma mais aguda e, depois de um período de crescimento, de desenvolvimento das forças humanas, de emancipação do indivíduo, depois de uma enorme expansão do poder humano sobre a natureza, acaba emperrando a continuidade do desenvolvimento e leva a humanidade a uma nova barbárie. Os passos isolados do pensamento dentro dessa teoria possuem, pelo menos em sua intenção, o mesmo rigor que as deduções dentro da teoria de uma ciência especializada. Cada passo consiste num momento da constituição daquele juízo existencial de amplo alcance. As partes isoladas da teoria crítica da sociedade podem transformar-se em juízos hipotéticos universais ou particulares, e ser utilizados no sentido da teoria tradicional, como, por exemplo: com o aumento da produtividade, o capital se desvaloriza constantemente. Deste modo surgem em algumas partes da teoria proposições que têm uma relação difícil com a realidade. Pois, se a exposição de um objeto unitário é verdadeira na sua totalidade, o acerto na aplicação de algumas partes separadas dela em sua isolação de partes isoladas do objeto depende de condições muito especiais. A problemática que resulta da aplicação de proposições parciais da teoria crítica a processos únicos e repetitivos da sociedade atual estabelece a junção da teoria crítica com as realizações do pensamento tradicional. Esta problemática atende a um fim progressista, mas não corresponde à verdade da teoria crítica. A incapacidade das ciências especializadas, principalmente da economia política contemporânea, de se valer da teoria crítica no estudo fragmentário das suas questões não está nem nestas nem na teoria crítica em si, mas nos diferentes [57] papéis que desempenham na realidade efetiva.

Também a teoria crítica e oposicionista, como foi exposto acima, deduz de conceitos gerais básicos as suas afirmações sobre relações reais, deixando trans-

[56] Entre as formas de juízos e os períodos históricos existem conexões que esboçaremos aqui em poucas palavras. O juízo categórico é típico da sociedade pré-burguesa: esse juízo não permite nenhuma alteração do mundo por parte do homem. As formas hipotética e disjuntiva de juízo estão intimamente ligadas ao mundo burguês: em determinadas circunstâncias pode aparecer um certo efeito, dessa ou daquela forma. A teoria crítica afirma: isso não tem que ser necessariamente assim, os homens podem mudar o ser, e as circunstâncias já existem. (N. do A.)

[57] "mas nos papéis *específicos*", na ed. de A. Schmidt. (N. dos T.)

parecer essas relações como necessárias. Se do ponto de vista da necessidade lógica os dois tipos de estrutura teórica são semelhantes, surgirá no entanto uma divergência no momento em que deixarmos de falar de necessidade lógica para falar de necessidade das próprias coisas, isto é, para falar de necessidade do desenrolar dos fatos. A afirmação do biólogo de que uma planta tem que fenecer devido a processos imanentes, e de que certos processos inerentes ao organismo humano o conduzem necessariamente à sua morte, não deixa claro, se uma interferência qualquer pode influenciar o caráter desses processos ou modificá-los totalmente. Também no caso de uma doença ser diagnosticada como curável, a circunstância de que serão efetivamente tomadas medidas correspondentes é uma questão considerada como exterior à própria coisa, isto é, pertinente à técnica, e por isso considerada na teoria como uma seqüência de acontecimentos não essenciais. A necessidade que domina a sociedade poderia ser vista, nesse sentido, como biológica e, com isto, poder-se-ia questionar o caráter específico da teoria crítica, pois, na biologia e em outras ciências naturais, são construídos teoricamente processos isolados de modo semelhante à teoria crítica da sociedade, como foi mostrado acima. Assim, o desenvolvimento da sociedade seria considerado uma seqüência de acontecimentos determinados, para cuja exposição seriam buscados os resultados dos mais diferentes campos, como, por exemplo, o médico tem que utilizar resultados de outros ramos científicos para explicar a evolução de uma doença, ou o geólogo, na pesquisa da pré-história da terra. A sociedade aparece aqui como um indivíduo julgado pelas teorias científicas especializadas.

Por mais que possa existir momentaneamente analogia entre esses esforços intelectuais, persiste contudo uma diferença decisiva no que se refere à relação entre sujeito e objeto, e com isso também quanto à necessidade do acontecimento julgado. A própria teoria do cientista especializado não toca de forma alguma o assunto com o qual tem a ver, o sujeito e o objeto são rigorosamente separados, mesmo que se mostre que o acontecimento objetivo venha a ser influenciado posteriormente pela ação humana direta, o que é considerado também na ciência como um fato. O acontecimento objetivo é transcendente à teoria, e a necessidade do conhecimento consiste na independência deste face à teoria: o observador como tal não pode modificar nada no acontecimento. O comportamento crítico consciente faz parte do desenvolvimento da sociedade. A construção do desenrolar histórico, como produto necessário de um mecanismo econômico, contém o protesto contra esta ordem inerente ao próprio mecanismo, e, ao mesmo tempo, a idéia de autodeterminação do gênero humano, isto é, a idéia de um estado onde as ações dos homens não partem mais de um mecanismo, mas de suas próprias decisões. O juízo sobre a necessidade da história passada e presente implica na luta para a transformação da necessidade cega em uma necessidade que tenha sentido. O fato de se aceitar um objeto separado da teoria significa falsificar a imagem, e conduz ao quietismo e ao conformismo. Todas as suas partes pressupõem a existência da crítica e da luta contra o estabelecido, dentro da linha traçada por ela mesma.

Não foi sem razão, embora também não com todo o direito, que os epistemó-

logos oriundos da física, estigmatizaram a troca de *causa* por *efeito de forças,* e por fim trocaram o conceito de *causa* pelo de *condição* ou função. O pensamento meramente registrador vê unicamente seqüências de aparências, mas nunca forças e antiforças, o que sem dúvida não é obra da natureza, mas é próprio desse tipo de pensamento. Se se aplica este tipo de procedimento à sociedade, têm-se como resultado a estatística e a sociologia descritiva, que podem ser importantes para qualquer finalidade, inclusive para a teoria crítica. Para a ciência tradicional o caráter necessário e decisivo é tudo ou nada, entendendo-se esta necessidade como a independência do observador ou como a possibilidade absoluta de certas prognoses. Contudo, no momento em que o sujeito pensante como tal não se isola radicalmente das lutas sociais, das quais participa de alguma forma, e que não considera mais sujeito cognoscente e sujeito atuante[58] como dois conceitos isolados, o termo necessidade passa a ter um outro sentido. Na medida em que a necessidade não-dominada se opõe ao homem, é considerada por um lado, como reino da natureza, que não desaparecerá jamais apesar das muitas conquistas que ainda devem ser feitas, e, por outro, essa necessidade é considerada como a impotência da sociedade passada e presente de lutar contra essa natureza, como uma organização consciente e adequada. Aqui estão, subentendidas força e antiforça. Os dois momentos desse conceito da necessidade que estão reciprocamente relacionados, poder da natureza e impotência humana, baseiam-se no esforço vivido pelo próprio homem de se libertar da imposição da natureza e das formas da vida social transformadas em amarras, e de se libertar da ordem jurídica, política e cultural. Esses momentos fazem parte de uma aspiração efetiva a uma situação onde a vontade dos homens possui também um caráter necessário e onde a necessidade da coisa se torna a necessidade de um acontecimento controlado racionalmente. A aplicação[59] e mesmo a compreensão deste ou daquele conceito da forma crítica de pensar estão ligadas à própria atividade e ao esforço, isto é, à experiência de uma vontade no sujeito cognoscente. A tentativa de se remediar a compreensão precária de tais idéias e do modo de seus encadeamentos por meio da mera intensificação da sua concisão lógica, da criação de definições aparentemente mais exatas e até de uma "linguagem uniforme", tem obrigatoriamente que fracassar. Não se trata de uma má compreensão, mas de uma oposição efetiva de modos diferentes de comportamento. O conceito da necessidade na teoria crítica é, ele mesmo, crítico; ele pressupõe o conceito de liberdade ainda que seja uma não existente. A representação de uma liberdade sempre existe, mesmo que os homens estejam escravizados, ou seja, a representação de uma mera liberdade interior pertence ao modo de pensamento *idealista.* A tendência desta idéia não totalmente destituída de verdade, mas distorcida, foi mostrada da forma mais clara pelo jovem Fichte: "Estou totalmente convencido de que a vontade humana é livre e de que o fim da nossa existência não é a felicidade, mas apenas ser digno dela."[60] A identidade do mau com o ruim parece

[58] "não considera mais *conhecer e atuar*", na ed. de A. Schmidt. (N. dos T.)
[59] "A aplicabilidade", na ed. de A. Schmidt. (N. dos T.)
[60] J. G. Fichte, *Briefwechsel,* edit. por H. Schulz, T. t. I, Leipzig, 1925, p. 127. (N. do A.)

aqui nas escolas e correntes metafísicas radicalmente opostas. A afirmação da necessidade absoluta do acontecer significa, em última instância, o mesmo que a afirmação da liberdade real no presente: a resignação na *práxis*.

A incapacidade de se pensar teoria e *práxis* como unidade e a restrição do conceito de necessidade ao ocorrer fatalista se baseiam, do ponto de vista gnosiológico, na *hypóstasis* do dualismo cartesiano entre pensar e ser. Esse dualismo é adequado à natureza e à sociedade burguesa, na medida em que ele próprio se iguala a um mecanismo natural. A teoria que se torna poder real, a autoconsciência dos sujeitos que promovem uma grande revolução histórica, supera a mentalidade característica deste dualismo. Na medida em que os cientistas não têm o dualismo apenas na cabeça, mas o levam a sério, não podem atuar com autonomia. Conforme os seus próprios pensamentos, eles executam apenas o que o nexo causal da realidade, fechado em si mesmo, determina, ou consideram apenas unidades individuais de valor estatístico, onde a unidade individual não desempenha papel algum. Como seres racionais são isolados e impotentes. O reconhecimento deste fato constitui o primeiro passo de sua supressão, mas este fato só entra para a consciência burguesa na figura metafísica e a-histórica. Seu domínio da realidade se dá por meio da crença na imutabilidade da forma social. Na sua reflexão os homens se consideram meros espectadores, participantes passivos de um enorme acontecimento que talvez possa ser previsto, mas de forma alguma dominado. Não conhecem necessidades no sentido de ocorrências que são impostas por alguém, mas apenas aquelas que são pré-calculadas com probabilidade. Os entrelaçamentos entre vontade e pensamento, entre opinião e ação, quando admitidos, como acontece em algumas partes da sociologia mais recente, são aceitos apenas sob o aspecto de uma complexidade apreciável do objeto. É necessário relacionar todas as teorias existentes às tomadas práticas de posição e às camadas sociais correspondentes. O sujeito se safa, pois não tem outro interesse senão a ciência.

A hostilidade que reina hoje em dia na opinião pública à qualquer teoria se orienta na verdade contra a atividade modificadora ligada ao pensamento crítico. Se o pensamento não se limita a registrar e classificar as categorias da forma mais neutra possível, isto é, não se restringe às categorias indispensáveis à *práxis* da vida nas formas dadas, surge imediatamente uma resistência. Para a grande maioria dos dominados prevalece o medo inconsciente de que o pensamento teórico, faça aparecer como equivocada e supérflua a acomodação deles à realidade, o que foi conseguido com tanto esforço. Da parte dos aproveitadores se levanta a suspeita geral contra qualquer tipo de autonomia intelectual. A tendência de se conceber a teoria como o oposto à positividade é de tal força que inclusive a inofensiva teoria tradicional é às vezes atingida por isso. A teoria crítica da sociedade, por ser a forma mais avançada do pensamento no presente, e pelo fato de qualquer esforço intelectual conseqüente, preocupado com as questões humanas, desembocar analogamente na teoria crítica, a teoria em geral passa a ser desacreditada. Também qualquer outro enunciado científico que não faça referência a fatos nas categorias mais usuais e mesmo nas formas mais neutras

possíveis, nas formas da matemática, são acusadas de ser "teóricas demais". Essa atitude positivista não precisa ser necessariamente hostil ao progresso. Se, diante do agravamento dos conflitos de classe nas últimas décadas, a classe dominante tem que confiar cada vez mais no aparato real de poder, a ideologia constitui um elemento unificador da enorme estrutura social que não pode ser subestimado. No lema de limitar-se aos fatos e de abandonar todo tipo de ilusão esconde-se até nos dias de hoje a reação contra a coligação entre opressão e metafísica. Seria entretanto um erro desconhecer a diferença enorme[61] entre o iluminismo empírico do século XVIII e a atualidade. Naquele período histórico uma nova sociedade se desenvolvera dentro da antiga. A questão era de libertar a economia burguesa já existente das travas feudais, isto é, simplesmente "deixá-la passar". De igual modo o pensamento científico, próprio da nova sociedade, precisou apenas afastar-se das antigas vinculações dogmáticas para empreender o rumo já divisado por ela. Na passagem da forma da sociedade atual à futura, a humanidade deverá erigir-se pela primeira vez em sujeito consciente e determinar ativamente a sua própria forma de vida. Mesmo que os elementos da cultura vindoura sejam existentes, será necessário uma nova construção consciente das relações econômicas. A hostilidade indiscriminada frente à teoria não significa por isso um obstáculo. Se não há continuidade no esforço teórico, então a esperança de melhorar fundamentalmente a existência humana perderá a sua razão de ser. Referimo-nos ao esforço que investiga criticamente a sociedade atual com vista a uma sociedade futura organizada racionalmente, e que é construída com base na teoria tradicional, formada nas ciências especializadas. A existência de positividade e submisssão, que ameaça também tornar insensíveis à teoria os grupos mais avançados da sociedade, afeta não só a teoria, mas também a *práxis* liberadora.

As partes isoladas da teoria que deduzem do esquema da economia simples de mercadorias as relações complexas do capitalismo liberal e do capitalismo monopolista[62] não são indiferentes ao tempo como as etapas de um encadeamento hierárquico dedutivo. Assim como na escala dos organismos a digestão, função tão importante para a vida humana, se encontra em seu estado simples na figura genérica dos celenterados, da mesma maneira existem formas da sociedade que ao menos se aproximam da economia simples de mercadorias. O desenvolvimento intelectual se encontra, como foi mostrado acima, numa relação possível de comprovar, se bem que não paralela, com o desenvolvimento histórico. A relação essencial da teoria com o tempo não se baseia na correspondência de partes isoladas da construção teórica com o período histórico — um ensinamento em que coincidem *Fenomenologia do Espírito* e *Lógica* de Hegel com o *Capital* de Marx, como testemunhos de um mesmo método —, mas na transformação permanente do juízo existencial teórico sobre a sociedade, uma transformação que está condicionada pela sua conexão consciente com a *práxis* histórica.

[61] "a diferença essencial", na ed. de A. Schmidt. (N. dos T.)
[62] "capitalismo dos grupos econômicos", na ed. de A. Schmidt. (N. dos T.)

Isso não tem nada a ver com o princípio de questionar radical e permanentemente qualquer conteúdo teórico e de estar iniciando sempre tudo de novo, com o qual a metafísica moderna e a filosofia da religião combateram toda a elaboração consciente de teoria. A teoria não tem hoje um conteúdo e amanhã outro. As suas alterações não exigem que ela se transforme em uma concepção totalmente nova enquanto não mudar o período histórico. A consciência da teoria crítica se baseia no fato de que, apesar das mudanças da sociedade, permanece a sua estrutura econômica fundamental — a relação de classe na sua figura mais simples — e com isso a idéia da supressão dessa sociedade permanece idêntica. Os traços decisivos do seu conteúdo, condicionados por este fato, não sofrem alterações antes da transformação histórica. Por outro lado a história não ficará estagnada até que ocorra esta transformação. O desenvolvimento histórico das oposições, com as quais o pensamento crítico está entrelaçado, altera a importância de seus momentos isolados, obriga a distinções e modifica a importância dos conhecimentos científicos especializados para a teoria e a *práxis* críticas.

A questão a que nos referimos ficará mais bem explicada com o conceito da classe social que dispõe dos meios de produção. No período do liberalismo a dominação econômica estava fortemente ligada à propriedade jurídica dos meios de produção. A grande classe dos proprietários privados tinha o comando social, e a cultura global dessa época era caracterizada por essa relação. Comparando com a época atual, a indústria consistia num grande número de pequenas empresas autônomas. A direção da fábrica era exercida por um ou mais proprietários ou seus encarregados diretos, de acordo com o grau de desenvolvimento técnico da época. Com a rápida e progressiva concentração e centralização do capital, propiciadas por esse desenvolvimento, a maioria dos proprietários jurídicos foi afastada da direção das grandes empresas em formação, que absorveram suas fábricas. Com isso a direção adquiriu autonomia face ao título de propriedade jurídica. Surgem então os magnatas industriais, os comandantes da economia. Em muitos casos, os proprietários mantêm no início a maior parte da propriedade dos grupos econômicos em suas mãos. Hoje esse detalhe deixou de ser essencial, e alguns poderosos *managers* controlam setores inteiros da indústria. Apenas um número cada vez menor deles tem propriedade jurídica sobre as fábricas que dirigem. Esse processo econômico traz consigo uma mudança da função dos aparelhos jurídico e político, e também uma mudança da função das ideologias. Sem que a definição jurídica da propriedade tenha sido alterada, os proprietários se tornam cada vez mais impotentes diante dos diretores e seus comandos. O controle direto sobre os recursos das grandes empresas dá à direção uma tal força que seria absurdo esperar uma vitória dos proprietários na maioria dos processos que estes venham a instaurar motivados por divergências com a direção. A influência da direção, que inicialmente se restringiu às instâncias jurídicas e administrativas mais baixas, alcança depois as mais altas instâncias, e, por fim, o Estado e a sua organização de poder. Com o seu afastamento da produção efetiva e com a sua influência reduzida, diminuíram-se as perspectivas dos simples donos de títulos de posse; as condições de vida e a apresentação pessoal dos proprietá-

rios tornam-se cada vez mais impróprias para posições sociais importantes, e, por último, aparece a parte que ainda recebem de suas propriedades, como moralmente duvidosa e socialmente inútil, por não poderem realizar efetivamente algo para o desenvolvimento de sua propriedade. Surgem então ideologias conectadas estreitamente com estas e outras transformações: a ideologia das grandes personalidades e da diferença entre capitalistas produtivos e capitalistas parasitários. A representação de um direito autônomo de conteúdo fixo perde a sua importância. Do mesmo grupo que, exercendo o poder sobre os meios de produção, mantém à força o núcleo da ordem social dominante, partem os ensinamentos políticos de que a propriedade improdutiva e a renda parasitária teriam que desaparecer. Com a redução do número dos que são efetivamente poderosos aumenta a possibilidade da elaboração consciente de ideologia e do estabelecimento de uma dupla verdade, onde o saber é reservado aos *insiders* e a interpretação deixada ao povo, e se espalha o cinismo contra toda verdade e todo pensamento. No fim deste processo perdura uma sociedade não mais dominada por proprietários independentes, mas por camarilhas de dirigentes industriais e políticos.

Estas transformações condicionam também modificações na estrutura da teoria crítica. A teoria crítica não se deixa enganar pela aparência, isto é, pela ilusão fomentada meticulosamente nas ciências sociais, de que propriedade e lucro não desempenhariam mais o papel decisivo. De um lado, a teoria crítica jamais viu as relações jurídicas como essência. Ao contrário, considera-as como a superfície do contexto social e sabe que a disposição sobre homens e coisas permanece nas mãos de um grupo específico da sociedade, que na verdade concorre menos no próprio país, mas que se encontra numa concorrência cada vez mais acirrada com outros poderosos grupos econômicos no plano internacional. O lucro provém das mesmas fontes sociais que antes, e tem que ser aumentado da forma costumeira. Por outro lado, parece desaparecer junto com a eliminação de todo direito de conteúdo determinado, fruto da concentração do poder econômico e realiza plenamente nos Estados autoritários uma ideologia aliada a um fato cultural que ao lado de seu aspecto negativo tem também um caráter positivo. A teoria, tomando em consideração estas transformações na estrutura interna da classe empresarial, modifica também outros conceitos. A dependência da cultura frente às relações sociais mudará até nos mínimos detalhes, na medida mesma das mudanças ocorridas nestas relações sociais, se é que sociedade é um todo. Também com relação à época do liberalismo as concepções morais e políticas dos indivíduos puderam ser reduzidas de sua situação econômica. O respeito ao caráter franco e leal, à palavra de honra, à autonomia de um julgamento, etc., é resultado de uma sociedade de sujeitos econômicos relativamente independentes, unidos por meio de contratos. Mas essa dependência era mediada psicologicamente, e mesmo a moral possuía uma espécie de firmeza em virtude de sua função no indivíduo. (A verdade de que a dependência da economia também tomava conta dessa moral ficou clara quando recentemente as posições econômicas da burguesia liberal foram ameaçadas e a convicção de liberdade desapareceu aos poucos.) Entretanto, sob o capitalismo monopolista também esse tipo de indepen-

dência relativa do indivíduo deixou de existir. O indivíduo deixou de ter um pensamento próprio. O conteúdo da crença das massas, no qual ninguém acredita muito é o produto direto da burocracia que domina a economia e o Estado. Os adeptos dessa crença seguem em segredo apenas os seus interesses atomizados e por isso não verdadeiros; eles agem como meras funções do mecanismo econômico.

Com isso muda também o conceito da dependência cultural do econômico. Esse conceito deve ser entendido pelo materialismo vulgar, mais facilmente que antes, como a destruição do indivíduo típico. As explicações dos fenômenos sociais tornaram-se mais fáceis e, ao mesmo tempo, mais complexas. Mais fáceis porque o econômico determina os homens de uma forma mais direta e mais consciente, e porque a força relativa de resistência e a substancialidade das esferas culturais se encontram num processo de desaparecimento. Mais complexas porque a dinâmica econômica desenfreada degrada a maioria dos indivíduos à condição de meros instrumentos e traz constantemente, em curto espaço de tempo, novos espectros e infortúnios. Mesmo os grupos mais avançados da sociedade são desencorajados, tomados pela total desorientação reinante. Também a verdade na sua existência depende das configurações da realidade. No século XVIII, na França, a verdade tinha o apoio de uma burguesia já economicamente desenvolvida. No capitalismo monopolista[63] e na impotência dos trabalhadores diante dos aparelhos repressivos dos Estados autoritários, a verdade se abrigou em pequenos grupos dignos de admiração, que, dizimados pelo terror, muito pouco tempo têm para aprimorar a teoria. Os charlatões lucram com isso e o estado intelectual geral das massas retrocede rapidamente.

O exposto acima visa a esclarecer que a transformação constante das relações sociais é resultado direto do desenvolvimento econômico, se expressa na composição da camada dominante e não atinge somente alguns ramos da cultura, mas o sentido de sua dependência da economia. Com isso atinge também o conceito da concepção global. Essa influência do desenvolvimento social sobre a estrutura da teoria faz parte de seu próprio conteúdo. Por isso os novos conteúdos não são incluídos mecanicamente nas partes já existentes. Ao mesmo tempo que a teoria constitui um todo unitário, que alcança o seu significado peculiar apenas na relação com a situação atual, ela também se encontra numa evolução que, apesar de suas transformações mais recentes, não só suprime seus fundamentos como não modifica a essência do objeto refletido por ela, isto é, a essência da sociedade atual. Mesmo os conceitos, que aparentemente são os mais afastados do núcleo da teoria, são contudo englobados no processo. As dificuldades lógicas descobertas pelo entendimento em qualquer pensamento que reflita uma totalidade viva se baseiam principalmente nessa particularidade. Se se retiram conceitos e juízos isolados da teoria e se comparam com os de outra concepção anterior, surgirão contradições. Isso é válido tanto para a relação recíproca das etapas do desenvolvimento histórico da teoria como para as etapas lógicas dentro dela

[63] "No capitalismo tardio" *(Spaetkapitalismus)*, na ed. de A. Schmidt. (N. dos T.)

própria. Nos conceitos de empresa e empresário existe uma diferença, por maior que seja a identidade. Esta diferença dependerá da proveniência dos conceitos. Se têm a sua origem na primeira forma da economia burguesa, serão diferentes dos conceitos correspondentes ao capitalismo desenvolvido, do mesmo modo que os conceitos que resultaram da crítica da economia política do século XIX, que visava aos fabricantes liberalistas, serão distintos daqueles que provêm da crítica da economia política do século XX, que trata dos fabricantes monopolistas. Da mesma forma que o próprio empresário, a representação que se faz dele passa por um desenvolvimento. As contradições das partes isoladas da teoria não são portanto resultantes de erros ou definições mal cuidadas, mas resultam do fato da teoria visar a um objeto que se transforma constantemente e que apesar do esfacelamento não deixa de ser um objeto único. A teoria não acumula hipóteses sobre o desenrolar de acontecimentos sociais isolados, mas constrói a imagem desenvolvida do todo, do juízo existencial englobado na história. O que era o empresário, ou melhor, o burguês em geral, e que está contido em seu caráter racionalista quanto nos traços não racionalistas dos movimentos de massa atuais das classes médias, remonta à situação econômica inicial da burguesia e está assinalado nos conceitos básicos da teoria. Mas, desta forma diferenciada, essa origem só se torna visível nas lutas. As atuais, e não somente pelo fato de a burguesia sofrer transformações nestas lutas, mas também porque, em relação a isso, o interesse e a atenção do sujeito teórico condicionam outras acentuações.

Pode ser que corresponda a um interesse sistemático e que não seja também de todo inútil o interesse de classificar e comparar as variadas formas de dependência, de mercadoria, de classe, de empresário, etc., nas fases históricas e lógicas da teoria. Já que o sentido da teoria, em última instância, só se torna claro com o todo da construção intelectual, que tem que se adequar sempre às novas situações, tais sistemas de espécie e subespécies, definições e especificações de conceitos emprestados da teoria crítica não costumam nem mesmo possuir o valor de um inventário de conceitos de outras ciências especializadas, que pelo menos podem ser utilizados na prática relativamente uniforme da vida cotidiana. Transformar a teoria crítica da sociedade em sociologia é, por princípio, um empreendimento problemático.

A questão aqui tratada sobre a relação entre pensamento e tempo está ligada a uma dificuldade específica. É simplesmente impossível falar, em sentido estrito, de alterações de uma teoria correta. Ao contrário, a constatação de tais alterações pressupõe uma teoria que está afetada pelos mesmos problemas. Ninguém pode colocar-se como sujeito, a não ser como sujeito do instante histórico. A discussão sobre a constância ou mutabilidade da verdade só tem valor para as mentalidades polêmicas. Isso contraria a suposição de um sujeito absoluto e supra-histórico e a substituibilidade dos sujeitos, como se fosse realmente possível a transposição do momento histórico atual para qualquer outro momento histórico, passado ou futuro. Até que ponto isso é possível não constitui agora o nosso problema. Em todo o caso, a teoria crítica é incompatível com a crença idealista de que ela própria representaria algo que transcende os homens, que possui algo assim como

crescimento. Os documentos estão inseridos numa história, mas a teoria não está presa a um destino. A afirmação de que momentos determinados foram englobados pela teoria e de que ela teria de se adequar no futuro a novas situações sem ter que transformar essencialmente o seu conteúdo pertence à teoria na forma em que ela existe e na forma em que ela procura determinar a *práxis*. Aqueles que possuem a teoria utilizam-na como um todo e agem em conformidade com esse todo. O aumento constante de uma verdade independente dos sujeitos e a confiança no progresso das ciências só podem estar relacionados, em sua validade limitada, com aquela função do saber que continuará também sendo necessária na sociedade futura, isto é, a dominação da natureza. Esse saber pertence também à totalidade social e existente. A condição prévia para se fazer afirmações sobre duração ou transformação, isto é, a continuação das formas conhecidas de produção e reprodução econômica, equivale, em certo sentido, à substituibilidade dos sujeitos. O fato de a sociedade ser dividida em classes não impede a identificação dos sujeitos humanos. O próprio saber é uma coisa que é transmitida de geração em geração, e que os homens necessitam para a sua própria vida. Também neste aspecto o cientista tradicional pode estar tranqüilo.

A construção da sociedade sob a imagem de uma transformação radical que ainda não passou pela prova de sua possibilidade real carece do mérito de ser comum a muitos sujeitos. O desejo de um mundo sem exploração nem opressão, no qual existiria um sujeito agindo de fato, isto é, uma humanidade autoconsciente, e no qual surgiriam as condições de uma elaboração teórica unitária bem como de um pensamento que transcende os indivíduos, não representa por si só a efetivação desse mundo. A transmissão mais exata possível da teoria crítica é condição para o êxito histórico. Mas essa transmissão não ocorre sobre a base firme de uma *práxis* esmerada e de modos de comportamentos fixados, mas sim medida pelo seu interesse na transformação. Esse interesse, que é reproduzido necessariamente pela injustiça dominante, deve ser enformado e dirigido pela própria teoria, ao mesmo tempo que exerce uma ação sobre ela. O círculo dos representantes desta tradição não adquire novos limites nem é renovado pelas leis orgânicas ou sociológicas. Esse círculo não é constituído e mantido por heranças biológicas ou testamentárias, mas pelo conhecimento vinculante, e esse conhecimento garante apenas a sua comunidade atual e não a sua comunidade futura. Provida de todos os critérios lógicos, a teoria carecerá, até o final do período histórico, da sua confirmação pela vitória. Até que isso ocorra, ela lutará pela versão e pela utilização correta da teoria. A interpretação feita pelo aparelho de propaganda e pela maioria não precisa ser, por isso, a melhor. Antes da transformação geral da história a verdade pode refugiar-se nas minorias. A história ensina que tais grupos inquebrantáveis, apesar de serem pouco notados e até mesmo proscritos por outros setores da oposição, podem, devido a sua visão mais profunda, chegar a postos de comando nos momentos decisivos. Hoje em dia, no momento em que todo poder dominante força o abandono de todos os valores culturais e impele à barbárie obscura, o círculo de solidariedade verdadeira mostra-se sem dúvida bastante reduzido. Os inimigos, isto é, os senhores desse pe-

ríodo de decadência, não conhecem nem fidelidade nem solidariedade. Tais conceitos constituem momentos da teoria e da *práxis* correta. Separados da teoria os conceitos perdem o seu significado como ocorreria com qualquer parte de uma conexão viva. É plenamente possível que uma horda de bandidos desenvolva traços positivos de coletividade humana, mas essa possibilidade aponta sempre as falhas da sociedade maior, na qual esse bando existe. Em uma sociedade injusta, os criminosos não são obrigatoriamente seres humanos inferiores. Na sociedade totalmente justa eles seriam ao mesmo tempo desumanos. O sentido correto de juízos isolados sobre coisas humanas só é obtido na sua relação com o todo.

Não existem critérios gerais para a teoria crítica como um todo; pois eles se baseiam sempre na repetição de ocorrências, isto é, na totalidade que se autoreproduz. Tampouco existe uma classe social em cujo consentimento se possa basear. A consciência de qualquer camada na situação atual pode reproduzir-se e corromper-se por mais que, devido a sua posição dentro da sociedade, seja destinada à verdade. A teoria crítica não tem, apesar de toda a sua profunda compreensão dos passos isolados e da conformidade de seus elementos com as teorias tradicionais mais avançadas, nenhuma instância específica para si, a não ser os interesses ligados à própria teoria crítica de suprimir a dominação de classe.[64] Essa formulação negativa, expressa abstratamente, é o conteúdo materialista do conceito idealista da razão. Num período histórico como este a teoria verdadeira não é tão afirmativa como crítica, como também a sua ação não pode ser "produtiva". O futuro da humanidade depende da existência do comportamento crítico que abriga em si elementos da teoria tradicional e dessa cultura que tende a desaparecer. Uma ciência que em sua autonomia imaginária se satisfaz em considerar a *práxis* — à qual serve e na qual está inserida — como o seu Além, e se contenta com a separação entre pensamento e ação, já renunciou à humanidade. Determinar o conteúdo e a finalidade de suas próprias realizações, e não apenas nas partes isoladas mas em sua totalidade, é a característica marcante da atividade intelectual. Sua própria condição a leva à transformação histórica.[65] Por detrás da proclamação de "espírito social" e "comunidade nacional" se aprofunda, dia a dia, a oposição entre indivíduo e sociedade. A autodeterminação da ciência se torna cada vez mais abstrata. O conformismo do pensamento, a insistência em que isto constitua uma atividade fixa, um reino à parte dentro da totalidade social, faz com que o pensamento abandone a sua própria essência.

[64] "de suprimir a *injustiça social*", na ed. de A. Schmidt. (N. dos T.)

[65] Esta frase, na ed. de A. Schmidt, aparece da seguinte forma: "Sua própria condição *indica* a ela a transformação histórica, *a realização de um estado de justiça entre os homens*". (N. dos T.)

FILOSOFIA E TEORIA CRÍTICA[1]

Nota preliminar:[2] *Sobre o ensaio "Teoria Tradicional e Teoria Crítica", publicado no último número desta revista, foram feitos muitos comentários detalhados. O significado da filosofia, ou melhor, a questão do papel a ser desempenhado pelo pensamento atual, foi o tema mais importante destas críticas. A nossa participação neste debate teve como base as contribuições que se seguem.*

M. H.

Em meu ensaio "Teoria Tradicional e Teoria Crítica" apontei a diferença entre dois métodos gnosiológicos. Um foi fundamentado no *Discours de la Méthode*, cujo jubileu de publicação se comemorou neste ano,[3] e o outro, na crítica da economia política. A teoria em sentido tradicional, cartesiano, como a que se encontra em vigor em todas as ciências especializadas, organiza a experiência à base da formulação de questões que surgem em conexão com a reprodução da vida dentro da sociedade atual. Os sistemas das disciplinas contêm os conhecimentos de tal forma que, sob circunstâncias dadas, são aplicáveis ao maior número possível de ocasiões. A gênese social dos problemas, as situações reais, nas quais a ciência é empregada e os fins perseguidos em sua aplicação, são por ela mesma consideradas exteriores. — A teoria crítica da sociedade, ao contrário, tem como objeto os homens como produtores de todas as suas formas históricas de vida. As situações efetivas, nas quais a ciência se baseia, não é para ela uma coisa dada, cujo único problema estaria na mera constatação e previsão segundo as leis da probabilidade. O que é dado não depende apenas da natureza, mas também do poder do homem sobre ela. Os objetos e a espécie de percepção, a formulação de questões e o sentido da resposta dão provas da atividade humana e do grau de seu poder.

[1] Este ensaio foi publicado na coletânea editada por Alfred Schmidt (Max Horkheimer, *Kritische Theorie. Fine Kokumentation*, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 1968) sob o título de *Nachtrag* (Apêndice). (N. dos T.) — Traduzido do original alemão: "Philosophie und kritsche Theorie", em *Zeitschrift fuer Sozialforschung*, Ano VII (1937), pp. 245-294.

[2] Esta nota preliminar não consta da edição de A. Schmidt (N. dos T.)

[3] Esta passagem foi omitida na ed. de A. Schmidt. Horkheimer se refere a 1937, ano da publicação do referido artigo na *Zeitschrift fuer Sozialforschung*. (N. dos T.)

A teoria crítica da sociedade está de acordo com o idealismo alemão no que diz respeito à relação da produção humana com o material dos fatos aparentemente últimos, aos quais o especialista tem que se ater. Desde Kant, o idealismo tem contraposto este momento dinâmico à veneração dos fatos e ao conformismo social subseqüente. "O mesmo que sucede na matemática, diz Fichte, ocorre na totalidade da cosmovisão; a diferença consiste somente no fato de que, ao construir o mundo, não se está consciente do próprio construir, pois isso é feito sempre pela necessidade e nunca livremente".[4] Esse pensamento que considera como espiritual a atividade materialmente dada, situando-a na consciência supra-empírica em si, no Eu absoluto, no Espírito, é geral no idealismo alemão. A superação deste seu aspecto apático, inconsciente e irracional fica, por princípio, a cargo do interior da pessoa, isto é, da convicção moral. Para a concepção materialista, ao contrário, esta atividade fundamental consiste no trabalho social, cujo caráter de classe imprime sua forma em todos os modos do reagir humano, inclusive na teoria. A penetração racional do processo, no qual a gnose e o seu objeto se constituem, sua subordinação ao controle da consciência, não transcorre por isso num terreno exclusivamente espiritual, mas coincide com a luta por determinadas formas de vida na realidade efetiva. A formulação de teorias em sentido tradicional constitui uma profissão na sociedade dada, delimitada por outras atividades científicas e demais, e não precisa se preocupar em saber nem das tendências nem das metas históricas com as quais essas teorias estão entrelaçadas. A teoria crítica, ao contrário, na formação de suas categorias e em todas as fases de seu desenvolvimento, segue conscientemente o interesse por uma organização racional da atividade humana: clarificar e legitimar esse interesse é a tarefa que ela confere a si própria. Pois para a teoria crítica não se trata apenas dos fins tais como são apresentados pelas formas de vida vigentes, mas dos homens com todas as suas possibilidades.

É nesse sentido que a teoria crítica preserva a herança não só do idealismo alemão, mas da própria filosofia. Ela não é uma hipótese de trabalho qualquer que se mostra útil para o funcionamento do sistema dominante, mas sim um momento inseparável do esforço histórico de criar um mundo que satisfaça às necessidades e forças humanas. Por maior que seja a ação recíproca entre teoria crítica e ciências especializadas, em cujo progresso aquela teoria tem que se orientar constantemente e sobre o qual ela exerce uma influência liberadora e impulsionadora há setenta anos,[5] a teoria crítica não almeja de forma alguma apenas uma mera ampliação do saber, ela intenciona emancipar o homem de uma situação escravizadora. Nesse sentido ela corresponde à filosofia grega, não tanto à do período de resignação, quanto à do seu auge com Platão e Aristóteles. Enquanto estóicos e epicuristas voltam a doutrinas de práticas individualistas, após o fracasso dos projetos políticos daqueles dois grandes filósofos, a nova filosofia dialé-

[4] J. G. Fichte, "Logik und Methaphysik", em *Nachgelassene Schriften*, t. II, Berlim, 1937, p. 47. (N. do A.)

[5] "exerce uma influência liberadora e impulsionadora *há décadas*", na ed. de A. Schmidt. Cf. nota 3. (N. dos T.)

tica, ao contrário, parte do conhecimento de que o desenvolvimento livre dos indivíduos depende da constituição racional da sociedade. Ao focalizar as bases da situação atual, ela passa a ser a crítica da economia.

A crítica todavia não é idêntica ao seu objeto. A economia política não é uma espécie de cristalização do pensamento filosófico. Tampouco as curvas matemáticas da economia política de hoje conseguem estabelecer a relação com o essencial, quanto à corrente filosófica positivista ou à existencialista. Os conceitos daquela disciplina perderam o contato com as relações básicas do período histórico atual. Se investigações rigorosas exigiram sempre o isolamento de estruturas, hoje o fio condutor não é mais constituído por interesses históricos, conscientes e impulsionadores, como no caso de Adam Smith. Com isso, deixou de existir a ligação entre as análises modernas e uma totalidade gnosiológica qualquer que almeje a história efetiva. A tarefa de estabelecer a relação do conhecimento com a realidade, ou com qualquer de seus fins, é deixada a outros, ou é postergada, ou mesmo abandonada ao acaso. Na medida em que existe o interesse e o reconhecimento social por elas próprias, as ciências não se preocupam com isso, ou deixam esta preocupação para outras disciplinas, por exemplo, para a sociologia ou a filosofia especializada, as quais, por sua vez, fazem o mesmo. Com isso, a respectiva dominação da sociedade, isto é, as forças que a controlam, é confirmada tacitamente no seu sentido e valor pela própria ciência, elevada à condição de juiz, e o conhecimento é declarado impotente.

Ao contrário da atividade científica nas disciplinas modernas, a teoria crítica da sociedade, mesmo enquanto crítica da economia, permanece filosófica. Seu conteúdo transforma os conceitos dominantes da economia em seu oposto, isto é, ela mostra a intensificação da injustiça social no conceito da troca justa, o domínio do monopólio no de economia livre, a consolidação de situações atravancadoras da produção no de trabalho produtivo, a pauperização dos povos no de sobrevivência da sociedade. Não se trata aqui tanto do que permanece igual, mas sim do movimento histórico da época que caminha em direção ao seu término. *O Capital* em suas análises não é menos exato que a economia política criticada, mas mesmo nos cálculos mais sutis de processos isolados, que se repetem periodicamente, o conhecimento do desenrolar histórico da totalidade continua sendo o motivo propulsor. Não é um objeto filosófico particular que caracteriza a diferença entre teoria crítica e observações especializadas, mas é a consideração das tendências da sociedade global que é decisiva, mesmo nas suas ponderações mais abstratas, lógicas e econômicas.

O caráter filosófico da teoria crítica aparece não somente face à economia política, mas também contra o economismo prático. A luta contra as ilusões harmonicistas do liberalismo, a desnudação das contradições inerentes a ele e a abstratividade de seu conceito de liberdade são tomadas literalmente por toda parte, e distorcidas ao ponto de se tornarem palavreado reacionário. A frase "a economia, ao invés de dominar os homens, deve servi-los" é pronunciada exatamente por aqueles que nunca quiseram que se entendesse por economia outra coisa que os interesses de seus próprios financiadores. O todo e a coletividade são enfatiza-

dos onde não se pode nem mesmo pensá-los sem a radical oposição ao indivíduo, isto é, em seu sentido mais claro. A coletividade é equiparada com a ordem decadente por eles defendida. No conceito do egoísmo sagrado e do interesse vital da coletividade nacional imaginária, o interesse dos próprios homens por um desenvolvimento sem obstáculos e existência feliz é confundido com a ânsia de poder dos grupos dominantes. O materialismo vulgar, que tem a sua *práxis* criticada pelo materialismo dialético, está envolto num palavreado idealista cujo desvendar exerce atração sobre os seus adeptos mais fiéis.[6] Esse tipo de materialismo tornou-se a verdadeira religião da atualidade. Mas, se o pensamento especializado, mantendo-se num conformismo contínuo, rejeita todo tipo de ligação interna com os pretensos juízos de valor, e se empreende com extremo rigor a separação entre pensamento e decisão prática, por sua vez a falta de ilusões foi levada brutalmente às últimas conseqüências pelo niilismo dos donos do poder.

Segundo esse pensamento, o juízo de valor pertence à lírica nacional ou serve para ser proclamado diante do tribunal popular, mas nunca diante da instância do pensamento. A teoria crítica que visa à felicidade de todos os indivíduos, ao contrário dos servidores dos Estados autoritários, não aceita a continuação da miséria. A autocontemplação da razão, que constituía o grau máximo de felicidade para a velha filosofia, se transformou, dentro do pensamento mais recente, no conceito materialista da sociedade livre e autodeterminante. O que resta do idealismo é a crença de que as possibilidades do homem são outras, diferentes da incorporação ao existente e da acumulação de poder e lucro.

Desde a derrota de todas as aspirações progressistas nos países europeus altamente desenvolvidos, tem se alastrado a confusão mesmo entre os representantes[7] da teoria crítica. Isso se dá mesmo com o aparecimento, na teoria e na *práxis* a ela contrárias, de alguns de seus elementos, mas em sentido inverso. O próximo objetivo histórico é, de fato, a abolição das relações sociais que emperram atualmente o desenvolvimento social. Abolição, no entanto, é um conceito dialético. A transformação dos bens privados em propriedade estatal, a expansão industrial e mesmo o amplo contentamento das massas terão o seu significado histórico definido apenas na natureza do todo, no qual estão inseridos. Por mais importante que sejam face ao estado de coisas arcaico, tais elementos podem, no entanto, ser englobados por um movimento retroativo. O mundo envelhecido se desmantela devido a um princípio de organização econômica ultrapassado. A decadência cultural está implicada nisso. A crítica teórica e prática tem que focalizar inicialmente a causa primeira da miséria, a economia. Mas, julgar também as formas da sociedade futura, baseando-se apenas na sua *economia, não*

[6] A forma e o conteúdo da crença não são indiferentes um ao outro. O que se acredita repercute no ato de se considerar algo como verdadeiro. Os conteúdos da ideologia da raça *(voelkische Ideologie)*, que contrariam o estado alcançado pelo espírito no mundo industrial, não são apreendidos do mesmo modo que uma verdade qualquer. Mesmo os que mais dependem dela alimentam-na com pensamentos superficiais; todos sabem na prática o que isso significa. Se os que ouvem pensam que o orador não acredita no que diz, isso não tem outra conseqüência senão aumentar o poder deste. Eles se divertem com tal maldade. Mas quando a situação se agrava, esta comunidade não consegue resistir. (N. do A.)

[7] "entre os *defensores*" na ed. de A. Schmidt. (N. dos T.)

seria um pensamento dialético, mas sim mecanicista. A transformação histórica não deixa intocáveis as esferas culturais. E se no estado atual da sociedade a economia domina os homens e constitui, por isso, a alavanca com a qual esse estado deve ser transformado face às necessidades naturais, no futuro os homens mesmos devem determinar os seus relacionamentos. Por isso, dados econômicos isolados também não constituem a medida com a qual se poderá avaliar a comunidade futura. Isto é válido também para o período de transição no qual a política ganha uma nova autonomia em relação à economia. Somente no final dessa transição os problemas políticos passam a ser questão de mera administração material. Antes disso é possível que tudo se modifique, mesmo que o caráter da transição continue indeterminado.

O economismo, ao qual a teoria crítica tem sido reduzida, não consiste apenas em tornar o fator econômico importante demais, mas em torná-lo demasiadamente restrito. O seu significado[8] original, que visa ao todo, desaparece por trás do recurso aos fenômenos delimitados. De acordo com a teoria crítica, a economia atual é determinada essencialmente pelo fato de os produtos que são produzidos além da necessidade dos homens não passarem para o domínio da sociedade, mas, ao contrário, serem apropriados e vendidos por particulares. Com a abolição dessa situação se pretende um princípio mais elevado de organização econômica, e não uma utopia filosófica. O antigo princípio conduz a humanidade a catástrofes. Mas no conceito de socialização, que caracteriza a transformação, não estão contidos apenas os elementos que surgem na economia política e na jurisprudência. A passagem da produção industrial ao controle estatal é um fato histórico[9] cujo significado terá ainda que ser analisado pela teoria crítica. Se se trata de uma socialização autêntica, até que ponto se desenvolverá portanto um princípio mais elevado não depende apenas da alteração de certas relações de propriedade, do aumento da produtividade nas novas formas de cooperação social, mas também da essência do desenvolvimento da sociedade, na qual ocorre. Isso depende principalmente da qualidade das novas relações de produção. Mesmo que persistam os "privilégios naturais" condicionados pela aptidão e capacidade de realização individual, não devem de forma alguma ser substituídos mais tarde por outros privilégios sociais. Nessa situação transitória a desigualdade não deve ser estabilizada, mas superada progressivamente. Pertence ao conteúdo do conceito de socialização o problema de como e o que será produzido, se existirão grupos relativamente bem demarcados e com interesses especiais, e se diferenças sociais serão mantidas ou mesmo ampliadas. Além disso, pertence ao conteúdo desse conceito o relacionamento ativo do indivíduo com o governo, a relação entre todos os atos administrativos decisivos, que dizem respeito aos indivíduos, e o seu próprio saber e vontade, a dependência de todas as situações de decisão coletiva domináveis pelo homem, em poucas palavras, o grau de desenvolvimento dos elementos essenciais, da democracia real e da associação. Ne-

[8] "A sua *intenção* original", na ed. de A. Schmidt. (N. dos T.)

[9] "*Se* a produção industrial *passar* para o controle estatal, então isso *será* um fato histórico. . .", na ed. de A. Schmidt. (N. dos T.)

nhuma dessas determinações pode ser isolada do fator econômico, e a crítica ao economismo não se baseia no abandono da análise econômica, mas na insistência da integridade e da perspectiva histórica. A teoria dialética não faz a sua crítica a partir da mera idéia. Já em sua figura idealista, ela refutou a representação de algo bom em si mesmo, que é simplesmente colocado em confrontação com a realidade. Ela não julga de acordo com o que está fora do tempo, mas conforme o que está no tempo. Também os Estados totalitários, ao nacionalizarem parcialmente as propriedades, apelam à comunidade e às práticas coletivas. Nesse caso a inverdade é evidente. Mas, mesmo onde isso ocorre honestamente, a teoria crítica tem a função dialética de avaliar qualquer etapa histórica, não apenas de acordo com alguns dados e conceitos isolados, mas também conforme o seu conteúdo original e global, procurando mantê-lo vivo. A filosofia correta não consiste hoje em esvaziar-se de análises concretas econômicas ou sociais, ou em reduzir-se a categorias isoladas. Ao contrário, ela tem que evitar que os conceitos econômicos se diluam em detalhes vazios e desconectados, pois esse procedimento é apropriado para encobrir a realidade em todas as suas faces. A teoria crítica nunca criou raízes na ciência econômica. A dependência do político frente ao econômico foi o seu objeto, e nunca o seu programa.

Entre os que hoje recorrem à teoria crítica se encontram alguns que em plena consciência a degradam a uma mera racionalização de seus próprios empreendimentos. Outros se apóiam em conceitos, deformando-os mesmo face ao seu sentido textual, e fazem dela uma ideologia do equilíbrio, tanto mais compreensível quanto menos se detêm para pensá-la. Mas desde a sua origem o pensamento dialético tem representado o estado mais avançado do conhecimento, e é, em última análise, apenas dele que pode provir a decisão. Seus representantes estiveram, em todas as ocasiões de revés, relativamente isolados, e também isso eles têm em comum com a filosofia. Enquanto o pensamento não tiver vencido definitivamente, jamais poderá sentir-se seguro sob as sombras de um poder. O pensamento exige independência. Mas os seus conceitos, que se originam nos movimentos sociais, parecem hoje não ter mais valor, já que não são muitos os que o seguem, além dos seus perseguidores. Mesmo assim a verdade será comprovada, pois o fim de uma sociedade racional, que hoje parece estar preservada apenas na imaginação, pertence efetivamente a todos os homens.

Essa não é contudo uma afirmação tranqüilizante. A realização das possibilidades depende das lutas históricas. A verdade sobre o futuro não é um registro de fatos dados, cuja única particularidade consistisse em estar contida num *index* especial. A própria vontade desempenha aí um papel, e não deve se acomodar pelo simples fato da prognose ser possivelmente verdadeira. Mesmo depois da instauração da nova sociedade, a felicidade de seus membros não seria um equivalente para a desgraça daqueles que perecem na sociedade atual. A teoria não traz a salvação para os seus representantes. Apesar de seu ímpeto e da vontade própria, ela não prega um estado psíquico, como o estoicismo ou o cristianismo. Os mártires da liberdade não buscavam a sua tranqüilidade psíquica. Sua filosofia era a própria política. Se é verdade que suas mentes se mantiveram tranqüilas

diante do terror, isso contudo não passou a constituir a sua meta. Tampouco o medo seria um agravante contra eles. Os instrumentos de poder não perderam a eficácia que tinham nos tempos da penitência e da retratação de Galileu; o que estes aparelhos tinham de atrasado no século XIX, em relação a outras maquinarias, foi amplamente recuperado nas últimas décadas. Aqui o fim de um período histórico aparece também como o retorno ao início, num grau mais elevado. Para Goethe a felicidade reside na personalidade. Se isso é válido, temos também que considerar o que foi recentemente acrescentado por outro poeta: a posse da personalidade é uma instituição social que se pode perder a qualquer hora. O fascista[10] Pirandello conheceu seu tempo melhor do que pressupunha. Para os homens que vivem sob a dominação totalitária do mal, não somente suas vidas como o próprio Eu dependem do acaso. As retratações significam hoje menos ainda do que na Renascença. A filosofia que pretende se acomodar em si mesma, repousando numa verdade qualquer, nada tem a ver, por conseguinte, com a teoria crítica.

[10] Na edição de A. Schmidt: "Pirandello, *que tinha tendências fascistas,* conheceu. . . " (N. dos T.)

TEXTOS DE THEODOR W. ADORNO

Tradução de **Luiz João Baraúna,** revista por **João Marcos Coelho** (O fetichismo na música e a regressão da audição), **Wolfgang Leo Maar** (Conferência sobre Lírica e sociedade; Introdução à controvérsia sobre o positivismo na sociologia alemã)

O FETICHISMO NA MÚSICA E A REGRESSÃO DA AUDIÇÃO*

As queixas acerca da decadência do gosto musical são, na prática, tão antigas quanto esta experiência ambivalente que o gênero humano fez no limiar da época histórica, a saber: a música constitui, ao mesmo tempo, a manifestação imediata do instinto humano e a instância própria para o seu apaziguamento. Ela desperta a dança das deusas, ressoa da flauta encantadora de Pã, brotando ao mesmo tempo da lira de Orfeu, em torno da qual se congregam saciadas as diversas formas do instinto humano. Toda vez que a paz musical se apresenta perturbada por excitações bacânticas, pode-se falar da decadência do gosto. Entretanto, se desde o tempo da noética grega a função disciplinadora da música foi considerada como um bem supremo e como tal se manteve, em nossos dias, certamente mais do que em qualquer outra época histórica, todos tendem a obedecer cegamente à moda musical, como aliás acontece igualmente em outros setores. Contudo, assim como não se pode qualificar de dionisíaca a consciência musical contemporânea das massas, da mesma forma pouco têm a ver com o gosto artístico em geral as mais recentes modificações desta consciência musical. O próprio conceito de gosto está ultrapassado. A arte responsável orienta-se por critérios que se aproximam muito dos do conhecimento: o lógico e o ilógico, o verdadeiro e o falso. De resto, já não há campo para escolha; nem sequer se coloca mais o problema, e ninguém exige que os cânones da convenção sejam subjetivamente justificados; a existência do próprio indivíduo, que poderia fundamentar tal gosto, tornou-se tão problemática quanto, no pólo oposto, o direito à liberdade de uma escolha, que o indivíduo simplesmente não consegue mais viver empiricamente. Se perguntarmos a alguém se "gosta" de uma música de sucesso lançada no mercado, não conseguiremos furtar-nos à suspeita de que o gostar e o não gostar já não correspondem ao estado real, ainda que a pessoa interrogada se exprima em termos de gostar e não gostar. Ao invés do valor da própria coisa, o critério de julgamento é o fato de a canção de sucesso ser conhecida de todos; gostar de um disco de sucesso é quase exatamente o mesmo que reconhecê-lo. O comportamento valorativo tornou-se uma ficção para quem se vê cercado de mercadorias musicais padronizadas. Tal indivíduo já não consegue subtrair-se ao jugo da opinião pública, nem tampouco pode decidir com liberdade quanto ao que lhe é apresentado, uma vez que tudo o que se lhe oferece é tão semelhante ou idêntico

* Traduzido do original alemão: "Ueber Fetischcharakter Fetischchrakter in der Musik und die Regression des Hoerens", em *Dissonanzen,* Goettingen, 1963, Vandenhoeck und Ruprecht, pp. 9-45.

que a predileção, na realidade, se prende apenas ao detalhe biográfico, ou mesmo à situação concreta em que a música é ouvida. As categorias da arte autônoma, procurada e cultivada em virtude do seu próprio valor intrínseco, já não têm valor para a apreciação musical de hoje. Isto ocorre, em grande escala, também com as categorias da música séria, que, para descartar com maior facilidade, se costuma designar com o qualificativo de "clássica". Se se objeta que a música ligeira e toda a música destinada ao consumo nunca foram experimentadas e apreciadas segundo as mencionadas categorias, não há como negar a verdade desta objeção. Contudo, esta espécie de música é afetada pela mudança, e isto precisamente em virtude da seguinte razão: proporciona, sim, entrenimento, atrativo e prazer, porém, apenas para ao mesmo tempo recusar os valores que concede. Aldous Huxley levantou em um de seus ensaios a seguinte pergunta: quem ainda se diverte realmente hoje num lugar de diversão? Com o mesmo direito poder-se-ia perguntar: para quem a música de entretenimento serve ainda como entretenimento? Ao invés de entreter, parece que tal música contribui ainda mais para o emudecimento dos homens, para a morte da linguagem como expressão, para a incapacidade de comunicação. A música de entretenimento preenche os vazios do silêncio que se instalam entre as pessoas deformadas pelo medo, pelo cansaço e pela docilidade de escravos sem exigências. Assume ela em toda parte, e sem que se perceba, o trágico papel que lhe competia ao tempo e na situação específica do cinema mudo. A música de entretenimento serve ainda — e apenas — como fundo. Se ninguém mais é capaz de falar realmente, é óbvio também que já ninguém é capaz de ouvir. Um especialista americano em propaganda radiofônica — que utiliza com predileção especial a música — manisfestou ceticismo com respeito ao valor de tais anúncios, alegando que os ouvintes aprenderam a não dar atenção ao que ouvem, mesmo durante o próprio ato da audição. Tal observação é contestável quanto ao valor publicitário da música. Mas é essencialmente verdadeira quando se trata da compreensão da própria música.

Nas queixas usuais acerca da decadência do gosto, há certos motivos que se repetem constantemente. Tais motivos estão presentes nas considerações rançosas e sentimentais dedicadas à atual massificação da música, considerando-a como uma "degeneração". O mais pertinaz é o do encantamento dos sentidos, que no entender de muitos amolece e torna a pessoa incapaz de qualquer atitude heróica. Tal recriminação encontra-se já no terceiro livro da *República* de Platão, no qual se proíbem tanto os modos musicais "queixosos" como os "moles", que no dizer do sábio grego "se recomendam em banquetes e orgias";[1] aliás, até hoje não se sabe com clareza por que razão o filósofo atribui tais características aos modos mixolídio, lídio, hipolídio e jônico. Na *República* de Platão seria considerado tabu o modo maior da música ocidental posterior, o qual corresponde ao jônico. Igualmente proibidos seriam a flauta e os instrumentos "de muitas cordas" tangidos com os dedos. Dos diversos modos, só se permitem aqueles

[1] *Staat,* Uebertragung von Preisendanz, *(A República,* tradução de Preisendanz), Jena, 1920, p. 398.

que "de forma adequada imitam a voz e a expressão do homem", que "na guerra ou em qualquer ação que exija a força singular, porta-se com bravura ainda que vez por outra possa incidir em erro, ser ferido ou ser atingido pela morte ou por uma infelicidade". [2]

A *República* de Platão não constitui a utopia tal como é descrita pela história da filosofia oficial. O Estado platônico disciplina os seus cidadãos incitando-os tanto para a salvaguarda do Estado como de sua própria existência, inclusive na música, onde a própria classificação segundo modos suaves e fortes, já ao tempo de Platão, praticamente representava apenas um resíduo da mais crassa superstição. A ironia platônica gosta de ridicularizar maldosamente o flautista Mársias, verberado pelo moderado Apolo. O programa ético-musical de Platão possui a característica de uma ação de purificação ática, de uma campanha de saneamento de estilo espartano. À mesma classe pertencem outros traços da pregação musical dos capuchinhos. As objeções mais marcantes são a da superficialidade e a do "culto da personalidade". Todas essas recriminações fazem parte do progresso, tanto do ponto de vista social como sob o aspecto estético específico. Nos atrativos proibidos entrelaçam-se a variedade do prazer dos sentidos e a consciência diferenciada. A preponderância da pessoa sobre a coação coletiva na música proclama a relevância da liberdade subjetiva, que perpassa a música em períodos mais tardios; por outra parte, apresenta-se como profanação aquela superficialidade que liberta a música da opressão mágica que a escraviza. Os aspectos censurados entram desta forma na grande música ocidental: o prazer dos sentidos como porta de entrada para a dimensão harmônica e finalmente colorística; a pessoa livre e sem peias como portadora da expressão e da humanização da própria música; a "superficialidade" como crítica da fria e muda objetividade das formas, no sentido da decisão de Haydn pelo "galante" contra o erudito; evidentemente, entende-se a decisão de Haydn e não a despreocupação de um cantor dotado de boa garganta ou de um arranjador de mau gosto. Tais motivos entraram na grande música e foram por ela absorvidos; porém, a grande música não foi assumida por eles. Na variedade dos encantos e da expressão comprova-se sua grandeza como força que conduz à síntese. A síntese musical não somente conserva a unidade da aparência e a protege do perigo de derivar para a tentação do "bonvivantismo". Em tal unidade, também, na relação dos momentos particulares com um todo em produção, fixa-se a imagem de uma situação social na qual — e só nela — esses elementos particulares de felicidade seriam mais do que mera aparência. Até o fim da pré-história, o equilíbrio musical entre prazer parcial e totalidade, entre expressão e síntese, entre superficial e profundo permanece tão precário quanto os momentos de equilíbrio entre a oferta e a procura na economia burguesa. A "Flauta Mágica", na qual a utopia da emancipação e o aspecto de prazer e entretenimento coincidem exatamente na cançoneta do "Singspiel", constitui apenas um momento em si mesmo. Após a "Flauta Mágica", porém, nunca mais se conseguiu reunir música séria e música ligeira.

[2] *Loc. cit.* p. 399.

Todavia, o que então se emancipa da lei formal não são mais impulsos produtivos que se opõem às convenções. O encanto, a subjetividade e a profanação — os velhos adversários da alienação coisificante — sucumbem precisamente a ela. Os tradicionais fermentos antimitológicos da música conjuram, na era do capitalismo, contra a liberdade, contra esta mesma liberdade que havia sido outrora a causa de sua proibição, devido às afinidades que os uniam a ela. Os porta-bandeiras da oposição ao esquema autoritário se transformaram em testemunhas da autoridade ditatorial do sucesso comercial. O prazer do momento e da fachada de variedade transforma-se em pretexto para desobrigar o ouvinte de pensar no todo, cuja exigência está incluída na audição adequada e justa; sem grande oposição, o ouvinte se converte em simples comprador e consumidor passivo. Os momentos parciais já não exercem função crítica em relação ao todo pré-fabricado, mas suspendem a crítica que a autêntica globalidade estética exerce em relação aos males da sociedade. A unidade sintética é sacrificada aos momentos parciais, que já não produzem nenhum outro momento próprio a não ser os codificados, e mostram-se condescendentes a estes últimos. Os momentos de encantamento demonstram-se irreconciliáveis com a constituição imanente da obra de arte, e esta última sucumbe àqueles toda vez que a obra artística tenta elevar-se para a transcendência. Os referidos momentos isolados de encantamento não são reprováveis em si mesmos, mas tão-somente na medida em que cegam a vista. Colocam-se a serviço do sucesso, renunciam ao impulso insubordinado e rebelde que lhes era próprio, conjuram-se para aprovar e sancionar tudo o que um momento isolado é capaz de oferecer a um indivíduo isolado, que há muito tempo já deixou completamente de existir. Os momentos de encanto e de prazer, ao se isolarem, embotam o espírito. Quem a eles se entrega é tão pérfido quanto os antigos noéticos em seus ataques ao prazer sensual dos orientais. A força de sedução do encanto e do prazer sobrevive somente onde as forças de renúncia são maiores, ou seja: na dissonância, que nega fé à fraude da harmonia existente. O próprio conceito de ascética é dialético na música. Se em outros tempos a ascese derrotou as exigências estéticas reacionárias, nos dias que ocorrem ela se transformou em característica e bandeira da arte avançada. Obviamente tal não acontece em virtude de sua deficiência arcaizante de meios, na qual a miséria e a pobreza são enaltecidas, mas antes por rigorosa exclusão de tudo o que é culinariamente gostoso e que deseja ser consumido de imediato, como se na arte os valores dos sentidos não fossem portadores dos valores do espírito, que somente se revela e se degusta no todo, e não em momentos isolados da matéria artística. A arte considera negativa precisamente aquela possibilidade de felicidade, à qual se contrapõe hoje a antecipação apenas parcial e positiva da felicidade. Toda arte ligeira e agradável tornou-se mera aparência e ilusão: o que se nos antolha esteticamente em categorias de prazer já não pode ser degustador; a *promesse du bonheur* — foi assim que uma vez se definiu a arte — já não se encontra em lugar algum, a não ser onde a pessoa tira a máscara da falsa felicidade. O prazer só tem lugar ainda onde há presença imediata, tangível, corporal. Onde carece de aparência estética é ele mesmo fictício e aparente segundo critérios estéticos e engana ao

mesmo tempo o consumidor acerca da sua natureza. Somente se mantém fidelidade à possibilidade do prazer onde cessa a mera aparência.

A nova etapa da consciência musical das massas se define pela negação e rejeição do prazer no próprio prazer. Assemelha-se tal fenômeno aos comportamentos que as pessoas soem manter face ao esporte ou à propaganda. A expressão "prazer artístico" ou "gosto artístico" assumiram um significado curioso e cômico. A música de Schoenberg, tão diferente das canções de sucesso, apresenta em todo caso uma analogia com elas: não é degustada, não pode ser desfrutada. Quem ainda se deliciasse com os belos trechos de um quarteto de Schubert ou com um provocantemente sadio "concerto grosso" de Haendel seria catalogado como um defensor suspeito da cultura, bem abaixo dos colecionadores de borboletas. O que o cataloga nesta categoria de amadores não é o "novo". O fascínio da canção da moda, do que é melodioso, e de todas as variantes da banalidade, exerce a sua influência desde o período inicial da burguesia. Em outros tempos este fascínio atacou o privilégio cultural das camadas sociais dominantes. Hoje, contudo, quando este poder da banalidade se estendeu a toda a sociedade, sua função se modificou. A modificação de função atinge todos os tipos de música. Não somente a ligeira — reino em que o poder da banalidade se faria notar comodamente como simplesmente "gradual", com respeito aos meios mecânicos de difusão. A unidade e harmonia das esferas musicais separadas deve ser repensada e recomposta. A sua separação estática, tal como a defendem e promovem ocasionalmente alguns conservadores da cultura antiquada, é ilusória — chegou-se a atribuir ao totalitarismo do rádio a tarefa de, por um lado, propiciar entretenimento e distração aos ouvintes, e por outro, a de incentivar e promover os chamados valores culturais, como se ainda pudesse haver bom entretenimento e como se os bens da cultura não se transformassem em algo de mau, precisamente em virtude do modo de cultivá-los. Assim como a música séria, desde Mozart, tem a sua história na fuga da banalidade e como aspecto negativo reflete os traços da música ligeira, da mesma forma presta ela hoje em dia testemunho, nos seus representantes mais credenciados, de sombrias experiências, que se prefiguram, carregadas de pressentimentos, na despreocupada simplicidade da música ligeira. Inversamente seria igualmente cômodo ocultar a separação e a ruptura entre as duas esferas e supor uma continuidade, que permitiria à formação progressiva passar sem perigo do jazz e das canções de sucesso aos genuínos valores da cultura. A barbárie cínica de forma alguma é preferível à fraude cultural. O que alcança, quanto à desilusão do superior, é por ela compensado através das ideologias de originalidade e vinculação com o natural, mediante as quais transfigura o mundo musical inferior: um submundo que já não ajuda, por exemplo, na contradição dos excluídos da cultura, mas limita-se a se alimentar com o que lhe é dado de cima. A ilusória convicção da superioridade da música ligeira em relação à séria tem como fundamento precisamente essa passividade das massas, que colocam o consumo da música ligeira em oposição às necessidades objetivas daqueles que a consomem. É habitual alegar, a este propósito, que as pessoas na realidade apreciam a música ligeira, e só tomam conhecimento da música

séria por motivos de prestígio social, ao passo que o conhecimento de um único texto de canção de sucesso é suficiente para revelar que função pode desempenhar o que é lealmente aceito e aprovado. Em conseqüência, a unidade de ambas as esferas da música resulta de uma contradição não resolvida. Ambas não se relacionam entre si como se a inferior constituísse uma espécie de propedêutica popular para a superior, ou como se a superior pudesse haurir da inferior a sua perdida força coletiva. Não é possível, a partir da mera soma das duas metades seccionadas, formar o todo, mas em cada uma delas aparecem, ainda que em perspectiva, as modificações do todo, que só se move em constante contradição. Se a fuga da banalidade se tornasse definitiva, reduzir-se-ia a zero a possibilidade de venda e de consumo da produção séria, em conseqüência de suas demandas objetivas inerentes, e a padronização dos sucessos se efetua mais abaixo, de modo a não aitngir de maneira alguma o sucesso de estilo antigo, admitindo somente a mera participação. Entre a incompreensibilidade e a inevitabilidade não existe meio-termo possível: a situação polarizou-se em extremos que na realidade acabam por tocar-se. Entre eles já não há espaço algum para o "indivíduo", cujas exigências — onde ainda eventualmente existirem — são ilusórias, ou seja, forçadas a se amoldarem aos padrões gerais. A liquidação do indivíduo constitui o sinal característico da nova época musical em que vivemos.

Se as duas esferas da música se movem na unidade da sua contradição recíproca, a linha de demarcação que as separa é variável. A produção musical avançada se independentizou do consumo. O resto da música séria é submetido à lei do consumo, pelo preço do seu conteúdo. Ouve-se tal música séria como se consome uma mercadoria adquirida no mercado. Carecem totalmente de significado real as distinções entre a audição da música "clássica" oficial e da música ligeira. Os dois tipos de música são manipulados exclusivamente à base das chances de venda; deve-se assegurar ao fã das músicas de sucesso que os seus ídolos não são excessivamente elevados para ele. Quanto mais premeditadamente os organismos dirigentes plantam cercas de arame farpado para separar as duas esferas da música, tanto maior é a suspeita de que sem tais separações os clientes não poderiam entender-se com facilidade. Tanto Toscanini como o chefe de uma "bandinha" qualquer são denominados "maestros", embora neste último caso com uma certa ponta de ironia. Uma certa música famosa — *"Music, maestro, please"* — obteve êxito impressionante imediatamente depois que Toscanini foi condecorado pela opinião pública, com a cobertura do rádio. O reino daquela vida musical que se estende pacificamente desde as organizações de compositores como Irving Berlin e Walter Donaldson (*the world's best composer* — o melhor compositor do mundo), passando por Gershwin, Sibelius e Tchaikóvski, até a *Sinfonia em Si Menor* denominada *Inacabada,* é dominado por fetiches. O princípio do "estrelato" tornou-se totalitário. As reações dos ouvintes parecem desvincular-se da relação com o consumo da música e dirigir-se diretamente ao sucesso acumulado, o qual, por sua vez, não pode ser suficientemente explicado pela espontaneidade da audição mas, antes, parece comandado pelos editores, magnatas do cinema e senhores do rádio. As "estrelas" não são apenas os nomes célebres

de determinadas pessoas. As próprias produções já começam a assumir esta denominação. Vai-se construindo um verdadeiro panteão de *best sellers*. Os programas vão-se encolhendo, e este processo de encolhimento vai separando não somente o que é medianamente bom, o bom como termo médio de qualidade, mas os próprios clássicos comumente aceitos são submetidos a uma seleção que nada tem a ver com a qualidade. Nos Estados Unidos, a *Quarta Sinfonia* de Beethoven já se perde entre as autênticas raridades. Esta seleção perpetua-se e termina num círculo vicioso fatal: o mais conhecido é o mais famoso, e tem mais sucesso. Conseqüentemente, é gravado e ouvido sempre mais, e com isto se torna cada vez mais conhecido. A própria escolha das produções-padrão orienta-se pela "eficácia" em termos de critérios de valor e sucesso que regem a música ligeira ou permitem ao maestro de orquestra famoso exercer fascínio sobre os ouvintes de acordo com o programa; os *crescendo* da *Sétima Sinfonia* de Beethoven são colocados no mesmo plano do indizível solo de trompa do movimento lento da *Quinta Sinfonia* de Tchaikóvski. Melodia significa aqui o mesmo que melodia no registro médio-agudo com simetria de oito compassos. Esta é registrada como um "achado" do compositor, que se acredita poder levar para casa como uma coisa comprada, da mesma forma como é atribuída ao compositor como sua propriedade legal. O conceito de "achado" é precisamente inadequado para a música considerada clássica. O seu material temático, o mais das vezes tríades desagregadas, de modo algum pertence ao autor na forma específica em que cabe, por exemplo, no *lied* romântico. A grandeza de Beethoven se avalia pela subordinação total do elemento melódico casual e isolado ao conjunto formal da obra. Isto não impede que toda a música, mesmo Bach — que tomou de empréstimo alguns dos mais relevantes temas do seu *Cravo Bem Temperado* —, seja compreendida sob a categoria de "achados" e se vigiem com o máximo zelo os plágios musicais, de sorte que afinal de contas um comentarista musical pode justificar seu êxito com o título de "detetive" de melodias. O campo que o fetichismo musical mais domina é o da valorização pública dada às vozes dos cantores. O atrativo exercido por estes últimos é tradicional, bem como o é a vinculação estreita do sucesso com a pessoa do cantor dotado de bom "material". Entretanto, nos dias de hoje, esqueceu-se que a voz é apenas um elemento material. Ter boa voz e ser cantor são hoje expressões sinônimas para o vulgar apreciador materialista da música. Em outros tempos exigia-se dos ases do canto, dos *"castrati"* e das primadonas, no mínimo, alto virtuosismo técnico. Agora exalta-se o material em si mesmo, destituído de qualquer função. É inútil perguntar pela capacidade de exposição puramente musical. Nem sequer se espera que o cantor domine mecanicamente os recursos técnicos. Requer-se tão-somente que a sua voz seja particularmente potente ou aguda para legitimar o renome de seu dono. Quem, não obstante essas convicções, quiser se atrever a pôr em dúvida — mesmo que numa conversação privada — a importância decisiva da voz e externe a opinião de que com uma voz modesta se pode produzir música tão boa quanto a que se pode tocar em um piano de sonoridade modesta, deparará de imediato com uma situação de inimizade e hostilidade que afetivamente reveste-se de muito maior importân-

cia que o próprio motivo da discussão. As vozes dos cantores constituem bens sagrados de valor igual a uma marca de fabricação nacional. Como se as vozes quisessem vingar-se disto, já começam a perder o encantamento dos sentidos em cujo nome são tratadas. Na maioria dos casos, soam como imitações dos arrivistas, mesmo quando elas mesmas são arrivistas. Todo este processo culmina abertamente no absurdo do culto que se presta aos grandes mestres do violino. Cai-se prontamente em estado de êxtase diante do belíssimo som convenientemente anunciado pela propaganda de um Stradivarius ou de um Amati; no entanto, só podem ser distinguidos de um violino moderno razoavelmente bom por um ouvido especializado, esquecendo-se de prestar atenção à composição ou à execução, da qual sempre se poderia ainda tirar algo de valor. Quanto mais progride a moderna técnica de fabricação de violinos, tanto maior é o valor que se atribui aos instrumentos antigos. De vez que os atrativos dos sentidos, da voz e do instrumento são fetichizados e destituídos de suas funções únicas que lhes poderiam conferir sentido, em idêntico isolamento lhes respondem — igualmente distanciadas e alheias ao significado do conjunto e igualmente determinadas pelas leis do sucesso — as emoções cegas e irracionais, como as relações com a música, na qual entram carentes de relação. Na realidade, as relações são as mesmas que se verificam entre as músicas de sucesso e os seus consumidores. Parece-lhes próximo o totalmente estranho: tão estranho, alienado da consciência das massas por um espesso véu, como alguém que tenta falar aos mudos. Se estes porventura ainda reagirem, já não fará diferença alguma se se trata da *Sétima Sinfonia* ou do short de banho.

O conceito de fetichismo musical não se pode deduzir por meios puramente psicológicos. O fato de que "valores" sejam consumidos e atraiam os afetos sobre si, sem que suas qualidades específicas sejam sequer compreendidas ou apreendidas pelo consumidor, constitui uma evidência da sua característica de mercadoria. Com efeito, a música atual, na sua totalidade, é dominada pela característica de mercadoria: os últimos resíduos pré-capitalistas foram eliminados. A música, com todos os atributos do etéreo e do sublime que lhes são outorgados com liberalidade, é utilizada sobretudo nos Estados Unidos, como instrumento para a propaganda comercial de mercadorias que é preciso comprar para poder ouvir música. Se é verdade que a função propagandística é cuidadosamente ofuscada em se tratando de música séria, no âmbito da música ligeira tal função se impõe em toda parte. Todo o movimento do jazz, com a distribuição grátis das partituras às diversas orquestras, está orientado no sentido de a execução ser usada como instrumento de propaganda para a compra de discos e de reduções para piano. Inúmeros são os textos de músicas de sucesso que enaltecem a própria canção, cujo título repetem constantemente em maiúsculas. O que transparece em tais letreiros monstruosos é o valor de troca, no qual o *quantum* do prazer possível desapareceu. Marx descreve o caráter fetichista da mercadoria como a veneração do que é autofabricado, o qual, por sua vez, na qualidade de valor de troca se aliena tanto do produtor como do consumidor, ou seja, do "homem". Escreve Marx: "O mistério da forma mercadoria consiste simplesmente no seguinte: ela

devolve aos homens, como um espelho, os caracteres sociais do seu próprio trabalho como caracteres dos próprios produtos do trabalho, como propriedades naturais e sociais dessas coisas; em conseqüência, a forma mercadoria reflete também a relação social dos produtores com o trabalho global como uma relação social de objetos existente fora deles".[3] Este é o verdadeiro segredo do sucesso. É o mero reflexo daquilo que se paga no mercado pelo produto: a rigor, o consumidor idolatra o dinheiro que ele mesmo gastou pela entrada num concerto de Toscanini. O consumidor "fabricou" literalmente o sucesso, que ele coisifica e aceita como critério objetivo, porém sem se reconhecer nele. "Fabricou" o sucesso, não porque o concerto lhe agradou, mas por ter comprado a entrada. É óbvio que no setor dos bens da cultura o valor de troca se impõe de maneira peculiar. Com efeito, tal setor se apresenta no mundo das mercadorias precisamente como excluído do poder da troca, como um setor de imediatidade em relação aos bens, e é exclusivamente a esta aparência que os bens da cultura devem o seu valor de troca. Ao mesmo tempo, contudo, fazem parte do mundo da mercadoria, são preparados para o mercado e são governados segundo os critérios deste mercado.

A aparência de proximidade e imediatidade é tão real quanto é inexorável a pressão do valor de troca. A aceitação e o acordo social harmonizam a contradição. A aparência de imediatidade apodera-se do que na realidade não passa de um objeto de mediação do próprio valor de troca. Se a mercadoria se compõe sempre do valor de troca e do valor de uso, o mero valor de uso — aparência ilusória, que os bens da cultura devem conservar, na sociedade capitalista — é substituído pelo mero valor de troca, o qual, precisamente enquanto valor de troca, assume ficticiamente a função de valor de uso. É neste qüiproquó específico que consiste o específico caráter fetichista da música: os efeitos que se dirigem para o valor de troca criam a aparência do imediato, e a falta de relação com o objeto ao mesmo tempo desmente tal aparência. Esta carência de relação baseia-se no caráter abstrato do valor de troca. De tal processo de substituição social depende toda a satisfação substitutiva, toda a posterior substituição "psicológica".

A modificação da função da música atinge os próprios fundamentos da relação entre arte e sociedade. Quanto mais inexoravelmente o princípio do valor de troca subtrai aos homens os valores de uso, tanto mais impenetravelmente se mascara o próprio valor de troca como objeto de prazer. Tem-se perguntado qual seria o fator que ainda mantém coesa a sociedade da mercadoria (e consumo). Para elucidar tal fato pode contribuir aquela transferência do valor de uso dos bens de consumo para o seu valor de troca dentro de uma constituição global, na qual, finalmente, todo prazer que se emancipa do valor de troca assume traços subversivos. O aparecimento do valor de troca nas mercadorias assumiu uma função específica de coesão. A mulher que possui dinheiro para as compras, delicia-se no ato mesmo de fazer compras. *Having a good time* ("Passar momentos agradáveis") significa, na linguagem convencional americana, *participar do*

[3] *Das Kapital*, edição popular Viena-Berlim, 1932, tomo I, p. 177.

divertimento dos outros, divertimento que, a seu turno, tem como único objeto e motivo o participar. A religião do automóvel faz com que, no momento sacramental, todos os homens se sintam irmãos ao som das palavras "este é um Rolls Royce". Por outra parte, para muitas mulheres, as situações de intimidade, em que tratam dos cabelos e fazem a maquilagem, são mais agradáveis do que as situações de intimidade familiar e conjugal para as quais se destinam o penteado e a maquilagem. A relação com o que é destituído de relação trai a sua natureza social na obediência. Tudo se movimenta e se faz segundo o mesmo comando: o casal de automóvel, que passa o tempo a identificar cada carro com que cruza e a alegrar-se quando possui a marca e o modelo mais recentes; a moça cujo único prazer consiste em observar que ela e o seu parceiro "sejam elegantes"; o "juízo crítico" do entusiasta do jazz, que se legitima pelo fato de estar ao corrente do que é moda inevitável. Diante dos caprichos teológicos das mercadorias, os consumidores se transformam em escravos dóceis; os que em setor algum se sujeitam a outros, neste setor conseguem abdicar de sua vontade, deixando-se enganar totalmente.

Tanto no adorador feitichista dos bens de consumo como no de "caráter sadomasoquista" e no cliente da arte de massas de nosso tempo, verifica-se o mesmo fenômeno, sob aspectos diversos. A masoquista cultura de massas constitui a manifestação necessária da própria produção onipotente. A ocupação efetiva do valor de troca não constitui nenhuma transubstanciação mística. Corresponde ao comportamento do prisioneiro que ama a sua cela porque não lhe é permitido amar outra coisa. A renúncia à individualidade que se amolda à regularidade rotineira daquilo que tem sucesso, bem como o fazer o que todos fazem, seguem-se do fato básico de que a produção padronizada dos bens de consumo oferece praticamente os mesmos produtos a todo cidadão. Por outra parte, a necessidade, imposta pelas leis do mercado, de ocultar tal equação conduz à manipulação do gosto e à aparência individual da cultura oficial, a qual forçosamente aumenta na proporção em que se agiganta o processo de liquidação do indivíduo. Também no âmbito da superestrutura, a aparência não é apenas o ocultamento da essência, mas resulta imperiosamente da própria essência. A igualdade dos produtos oferecidos, que todos devem aceitar, mascara-se no rigor de um estilo que se proclama universalmente obrigatório; a ficção da relação de oferta e procura perpetua-se nas nuanças pseudo-individuais. Se contestamos a validade do gosto na situação atual, é muito fácil compreender de que se compõe na verdade este gosto, em tal situação. A adaptação à lei comum é racionalmente apresentada como disciplina, rejeição da arbitrariedade e da anarquia; assim como o encantamento musical, pereceu também a noética musical, que tem sua paródia nos tempos dos compassos rigidamente contados. A isto une-se complementarmente a diferenciação casual no contexto estrito do que é oferecido e preceituado. Entretanto, se o indivíduo liquidado aceita realmente e com paixão a exterioridade consumada das convenções como critério, deve-se dizer que a época áurea do gosto irrompeu num momento em que não há mais gosto algum.

As obras que sucumbem ao fetichismo e se transformam em bens da cultura

sofrem, mediante este processo, alterações constitutivas. Tornam-se depravadas. O consumo, destituído de relação, faz com que se corrompam. Isto, não somente no sentido de que as poucas que são sempre de novo tocadas ou cantadas se desgastam como a *Madona da capela Sistina,* que comumente é colocada no quarto de dormir. O processo de coisificação atinge a sua própria estrutura interna. Tais obras transformam-se em um conglomerado de idéias, de "achados", que são inculcados aos ouvintes através de amplificações e repetições contínuas, sem que a organização do conjunto possa exercer a mínima influência contrária. O valor de recordação das partes dissociadas possui na própria grande música uma forma prévia ou antecipada nas técnicas de composição do romantismo tardio, sobretudo na wagneriana. Quanto mais coisificada for a música, tanto mais romântica soará aos ouvidos alienados. É precisamente através disto que tal música se torna "propriedade". Uma sinfonia de Beethoven, executada e ouvida, enquanto totalidade, espontaneamente, jamais poderia tornar-se propriedade de alguém. A pessoa que no metrô assobia triunfalmente o tema do último movimento da *Primeira Sinfonia* de Brahms, na realidade relaciona-se apenas com suas ruínas. Contudo, tanto quanto a decadência do fetiche representa um perigo para o próprio fetiche, aproximando-o das músicas de sucesso, também produz uma tendência contrária, no intuito de conservar o seu caráter fetichista. Se a romantização do indivíduo se alimenta com o corpo da totalidade, o ameaçado vê-se recoberto de cobre, por galvanização. A ampliação, que precisamente sublinha as partes coisificadas, assume o caráter de um ritual mágico, no qual são esconjurados, por quem reproduz, todos os mistérios da personalidade, intimidade, inspiração e espontaneidade, que desapareceram da própria obra. Precisamente porque a obra dos momentos, em decadência, renuncia à sua espontaneidade, tais momentos lhe são injetados de fora, tão estereotipados quanto as idéias criadoras. A despeito de todo o falatório sobre a "nova objetividade", a função essencial das representações ou execuções musicais conformistas não é mais a representação da obra "pura" mas a apresentação da obra depravada com um enorme aparato que procura, enfática e impotentemente, afastar dela a depravação.

Depravação e redução à magia, irmãs inimigas, coabitam nos "arranjos", que passaram a dominar permanentemente vastos setores da música. A prática dos arranjos estendeu-se e amplia-se continuamente nas mais diversas dimensões. Primeiramente apodera-se do tempo. Separa manifestamente os "achados" (idéias criadoras), coisificados e os arranca do seu contexto original, montando-os num *pot-pourri.* Dilacera a unidade poliédrica de obras inteiras e apresenta apenas frases ou movimentos isolados e conjugados, juntados artificialmente: o minueto da Sinfonia em *Mi Bemol Maior* de Mozart, executado isoladamente, perde seu caráter de necessidade dentro da harmonia sinfônica e se transforma, nas mãos de quem o executa, em uma peça comum, que se assemelha mais à *Gavota* de Stéphanie do que àquele tipo de classicismo de que faz propaganda e para o qual tenta ganhar adeptos. Em segundo lugar, a técnica do arranjo se converte no princípio da colorística. Os novos fazedores de música fazem arranjos com toda música de que possam apoderar-se, a não ser que algum intérprete famoso

os proíba. Se no campo da música ligeira os arranjadores são os únicos músicos dotados de alguma formação, isto só pode levá-los a se sentirem vocacionados e manipular os bens da cultura com muito maior desenvoltura. Invocam toda espécie de motivos para justificar os arranjos. No caso de grandes obras orquestradas, alegam que os arranjos contribuem para o barateamento da execução; ou então, afirmam que os compositores têm uma técnica de instrumentação imperfeita. Na realidade, essas razões são lamentáveis pretextos. O argumento do barateamento, que do ponto de vista estético se julga e se condena a si mesmo, é anulado praticamente à constatação da riqueza de instrumentação de que dispõem precisamente aqueles que mais propaganda fazem do arranjo. O argumento anula-se igualmente porque, com muita freqüência, da qual são exemplo os *lieder* para piano transcritos depois para orquestra, os arranjos acabam tendo custo substancial maior que uma interpretação da versão original da obra. Além disso, a convicção de que a música mais antiga necessita de um toque colorístico renovador supõe que a relação cor—desenho é esporádica neste tipo de música, o que trai um desconhecimento brutal do classicismo vienense e de um compositor como Schubert, objeto predileto dos arranjadores. Admitamos que a descoberta verdadeira e própria da dimensão colorística se deu na época de Berlioz e de Wagner. Em que pese tal constatação, a sobriedade colorística de Haydn ou de Beethoven tem uma profundíssima relação com a preponderância do princípio construtivo sobre os elementos melódicos individuais e isolados, que ressaltariam em cores brilhantes a partir da unidade dinâmica do conjunto. Precisamente em razão de tal sobriedade, as terças do fagote no início da abertura do terceiro ato de *Leonora,* ou a cadência do oboé na repetição da primeira frase da *Quinta Sinfonia* adquirem uma imponência que se perderia inexoravelmente se houvesse grande riqueza de vozes e instrumentos. Face ao que vimos dizendo, é imperioso aceitar que a prática dos arranjos musicais se tem imposto em virtude de motivos *sui generis*. Antes de mais nada, o objetivo visado é tornar assimilável a grande música distante do homem, que sempre possui traços de caráter público, não privado. O homem de negócios, que volta para casa exausto, consegue digerir e até fazer amizade com os clássicos "arranjados". Trata-se de um impulso semelhante àquele que obriga os discjóqueis do rádio a imiscuir-se como tios e tias nas festas familiares dos seus ouvintes e fingir que se interessam pelos seus problemas. O processo de coisificação radical produz a sua própria aparência de imediatidade e intimidade. Inversamente, a dimensão do íntimo, precisamente por ser excessivamente sóbrio, é exagerada e explorada pelos "arranjos", e colorida. Os momentos de encantamento dos sentidos, que resultam das unidades isoladas e decompostas, são em si mesmos — pelo fato de serem apenas momentos separados do conjunto — demasiadamente fracos para produzir o encantamento dos sentidos que deles se exige, e para cumprir os requisitos publicitários que lhes são impostos. O embelezamento artificial e a exaltação do individual fazem desaparecer os traços de protesto que estavam traçados na limitação do individual a si próprio e frente aos negócios, da mesma forma como na intimização do que é grande se perde a contemplação da totalidade, na qual encontrava o seu limite

a má imediatidade na grande música. Ao invés disso, forma-se um falso equilíbrio, o qual a cada passo se evidencia falso, por contradizer o material. A *Serenata* de Schubert, ao som compassado da combinação de cordas e piano, com a estúpida superacentuação dos compassos intermediários imitativos, torna-se tão absurda como se tivesse surgido no *Dreimaederlhaus*. Igualmente ridículo se apresenta o *Preislied* dos *Mestres Cantores,* quando executado por uma simples orquestra de cordas. Na monocromia, perde objetivamente a articulação que lhe dá plasticidade na partitura original de Wagner. Entretanto, precisamente por esse motivo, se torna plástico para o ouvinte que não mais necessita compor o corpo da canção com diferentes cores, mas pode abandonar-se tranqüilamente ao som da melodia dominante, única e ininterrupta. Neste exemplo torna-se palpável o antagonismo, em relação aos ouvintes, no qual sucumbem hoje em dia as obras consideradas clássicas. Todavia, pode-se presumir que o segredo ou a razão mais obscura da técnica do "arranjo" reside na tendência ou instinto de não deixar nada tal como é, e manipular tudo com que topar pela frente. Tal tendência torna-se tanto mais forte quanto maior é a estabilidade do existente. A ditadura social total confirma o seu poder e a sua glória pelo selo que é impresso em tudo quanto cai na engrenagem de seu maquinismo. Contudo, esta afirmação é ao mesmo tempo destrutiva. Os ouvintes de hoje teriam o máximo prazer em destruir o que os mantém em atitude de respeito cego, e sua pseudo-atividade já se encontra prefigurada e recomendada do lado da produção.

A prática dos arranjos provém da música de salão. É a prática do entretenimento elevado, que toma emprestada a exigência de nível e qualidade dos bens da cultura, porém transforma-os em objetos de entretenimento do tipo das músicas de sucesso. Tal entretenimento, que em outras épocas se limitava a acompanhar o murmúrio ou tartamudeio da voz humana, difunde-se hoje em todo o campo da vida musical, que ninguém mais leva a sério, e a verdadeira música desaparece sempre mais, não obstante todo o falatório em torno da cultura. Na prática, há apenas duas alternativas a escolher: ou entrar docilmente na engrenagem do maquinismo — mesmo que apenas diante do alto-falante no sábado à tarde —, ou aceitar essa pornografia musical que é fabricada para satisfazer às supostas ou reais necessidades das massas. A falta de compromisso e o caráter ilusório dos objetos do entretenimento elevado ditam a distração dos ouvintes. Para cúmulo dos males, tem-se ainda a ousadia de manter a consciência tranqüila, alegando que se oferece aos ouvintes uma mercadoria de primeira qualidade; a quem objetar que se trata de mercadoria embolorada, replica-se em seguida que é exatamente isto que os ouvintes desejam. Tal réplica poderia ser refutada não por diagnóstico realista do estado dos ouvintes, mas somente analisando o processo em sua totalidade, que consiste em diabolicamente levar os consumidores a concordarem com os critérios ditados pelos produtores. Entretanto o processo de fetichização invade até mesmo a música supostamente séria, que mobiliza o *páthos* da distância contra o entretenimento elevado. A pureza do serviço prestado aos genuínos interesses da arte, com a qual apresenta as suas produções, evidencia-se freqüentemente tão hostil ao entretenimento elevado

como a depravação e o arranjo. O ideal oficial da interpretação, que predomina em toda parte na esteira do trabalho extraordinário de Toscanini, ajuda a sancionar um estado de coisas que — para usar uma expressão de Eduard Steuermann — pode-se denominar "barbárie da perfeição". Inquestionavelmente, aqui não mais são fetichizados os nomes das obras famosas, embora as não famosas, que chegam a ocupar um lugar nos programas de concertos, praticamente façam aparecer como desejável a limitação ao pequeno número das outras. Certamente aqui não se esmagam com os pés os momentos da invenção criadora, nem se depuram os contrastes, a fim de exercer o fascínio. Reina aqui uma disciplina férrea. Precisamente férrea. O novo fetiche, neste caso, é o aparato como tal, imponente e brilhante, que funciona sem falha e sem lacunas, no qual todas as rodas engrenam umas nas outras com tanta perfeição e exatidão, que já não resta a mínima fenda para a captação do sentido do todo. A interpretação perfeita e sem defeito, característica do novo estilo, conserva a obra a expensas do preço da sua coisificação definitiva. Apresenta-a como algo já pronto e acabado desde as primeiras notas; a execução soa exatamente como se fosse sua própria gravação no disco. A dinâmica é de tal forma predisposta e pré-fabricada, que não deixa espaço algum para tensões. As resistências do material sonoro são eliminadas tão impiedosamente no ato da produção do som, que já não há possibilidade de atingir a síntese, a autoprodução da obra, que constitui o significado e a característica de cada uma das sinfonias de Beethoven. Para que, ainda, o esforço e o empenho sinfônico, se o material já foi digerido e triturado, a ponto de tornar supérfluo e inútil tal trabalho? A fixação conservadora da obra leva à sua destruição, visto que a sua unidade se realiza apenas, precisamente, na espontaneidade, que é sacrificada pela fixação. O último fetichismo, que domina a própria obra, sufoca tal espontaneidade: a adequação absoluta da aparência à obra desmente esta última e faz com que esta desapareça com indiferença atrás do aparato, da mesma forma que certos pantanais são secados por equipes de trabalhadores apenas para empregar mão-de-obra, e não em razão da sua utilidade. Não é em vão que o domínio dos novos maestros lembra o poderio de um governante totalitário. Assim como este, o maestro reduz o nimbo de glória e a organização ao mesmo denominador comum. É ele o verdadeiro tipo moderno do antigo virtuose: como *bandleader* ou à frente de uma filarmônica. O seu virtuosismo atingiu uma tal perfeição que ele mesmo já não necessita fazer nada; a equipe de maestros substitutos dispensa-o de ler a partitura musical nos ensaios. O moderno maestro cria normas e individualiza ao mesmo tempo: a normalização é creditada à sua personalidade, e os artifícios individuais que penetra repetem apenas máximas gerais. O caráter fetichista do maestro é ao mesmo tempo o mais manifesto e o mais oculto de todos: as obras-padrão poderiam provavelmente ser executadas pelas atuais orquestras de virtuoses com a mesma perfeição sem nenhum maestro e o público que aclama freneticamente o *Kapellmeister* seria incapaz de notar que atrás do fosso que esconde a orquestra é na realidade o maestro substituto que está atuando, em lugar do "herói", ausente devido a uma gripe.

A consciência da grande massa dos ouvintes está em perfeita sintonia com a

música fetichizada. Ouve-se a música conforme os preceitos estabelecidos pois, como é óbvio, a depravação da música não seria possível se houvesse resistência por parte do público, se os ouvintes ainda fossem capazes de romper, com suas exigências, as barreiras que delimitam o que o mercado lhes oferece. Aliás, quem eventualmente tentasse "verificar" ou comprovar o caráter fetichista da música através de uma enquete sobre as relações dos ouvintes, por meio de entrevistas e questionários, poderia sofrer vexames imprevistos. Tanto na música como nas demais áreas, a tensão entre substância e fenômeno, entre essência e aparência agigantou-se em tal proporção que já é inteiramente impossível que a aparência chegue a ser um testemunho válido da essência.[4] As reações inconscientes do público, dos ouvintes, são ofuscadas com tal perfeição, a apreciação consciente dos ouvintes é teleguiada com tal exclusividade pelos critérios fetichistas dominantes, que toda e qualquer resposta concorda *a priori* com a superfície mais banal deste cultivo musical atacado pela teoria cuja validade precisamente se quer "verificar". Basta formular a um ouvinte a pergunta mais primitiva que existe com relação a uma obra de arte — agrada-lhe ou desagrada-lhe? — para constatar que entra eficazmente em jogo todo o mecanismo que, como se crê, poderia tornar-se manifesto ou ser eliminado pela redução a esta pergunta. Se, porém, ainda se tentar substituir tais condições de averiguação, que levem em conta a dependência real do ouvinte em relação aos ditames da máquina dirigente da propaganda, constata-se que toda sofisticação do método de averiguação não só dificultará uma interpretação objetiva dos resultados, mas também aumentará as resistências dos ouvintes a serem testados, acabando por fazê-los insistirem ainda mais neste tipo de comportamento conformista, dentro do qual se consideram protegidos do perigo de aparecerem publicamente como são. Não é possível estabelecer com clareza um nexo causal, por exemplo, entre as "repercussões" das músicas de sucesso e seus efeitos psicológicos sobre os ouvintes. Se realmente hoje em dia os ouvintes não pertencem mais a si mesmos, isto significa também que já não podem ser "influenciados". Os pólos opostos da produção e do consumo estão respectivamente subordinados entre si e não são reciprocamente dependentes de modo isolado. A sua própria mediação de maneira alguma se subtrai à conjetura teórica. Basta recordar quanto sofrimento é poupado àquele que não tem muitas idéias e quanto mais "de acordo com a realidade" se comporta quem aceita a realidade como verdadeira, e até que ponto dispõe do domínio sobre o mecanismo somente aquele que o aceita sem objeções, para que a correspondência entre a consciência dos ouvintes e a música fetichizada permaneça compreensível mesmo quando não é possível reduzir a consciência dos ouvintes a esta última.

No pólo oposto ao fetichismo na música opera-se uma regressão da audição. Com isto não nos referimos a um regresso do ouvinte individual a uma fase anterior do próprio desenvolvimento, nem a um retrocesso do nível coletivo geral, porque é impossível estabelecer um confronto entre os milhões de pessoas

[4] Cf. Max Horkheimer, "Der neueste Angriff auf die Metaphysik", in *Zeitschrift fuer Sozialforschung*, ano VI (1937), pp. 28 ss.

que, em virtude dos meios de comunicação de massas, são hoje atingidos pelos programas musicais e os ouvintes do passado. O que regrediu e permaneceu num estado infantil foi a audição moderna. Os ouvintes perdem com a liberdade de escolha e com a responsabilidade não somente a capacidade para um conhecimento consciente da música — que sempre constitui prerrogativa de pequenos grupos — mas negam com pertinácia a própria possibilidade de se chegar a um tal conhecimento. Flutuam entre o amplo esquecimento e o repentino reconhecimento, que logo desaparece de novo no esquecimento. Ouvem de maneira atomística e dissociam o que ouviram, porém desenvolvem, precisamente na dissociação, certas capacidades que são mais compreensíveis em termos de futebol e automobilismo do que com os conceitos da estética tradicional. Não são infantis no sentido de uma concepção segundo a qual o novo tipo de audição surge porque certas pessoas, que até agora estavam alheias à música, foram introduzidas na vida musical. E todavia são infantis; o seu primitivismo não é o que caracteriza os não desenvolvidos, e sim o dos que foram privados violentamente da sua liberdade. Manifestam, sempre que lhes é permitido, o ódio reprimido daquele que tem a idéia de uma outra coisa, mas a adia, para poder viver tranqüilo, e por isso prefere deixar morrer uma possibilidade de algo melhor. A repressão efetua-se em relação a esta possibilidade presente; mais concretamente, constata-se uma regressão quanto à possibilidade de uma outra música, oposta a essa. Regressivo é, contudo, também o papel que desempenha a atual música de massas na psicologia das suas vítimas. Esses ouvintes não somente são desviados do que é mais importante, mas confirmados na sua nescidade neurótica, independentemente de como as suas capacidades musicais se comportam em relação à cultura especificamente musical de etapas sociais anteriores. A sua adesão entusiasta às músicas de sucesso e aos bens da cultura depravados enquadra-se no mesmo quadro de sintomas dos rostos, de que já não se sabe se foi o filme que os tirou da realidade, ou a realidade do filme; rostos que abrem uma boca monstruosamente grande com dentes brilhantes, encimada por dois olhos tristes, cansados e distraídos. Juntamente com o esporte e o cinema, a música de massas e o novo tipo de audição contribuem para tornar impossível o abandono da situação infantil geral. A enfermidade tem significado conservador. Os modos de ouvir típicos das massas atuais não são, em absoluto, novos, e pode-se conceder pacificamente que a aceitação da canção de sucesso *Puppchen,* famosa antes da II Guerra, não foi diferente da que se dispensa a uma canção infantil sintética de jazz. Todavia, é digno de nota o contexto no qual aparece uma tal canção infantil: a ridicularização masoquista do próprio desejo de recuperar a felicidade perdida, ou o comprometimento da exigência da própria felicidade mediante a retroversão a uma infância cuja inacessibilidade dá testemunho da inacessibilidade da alegria — esta é a conquista da nova audição, e nada do que atinge o ouvido foge deste esquema de apropriação. Sem dúvida, subsistem diferenças sociais, porém o novo tipo de audição vai tão longe quanto a estupidez dos oprimidos atinge os próprios opressores; e diante da prepotência da roda que se impulsiona a si mesma se tornam suas vítimas aqueles que acreditam poder determinar sua trajetória.

A audição regressiva relaciona-se manifestamente com a produção, através do mecanismo de difusão, o que acontece precisamente mediante a propaganda. A audição regressiva ocorre tão logo a propaganda faça ouvir a sua voz de terror, ou seja: no próprio momento em que, ante o poderio da mercadoria anunciada, já não resta à consciência do comprador e do ouvinte outra alternativa senão capitular e comprar a sua paz de espírito, fazendo com que a mercadoria oferecida se torne literalmente sua propriedade. Na audição regressiva o anúncio publicitário assume caráter de coação. Uma fábrica de cerveja inglesa utilizou durante algum tempo, para fins de propaganda, um cartaz que representava uma dessas paredes de tijolos brancos que se encontram com tanta freqüência nos bairros pobres de Londres e nas cidades industriais do norte do país. Colocado com habilidade, o cartaz dificilmente se distinguia de um muro real. No cartaz se via, em cor branca, a imitação perfeita de uma caligrafia desajeitada, com as palavras: *What we want is Watney's* (O que queremos é cerveja Watney). A marca da cerveja era apregoada como slogan político. Tal cartaz não somente permite entender a natureza da propaganda moderna, que transmite às pessoas os seus ditames como se fossem mercadorias, mas também, no caso da firma inglesa, a mercadoria se mascara sob o slogan. O tipo de comportamento que o cartaz sugeria, isto é, que as massas fizessem de um produto que lhe era recomendado o objeto de sua própria ação, se encontra, na realidade, de novo, como esquema da aceitação da música ligeira. Os ouvintes e os consumidores em geral precisam e exigem exatamente aquilo que lhes é imposto insistentemente. O sentimento de impotência, que furtivamente toma conta deles face à produção monopolista, domina-os enquanto se identificam com o produto do qual não conseguem subtrair-se. Assim, eliminam a estranheza das produções musicais que lhes são ao mesmo tempo longínquas e ameaçadoramente próximas, e além disso obtêm lucro no prazer de sentirem-se sócios dos empreendimentos do Sr. *Kannitverstan,* [5] com os quais se defrontam em toda parte. Isto explica por que continuamente nos deparamos com manifestações de preferência individual — ou naturalmente também de recusa — num campo em que o objeto e o sujeito tornam tais reações imediatamente suspeitas. O caráter fetichista da música produz, através da identificação dos ouvintes com os fetiches lançados no mercado, o seu próprio mascaramento. Somente esta identificação confere às músicas de sucesso o poder que exercem sobre as suas vítimas. Opera-se esta identificação na seqüência do esquecer e do recordar. Assim como cada anúncio publicitário se compõe do que é discretamente conhecido e desconhecidamente discreto, da mesma forma a música de sucesso, na penumbra do seu conhecimento subconsciente, permanece benfazejamente esquecida, para tornar-se por alguns instantes dolorosamente clara, como na luz repentina de um refletor. É-se quase tentado a equiparar o momento desta recordação com aquele em que ocorrem à vítima o título ou as palavras do início do refrão da sua música de sucesso: talvez se identifique recordando-a, e assim incorpora a sua

[5] "Não-entendo-nada", nome próprio criado por Adorno a partir de *kann* (posso) *nichts* (nada) *verstehen* (entender), com intenção ironizante. (N. do E.)

posse. É possível que esta coação o leve a refletir sobre o título da música de sucesso. O texto escrito debaixo das notas musicais, que permite a identificação, não é outra coisa que a marca comercial da música de sucesso.

O modo de comportamento perceptivo, através do qual se prepara o esquecer e o rápido recordar da música de massas, é a desconcentração. Se os produtos normalizados e irremediavelmente semelhantes entre si exceto certas particularidades surpreendentes, não permitem uma audição concentrada sem se tornarem insuportáveis para os ouvintes, estes, por sua vez, já não são absolutamente capazes de uma audição concentrada. Não conseguem manter a tensão de uma concentração atenta, e por isso se entregam resignadamente àquilo que acontece e flui acima deles, e com o qual fazem amizade somente porque já o ouvem sem atenção excessiva. A observação de Walter Benjamim sobre a apercepção de um filme em estado de distração também vale para a música ligeira. O costumeiro jazz comercial só pode exercer a sua função quando é ouvido sem grande atenção, durante um bate-papo e sobretudo como acompanhamento de baile. De vez em quando se ouvirá a opinião de que o jazz é sumamente agradável num baile e horrível de ouvir. Contudo, se o filme como totalidade parece ser adequado para a apreensão desconcentrada, é certo que a audição desconcentrada torna impossível a apreensão de uma totalidade. Só se aprende o que recai exatamente sob o facho luminoso do refletor: intervalos melódicos surpreendentes, modulações invertidas, erros deliberados ou casuais, ou aquilo que eventualmente se condena como fórmula mediante uma fusão particularmente íntima da melodia com o texto. Também nisto há concordância entre os ouvintes e os produtos: a estrutura, que não têm capacidade de seguir, nem sequer lhes é oferecida. Se é verdade que, em se tratando da música superior, a audição atomística significa decomposição progressiva, também é inquestionável que no caso da música inferior já nada mais existe que seja suscetível de decomposição. Com efeito, as formas dos sucessos musicais são tão rigidamente normalizadas e padronizadas, até quanto ao número de compassos e à sua duração, que em uma determinada peça isolada nem sequer aparece uma forma específica. A emancipação das partes em relação ao todo e em relação a todos os momentos que ultrapassam a sua presença imediata inaugura o deslocamento do interesse musical para o atrativo particular, sensual. É significativa a atenção que os ouvintes dispensam não somente a determinadas habilidades acrobáticas instrumentais, mas também aos diversos coloridos dos instrumentos enquanto tais; atenção que é ainda mais estimulada pela prática da música popular americana, pelo fato de que cada variação — *chorus* — apresenta com predileção um determinado timbre instrumental peculiar — a clarineta, o piano, o trompete — de modo quase concertante. Chega-se até o ponto em que os ouvintes parecem preocupar-se mais com o "estilo" do que com o próprio material — a música — que é em todo caso indiferente; a única coisa importante é que o estilo assegure efeitos particulares de atrativo sensorial. Evidentemente, esta predileção pelo colorido ou timbre como tal manifesta um endeusamento do instrumento e o desejo de imitar e participar; possivelmente entre também em jogo algo do poderoso encantamento das crianças pelo multicor, que retorna sob a pressão da experiência musical contemporânea.

A transferência do interesse para o atrativo do timbre e o truque individual e habilidoso, isolado do conjunto e talvez até mesmo da "melodia", poderia ser interpretada otimistamente como um impulso novo, em virtude da sua função disciplinadora. Entretanto, precisamente esta interpretação seria errônea. Com efeito, por uma parte os atrativos apercebidos permanecem sem resistência no esquema rígido, e quem a eles se entrega, ao final se rebelara contra os mesmos. Além disso, esses atrativos são de natureza extremamente limitada. Giram todos em torno de uma tonalidade diluída impressionisticamente. Em absoluto é lícito pensar que, por exemplo, o interesse pelo timbre isolado desperte o senso e o desejo de novos timbres e novos sons. Pelo contrário, os ouvintes, em razão da audição atomística que os caracteriza, são os primeiros a denunciar tais sons como "intelectuais" ou, pior ainda, como dissonantes, cacofônicos. Os atrativos degustados pelos ouvintes devem ser do tipo aprovado e comprovado. É verdade que na prática do jazz ocorrem dissonâncias, e existem até técnicas da desentoação intencional. Entretanto, a todos esses hábitos confere-se um atestado de irrepreensibilidade: todo som extravagante deve apresentar características tais que o ouvinte possa reconhecer nele uma substituição de um som "normal"; e enquanto o ouvinte se alegra com o mau trato que a dissonância inflige à consonância que substitui, a consonância virtual assegura ao mesmo tempo que se permanece dentro do círculo estabelecido. Em testes realizados com o objetivo de apurar a aceitação das músicas de sucesso, deparou-se com pessoas que perguntam como se devem comportar quando uma determinada passagem lhes agrada e desagrada ao mesmo tempo. Pode-se presumir que, ao fazerem tal pergunta, dão testemunho de uma experiência que é comum também àqueles que não falam dela. As reações face aos atrativos isolados são ambivalentes. Uma passagem que agrada aos sentidos causa fastio tão logo se nota que ela se destina apenas a enganar o consumidor. A fraude consiste aqui em proporcionar constantemente a mesma coisa. Até mesmo o mais imbecil fã das músicas de sucesso há de ter por vezes o sentimento de uma criança gulosa que entra numa confeitaria. Se os atrativos se esvaem e tendem a transformar-se no oposto — a curta duração dos sucessos musicais pertence ao mesmo tipo de experiência —, a ideologia cultural, que caracteriza a atividade musical superior, acarreta como conseqüência que também a música inferior seja ouvida com consciência intranqüila. Ninguém acredita inteiramente no prazer dirigido. No entanto, mesmo aqui a audição permanece regressiva, na medida em que aceita este estado de coisas, a despeito de toda desconfiança e de toda a ambivalência possíveis. A transferência dos afetos para o valor de troca traz como conseqüência que, em música, já não se faz nenhuma exigência. Os substitutos atingem tão bem o seu objetivo porque os próprios desejos e anseios aos quais se ajustam já foram substituídos. Entretanto, os ouvidos que somente têm capacidade para ouvir, naquilo que lhes é proporcionado, o que se lhes exige, e que registram o atrativo sensorial abstrato, ao invés de levarem os momentos de encantamento à síntese, constituem ouvidos de má qualidade: mesmo no fenômeno "isolado", escapar-lhes-ão traços decisivos, isto é, precisamente aqueles que permitem ao fenômeno transcender o seu próprio isolamento. Existe efetivamente um

mecanismo neurótico da necessidade no ato da audição; o sinal seguro deste mecanismo neurótico é a rejeição ignorante e orgulhosa de tudo o que sai do costumeiro. Os ouvintes, vítimas da regressão, comportam-se como crianças. Exigem sempre de novo, com malícia e pertinácia, o mesmo alimento que uma vez lhes foi oferecido.

Para tais ouvintes, elabora-se uma espécie de linguagem musical infantil, que se distingue da linguagem genuína porque o seu vocabulário consta exclusivamente de resíduos e deformações da linguagem artística musical. Nas transcrições para piano dos sucessos musicais deparamo-nos com diagramas singulares. Referem-se a guitarra, ukelele e banjo, instrumentos infantis, tanto quanto a harmônica dos tangos, comparados ao piano — e se destinam a tocadores incapazes de ler as notas musicais. Os diagramas representam graficamente a posição das mãos nas cordas que devem ser tangidas nos respectivos instrumentos. O texto musical das notas, ao invés de ser apresentado em termos racionais, é substituído por comandos ópticos, espécie de sinais musicais de trânsito. Esses sinais limitam-se obviamente aos três acordes fundamentais e excluem qualquer progressão harmônica dotada de sentido. O trânsito musical assim regulamentado é digno de tais sinais. Tal trânsito musical não pode ser comparado com o trânsito rodoviário, porque abundam os erros de fraseado e de harmonia. Trata-se de falsas duplicações de terças, progressões de quintas e oitavas, desenvolvimentos melódicos ilógicos de toda espécie, sobretudo nos baixos. Poder-se-ia acreditar que tais erros são atribuíveis aos amadores, dos quais na maioria dos casos procedem os originais das músicas de sucesso, ao passo que o trabalho musical propriamente dito é executado pelos arranjadores. Entretanto, assim como seria inadmissível que os editores permitissem a publicação de uma carta eivada de erros ortográficos, da mesma forma não se pode crer que os arranjadores, assessorados pelos técnicos na matéria, permitam a publicação descontrolada de versões de amadores cheias de erros. Por conseguinte, de duas uma: ou os erros provêm deliberadamente dos próprios técnicos, ou são deixados intencionalmente — em atenção aos ouvintes. Poder-se-ia supor que os editores e técnicos desejam congraçar-se com os ouvintes ao se apresentarem tão "em mangas de camisa", poderíamos dizer, tão *nonchalant,* como qualquer fã que arranha uma música de sucesso tocando de ouvido. Tais intrigas seriam iguais — embora calculadas, inclusive psicologicamente, com outros fins — às da ortografia incorreta em inúmeros textos de publicidade. Mesmo, porém, que se quisesse excluir sua aceitação por sutileza excessiva, os erros estereotipados seriam de fácil compreensão. Por uma parte, a audição infantil exige sons ricos e cheios, como os que são representados particularmente pelas luxuriantes terças, e é precisamente por esta exigência que a linguagem musical infantil contradiz de maneira brutal a canção infantil. Por outra, a audição infantil requer sempre as soluções mais cômodas e comuns. As conseqüências que derivariam do som "rico" seriam tão alheias às condições harmônicas estandardizadas que os ouvintes as rejeitariam como "antinaturais". Segundo isto os erros seriam os golpes de poder que eliminariam os antagonismos da consciência dos ouvintes infantis. Não menos características para a linguagem

musical regressiva são as citações. Seu campo de utilização vai desde a citação consciente de canções populares e infantis, passando por alusões equívocas e semicasuais, até semelhanças e plágios manifestos. Esta tendência triunfa sobretudo onde se adaptam trechos ou obras inteiras do repertório clássico ou operístico. A prática das citações reflete a ambivalência da consciência infantil do ouvinte. As frases melódicas citadas se revestem ao mesmo tempo de um cunho de autoridade e de paródia. É assim que uma criança imita o professor.

A ambivalência dos ouvintes vítimas da regressão encontra a sua expressão máxima no seguinte fato: sempre de novo os indivíduos ainda não inteiramente coisificados querem subtrair-se ao mecanismo da coisificação musical, ao qual estão entregues, porém na realidade cada uma das suas revoltas contra o fetichismo acaba por escravizá-los ainda mais a ele. Toda vez que tentam libertar-se do estado passivo de consumidores sob coação e procuram tornar-se "ativos", caem na pseudo-atividade. Entre a massa das vítimas da regressão destacam-se os tipos do que se distinguem pela pseudo-atividade e, não obstante isto, dão ainda mais realce à regressão. Em primeiro lugar figuram os entusiastas que escrevem cartas de estímulo às estações de rádio e às orquestras, e em *jam-sessions* habilmente teleguiadas dão vazão ao seu próprio entusiasmo como propaganda para a mercadoria que consomem. Denominam-se a si mesmos *jitterbugs,* como se quisessem ao mesmo tempo afirmar e ridicularizar a perda de sua individualidade, a sua transformação em besouros que ziguezagueiam fascinados. Sua única escusa é que o termo *jitterbug,* como de resto toda a terminologia do cinema e do jazz, lhes foi inculcado pelos empresários a fim de fazer-lhes crer que são eles que se encontram por trás dos bastidores. O seu êxtase é desprovido de conteúdo. O fato de que o êxtase se realiza, o fato de que se obedece à música, isto é suficiente para substituir o próprio conteúdo. O objeto do seu êxtase é constituído pelo caráter de coação que o distingue. O êxtase é estilizado segundo os arrebatamentos ao rufar dos tambores de guerra, como acontece com os selvagens. O fenômeno apresenta traços convulsivos, que lembram a doença denominada dança-de-São Guido ou os reflexos de animais mutilados. A própria paixão parece provocada por determinadas falhas funcionais. O ritual do êxtase revela-se como pseudo-atividade através do momento mímico. Não se dança nem se ouve música "por sensualidade", muito menos a audição satisfaz à sensualidade, mas o que se faz é imitar gestos de pessoas sensuais. Existe uma analogia com a representação de excitações particulares no cinema, onde ocorrem fenômenos fisionômicos do medo, do desejo, do brilho erótico; também com o *keep smiling* e com o "expressivo" atomístico da música depravada. A apropriação imitativa de modelos comerciais entrelaça-se com os hábitos folclóricos da imitação. No jazz é mínima a relação dessa mímica com os indivíduos que imitam. O seu meio é a caricatura. A dança e a música imitam as etapas da excitação sexual apenas para ridicularizá-las. É como se imediatamente o sucedâneo do próprio prazer se voltasse desfavoravelmente contra este, cheio de inveja: o comportamento "segundo a realidade" do oprimido triunfa sobre o seu sonho de felicidade. E para confirmar o caráter aparente e a traição desse tipo de êxtase, os pés são

incapazes de executar o que o ouvido aprende. Os mesmos *jitterbugs*, que se comportam como se estivessem eletrizados por síncopes, dançam quase exclusivamente as boas passagens rítmicas. A carne fraca denuncia o caráter mentiroso do espírito sempre pronto; o êxtase gestual do ouvinte infantil fracassa diante do gesto estático. — O oposto dos entusiastas parece ser o diligente, que se retira do movimento e se "ocupa" com a música na silenciosa paz de seu quarto. É tímido e inibido, talvez não tenha sucesso com o sexo oposto, em todo caso quer conservar-se na sua esfera singular. Tenta isto como rádio-amador. Com vinte anos, conserva-se na idade dos adolescentes que constroem casinhas ou, para agradar aos pais, executam trabalhos de serra mecânica. Este tipo de jovem alcançou grande prestígio no âmbito técnico do rádio. Constrói pacientemente aparelhos cujos componentes principais deve adquirir prontos, e pesquisa o ar atrás dos segredos das ondas curtas, segredos que naturalmente são inexistentes. Como leitor de histórias de índios e livros de viagens, descobriu terras desconhecidas e abriu a sua senda através da floresta virgem. Na qualidade de rádio-amador, torna-se descobridor precisamente dos produtos industriais, os quais estão interessados em ser descobertos por ele. Não leva nada para casa que já não lhe tenha sido dado em casa. Os aventureiros da pseudo-atividade se organizaram em grupos alegres: os rádio-amadores encomendam às estações de ondas curtas por eles descobertas fichas de verificação e organizam concursos, nos quais vence quem apresentar o maior número de tais fichas. Dentre os ouvintes fetichistas, o mais perfeito é talvez o rádio-amador. O que ouve, e mesmo a maneira como ouve, lhe é totalmente indiferente; o que lhe interessa é tão-somente saber que está ouvindo, e que consegue, através do seu aparelho particular, introduzir-se no mecanismo público, embora não consiga exercer sobre este a mínima influência. Imbuídos do mesmo espírito, incontáveis são os rádio-ouvintes que manobram o botão sintonizador e o regulador de volume do seu aparelho, sem eles mesmos "fabricarem" tais aparelhos. Outros há que são mais entendidos, ou pelo menos mais agressivos. São os moços "moderninhos", que em toda parte se sentem à vontade e que têm capacidade para tudo: é o estudante de escola superior ou faculdade, que em qualquer ambiente social está disposto a tocar jazz mecanicamente para os demais dançarem ou ouvirem; ou então trata-se do frentista do posto de gasolina, que cantarola descontraidamente as suas síncopes ao abastecer os carros que aparecem. Ou então, trata-se do perito de audição que é capaz de identificar cada banda e se aprofunda na história do jazz como se fosse a história sagrada. É o que mais se aproxima do esportista: se não do próprio jogador de futebol, em todo caso do torcedor fanfarrão que domina as tribunas dos estádios. Brilha pela capacidade de improvisação, embora tenha que tocar piano em casa durante horas, para poder executar os ritmos fantasmagóricos que lhe apresentam. Este tipo de "moderninho" se apresenta como o independente que assobia descontraidamente, contra todo mundo. Mas, no fundo, a melodia que assobia é a que todo mundo canta, e os seus estratagemas constituem, mais do que invenções do momento, experiências acumuladas no contato com os objetos técnicos impostos

pela propaganda. As suas improvisações são sempre gestos de hábil subordinação àquilo que lhe é ditado pelos organismos dirigentes. O motorista é o protótipo do ouvinte "moderninho". A sua concordância com tudo o que está na crista da onda é tão maciça, que já não opõe quaisquer resistências a nada, mas faz sempre o que lhe é exigido, a fim de que tudo funcione tranqüilamente. Ele mesmo, porém, afirma que não está sujeito à máquina dirigente, mas a domina. Em conseqüência, a rotina soberana do amador de jazz é apenas a capacidade passiva de não deixar-se desviar por nada na adaptação dos padrões. Ele é o verdadeiro sujeito do jazz: as suas improvisações vêm do esquema; comanda o esquema, com o cigarro na boca, tão displicentemente como se ele mesmo o tivesse inventado.

Os ouvintes regressivos apresentam muitos traços em comum com o homem que precisa matar o tempo porque não tem outra coisa com que exercitar o seu instinto de agressão, e com o trabalhador de meio expediente. Precisa-se dispor de muito tempo livre e de muito pouca liberdade ou ficar colado o dia inteiro ao rádio para tornar-se um bom perito em jazz; e a habilidade de dar conta, com a mesma desenvoltura, tanto das síncopes do jazz como dos ritmos fundamentais, é comparável à do funileiro de automóveis, que se considera capaz de consertar alto-falantes e instalações elétricas. Os modernos ouvintes assemelham-se a certo tipo de mecânicos, especializados e ao mesmo tempo capazes de empregar os seus conhecimentos técnicos em misteres inesperados, fora do ofício que aprenderam. Entretanto, o abandono da sua especialização só aparentemente os ajuda a se libertarem do sistema. Quanto mais intensamente se dedicam às exigências do seu ofício, tanto mais se escravizam aos ditames do sistema. A constatação resultante de uma pesquisa, de que entre rádio-ouvintes os amigos da música ligeira se demonstram despolitizados, não é casual. A possibilidade do refúgio individual e da segurança pessoal, questionável como sempre, impede o olhar de perceber a modificação do estado no qual se quer procurar guarida. A experiência superficial o contradiz. A "geração jovem" — o próprio conceito constitui uma simples capa ideológica — parece precisamente, em razão da nova maneira de ouvir, estar em contradição com os seus pais e sua cultura pequeno-burguesa e destituída de gosto. Nos Estados Unidos depara-se com os assim chamados liberais e progressistas entre os entusiastas da música popular ligeira, que a classificam como democrática por excelência, devido à amplidão da sua ação. Se, porém, a audição regressiva progredisse, em comparação com a "individualista", isto aconteceria apenas no sentido dialético de que, melhor do que esta, se adaptariam à brutalidade que progride. Todo o mofo possível é varrido pela vileza, e é legítima a crítica feita aos resíduos estéticos de um individualismo que há muito tempo foi arrebatado dos indivíduos. Todavia, da parte da música popular, esta crítica não pode ser feita, tanto mais que precisamente tal tipo de música conserva zelosamente e embalsama os restos depravados e putrefatos do individualismo romântico. As suas inovações estão sempre inseparavelmente irmanadas com velhos resíduos.

O masoquismo da audição define-se não somente na renúncia a si mesmo e no prazer de substituição pela identificação com o poder. Fundamenta-se este masoquismo na experiência de que a segurança da procura de proteção nas condições reinantes constitui algo de provisório, um simples paliativo, e que ao final todo este estado de coisas deve ter um fim. Mesmo na renúncia à própria liberdade não se tem consciência tranqüila: ao mesmo tempo que sentem prazer, no fundo as pessoas percebem-se traidoras de uma possibilidade melhor, e simultaneamente percebem-se traídas pela situação reinante. A audição regressiva está a cada momento pronta a degenerar em furor. Sabendo-se que no fundo se está marcando passo, o furor se dirige de imediato contra tudo aquilo que o modernismo da moda poderia desaprovar e mostrar quão reduzida foi a mudança que houve na realidade. Conhecemos, pelas fotografias e pelo cinema, o efeito do que é moderno envelhecido, efeito que, utilizado originariamente como choque pelo surrealismo, desde então passou a ser mera diversão daqueles cujo fetichismo se prende ao presente abstrato. Este efeito retorna abreviado de forma selvagem, no caso dos ouvintes regredidos: eles gostariam de ridicularizar e destruir aquilo que ainda ontem os encantava, como se quisessem vingar-se *a posteriori* deste falso encantamento. Deu-se a este efeito uma denominação própria, difundida pelo rádio e pela imprensa. Entretanto, *corny* de forma alguma significa — como se poderia pensar — a música ligeira, de ritmo mais simples, do período anterior ao jazz, mas antes, toda música sincopada, que precisamente não se compõe das fórmulas rítmicas aprovadas no momento presente. Um perito de jazz pode morrer de rir ao ouvir uma música que ritmicamente tenha uma semicolcheia seguida de uma colcheia com ponto, embora este ritmo tenha sido de imediato mais agressivo, embora de forma alguma seja, dentro do seu estilo, mais provinciana, do que os *legati* sincopados praticados mais tarde e a renúncia a todos os acentos nos tempos fracos do compasso. Os ouvintes regressivos são realmente destrutivos. O insulto trivial tem seu motivo irônico; irônico, porque as tendências destrutivas dos ouvintes regressivos na verdade se dirigem contra os mesmos elementos que são odiados pelos ouvintes fora de moda, ou seja, contra a rebeldia como tal, a não ser que esta se apresente acobertada pela espontaneidade tolerada de excessos coletivos. O contraste aparente das gerações em parte alguma se torna mais manifesto do que no furor. Partilham a mesma linha, no fundo, os hipócritas que em cartas patéticas e sádicas às emissoras, recriminam a profanação dos tesouros sagrados da grande música pelo jazz, e a juventude que se delicia com tais exibições. Basta apenas que surja uma situação apropriada para vê-los aliados.

Com isto se formula uma crítica às "novas possibilidades" na audição regressiva. Poder-se-ia estar tentado a redimi-la alegando, por exemplo, que nela o caráter de "aura" da obra de arte, os elementos de sua auréola ou aparência externa cedem em favor do puramente lúdico. Como quer que seja no cinema, a atual música de massas pouco apresenta deste progresso no desencantamento. Neste tipo de música nada é mais forte e mais constante do que a aparência externa, e nada nela é mais ilusório do que a objetividade. Este jogo infantil só

tem em comum com os jogos produtivos das crianças o nome. Não é em vão que o esporte burguês gostaria de separar-se nitidamente deste jogo. Sua seriedade carrancuda consiste no seguinte: ao invés de conservar-se fiel ao sonho da liberdade, mantendo distância em relação aos seus objetivos, cataloga a participação no jogo como dever entre os objetivos úteis, extirpando os vestígios de liberdade nele existentes. Isto vale ainda mais intensamente para a música de massas atual. Representa ela um jogo mas tão-somente no sentido de repetição de modelos pré-fabricados; isenta-se da própria responsabilidade e a descarrega sobre os padrões que se obriga a seguir, transformando-se em dever. Tal jogo tem apenas aparência de jogo. Por isso, a aparência é necessariamente inerente à música esportiva atual. É ilusório estimular e promover os momentos ou aspectos técnico-racionais da atual música de massas — ou as capacidades excepcionais dos ouvintes regressivos que apreciam tais aspectos — às expensas de um encantamento corrompido que prescreve as normas para o seu funcionamento impecável. Seria ilusório também porque as inovações técnicas da música de massa são simplesmente inexistentes. No que respeita à harmonia e à linha melódica isto é evidente. Com efeito, verdadeiro engodo colorista da nova música de dança, as aproximações das diversas cores e timbres entre si — aproximações tão grandes, que sem rupturas um instrumento pode tomar o lugar do outro ou até mascarar-se no outro — tudo isto são coisas tão familiares à técnica orquestral wagneriana e pós-wagneriana quanto os efeitos de surdina dos instrumentos de sopro de metal. Mesmo dentre os artifícios da síncope, não há nenhum que não se encontre germinalmente em Brahms, e que não tenha sido superado por Schoenberg e Stravinsky. A música popular de hoje não desenvolveu propriamente tais técnicas, mas até lhes tirou, de certo, o vigor, com seu conformismo. Os ouvintes que admiram tais artifícios com competência não vêem nisso uma proveitosa lição técnica, mas reagem com uma atitude de resistência e recusa, desde o momento em que tais técnicas lhes são apresentadas dentro dos contextos que lhes dão verdadeiro sentido. O que decide se uma determinada técnica pode ser considerada "racional" e constitui um progresso, é o sentido original, a sua posição no conjunto social e no conjunto da obra de arte concreta e individual. A tecnicização como tal pode servir à simples reação, desde o momento em que se firma como fetiche e pela sua perfeição substitui a perfeição da sociedade. Esta é a razão pela qual têm gorado todas as tentativas de modificar a função da música de massas e da audição regressiva. A arte musical capaz de ser objeto de consumo deve pagar o preço da sua consistência, e os erros que encerra não constituem erros "artísticos", mas cada acorde falsamente composto ou retardatário expressa o caráter reacionário daqueles a cuja demanda a música é adaptada. Uma música de massas tecnicamente conseqüente, coerente e purificada dos elementos de má aparência, se transformaria em música artística, e com isto mesmo perderia a característica que a torna aceita pelas massas. Todas as tentativas de conciliação, quer sejam feitas por artistas que acreditem no mercado, quer procedam de pedagogos da arte que creiam no coletivo, são infrutíferas. Tais tentativas nenhum outro resultado têm logrado senão criar artes industriais ou então aquele tipo de produ-

ções às quais se deve anexar uma "bula de uso" ou um texto social para se saber quais são as suas motivações profundas.

Enaltece-se um aspecto positivo da nova música de massas e da audição regressiva: a vitalidade e o progresso técnico, a ampla aceitação coletiva e a relação com uma prática indefinida, em cujos conceitos entrou a autodenúncia dos intelectuais, os quais em última análise podem eliminar a sua alienação das massas porque unificam sua consciência com a atual consciência de massas. Ora, este aspecto que se diz positivo na verdade é negativo, ou seja, a irrupção, na música, de um fase catastrófica da própria sociedade. O positivo só existe na sua negatividade. A música de massas fetichizada ameaça os valores culturais fetichizados. A tensão entre as duas esferas musicais cresceu de tal forma que se torna difícil à música oficial sustentar-se. Embora tenha muito pouco a ver com os padrões técnicos dos ouvintes da música de massas, se compararmos os conhecimentos musicais de um perito de jazz com os de um adorador de Toscanini, verifica-se que os do primeiro ultrapassam de muito os deste último. Entretanto, a audição regressiva constitui um inimigo impiedoso não só dos bens culturais que poderíamos chamar "museológicos", mas também da função antiqüíssima e sagrada da música como instância de sujeição e repressão dos instintos. Não sem punição, as produções depravadas da cultura musical são expostas ao jogo desrespeitoso e ao humor sádico. Face à audição regressiva, a música em sua totalidade começa a assumir um aspecto curioso e cômico. Basta ouvir de fora o som de um ensaio de coro. Com imponente impertinência esta experiência foi retratada em alguns filmes dos irmãos Marx, que demolem uma decoração de ópera, como se se devesse demonstrar alegoricamente a intuição histórico-filosófica da decadência da ópera, ou então com uma peça apreciável de entretenimento elevado, reduzem a ruínas o piano de cauda com o objetivo de apoderar-se do acordoamento interno do piano, utilizando-o como uma verdadeira harpa do futuro na execução de um prelúdio. O aspecto cômico da música na fase atual tem como primeiro motivo o fato de que se faz uma coisa completamente inútil com todos os sinais visíveis do esforço exigido por um trabalho sério. A estranheza da música para as pessoas sérias denota a estranheza que reina entre elas e a consciência desta estranheza se exprime em uma explosão de gargalhadas. Na música — ou analogamente no poeta lírico — torna-se cômica a sociedade que a condena ao cômico. Daquela gargalhada participa a decadência do espírito sagrado de conciliação. Com muita facilidade toda a música soa hoje como aos ouvidos de Nietzsche soava o Parsifal. Lembra ritos incompreensíveis e máscaras que sobrevivem dos tempos antigos. O rádio, que projeta excessiva luz sobre a música, concorre para tanto. Talvez esta decadência ajude um dia a levar ao inesperado. É possível que um dia soe uma hora mais feliz para os jovens "modernínhos", a hora que requeira antes a adequação rápida com matérias previamente fabricadas, a alteração improvisadora das coisas, do que aquele gênero de começo radical que só floresce sob a proteção do inabalável mundo real. Mesmo a disciplina pode ser expressão de livre solidariedade, quando o seu conteúdo for a liberdade. Embora a audição regressiva não constitua sintoma de progresso na cons-

ciência da liberdade, é possível que inesperadamente a situação se modificasse, se um dia a arte, de mãos dadas com a sociedade, abandonasse a rotina do sempre igual.

Para esta possibilidade a música produziu um modelo: não a música popular, mas a artística. Não é em vão que Mahler constitui o escândalo secreto de toda a estética musical burguesa. Qualificam-no de carente de capacidade criativa porque ele deixa em suspenso seu próprio conceito de "criar". Tudo aquilo que Mahler manipula já existe. Toma-o como é em sua forma de depravação. Seus temas não são seus, são desapropriados. A despeito deste fato, nenhum dos seus temas apresenta o som habitual, todos são guiados como por um ímã. Precisamente o que já está "gasto" cede maleavelmente à mão improvisadora; precisamente os temas "batidos" recebem nova vida como variações. Assim como o conhecimento que o motorista possui do seu carro velho e usado pode capacitá-lo a conduzi-lo pontualmente ao termo desejado, da mesma forma pode a expressão de uma melodia batida e repisada posta em tensão sob o som agudo da clarineta em mi bemol e de oboés em registros altos atingir píncaros que a linguagem musical escolhida jamais atingiu sem perigo. Tal música consegue assumir os elementos depravados e formar um conjunto realmente novo, mas é incontestável que o seu material é tirado da audição regressiva. Poder-se-ia até pensar que na música de Mahler esteja sismograficamente registrada a experiência do autor, quarenta anos antes que tal experiência penetrasse a sociedade. Se, porém, Mahler foi contrário ao conceito do progresso musical, não se pode colocar sob o signo do progresso a música nova e radical que, nos seus representantes mais avançados, se apóia nele e o invoca paradoxalmente como precursor. Esta nova música propõe-se a resistir conscientemente à experiência da audição regressiva. O medo que, hoje como ontem difundem Schoenberg e Webern não procede da sua incompreensibilidade, mas precisamente por serem demasiadamente bem compreendidos. A sua música dá forma àquela angústia, àquele pavor, àquela visão clara do estado catastrófico ao qual os outros só podem escapar regredindo. Chamam-lhes de individualistas, e no entanto a sua obra não é senão um diálogo único com os poderes que destroem a individualidade — poderes cujas "sombras monstruosas" se projetam, gigantescas, sobre a sua música. As forças coletivas liquidam também na música a individualidade que já não tem chance de salvação. Todavia, somente os indivíduos são capazes de representar e defender com conhecimento claro, o genuíno desejo de coletividade face a tais poderes.

CONFERÊNCIA SOBRE LÍRICA E SOCIEDADE*

O anúncio de uma conferência sobre lírica e sociedade será recebido com desagrado por muitos dentre os presentes. Esperarão um enfoque sociológico, dos que podem se aplicar a qualquer objeto, assim como se inventavam psicologias, há cinqüenta anos, e fenomenologias, há trinta, de todas as coisas imagináveis. Suspeitarão que o exame das condições sob as quais se originaram formações líricas bem como o exame de seu efeito, se disporá presumidamente no lugar da experiência das formações como elas são; que subsunções e relações impedirão o discernimento da verdade ou não-verdade do objeto em si mesmo. Estarão conjeturando que um intelectual se torna culpado do que Hegel censurava ao "entendimento formal", ou seja, que este, efetuando uma visão geral do todo, se situa acima da existência singular a que se refere, sem vê-la, porém rotulando-a. O que há de penoso num tal procedimento se lhes tornará particularmente perceptível na lírica.

O mais frágil, o mais delicado será tocado, será posto em contato justamente com aquele mecanismo do qual deveria permanecer afastado, pelo menos no ideal da lírica tradicional. Uma esfera de expressão, cuja essência quase consiste em não reconhecer o poder da socialização, ou em ultrapassá-lo — como fizeram Baudelaire e Nietzsche — através do *páthos* da distância, deve, pelo tipo de seu enfoque, ser presunçosamente convertida no oposto daquilo pelo que se considera a si própria. Pode, assim perguntarão, discorrer sobre lírica e sociedade uma outra pessoa que não aquela desprovida de musas?

Evidentemente só se pode encarar esta suspeita na medida em que as formações líricas não são usadas abusivamente como objetos de demonstração para teses sociológicas, mas quando sua relação com o social desvela nelas próprias algo de essencial, algo do fundamento de sua qualidade. Ela não deve afastar da obra de arte, mas conduzir mais profundamente ao seu interior. Que isto é de se esperar, porém, constitui conclusão da mais simples reflexão, pois o conteúdo de uma poesia não é somente a expressão de motivações e experiências individuais. Estas porém se tornam artísticas apenas quando, precisamente em virtude da especificação de sua forma estética, adquirem participação no universal. Não que o expresso pelo poema lírico precisaria de imediato ser o vivenciado por todos. Sua universalidade não é uma *volonté de tous,* não é uma universalidade da mera

* Traduzido do original alemão: "Rede ueber Lyrik und Gesellschaft" em *Noten zur Literatur,* I, Frankfurt am Main, 1965, Suhrkamp Verlag, pp. 73-104.

comunicação daquilo que os outros simplesmente não podem comunicar. Mas o aprofundamento no individuado eleva ao universal o poema lírico, ao pôr no fenômeno o que ainda não se encontra desfigurado, ainda não apreendido, ainda não subsumido, assim antecipando espiritualmente algo de uma situação em que nenhum mal universal, porquanto profundamente particular, prende o outro, o humano. De uma individuação sem reservas, a formação lírica espera o universal. Contudo, o risco característico da lírica reside em que seu princípio de individuação jamais garante a produção de algo vinculado, autêntico. Não está em seu poder a permanência na casualidade da simples existência cindida.

Esta universalidade do conteúdo lírico, entretanto, é essencialmente social. Só entende o que diz o poema aquele que divisa na solidão deste a voz da humanidade; mesmo a solidão da palavra lírica é preestabelecida pela sociedade individualista e por fim atomizada, tal como inversamente sua vinculação universal vive da densidade de sua individuação. Mas, por isso, o pensar a obra de arte se encontra autorizado e obrigado a questionar-se concretamente pelo conteúdo social, e não a se contentar com o sentimento vago de um conteúdo universal e abrangente. Uma tal determinação do pensamento não constitui uma reflexão exterior e estranha à arte, mas é exigida por toda a formação da linguagem. Seu próprio material, os conceitos, não se esgotam pela simples intuição. Para poderem ser instruídos esteticamente, sempre exigem também ser pensados, e o pensamento, uma vez posto em jogo pelo poema, não pode mais ser suspenso por ordem deste.

Esse pensamento, contudo, essa interpretação social da lírica, como aliás a de todas as obras de arte, não deve em conseqüência visar sem mediação a assim denominada posição social ou a situação de interesse das obras ou até mesmo de seus autores. Terá de precisar de que maneira o *todo* de uma sociedade, como uma unidade contraditória em si, aparece na obra de arte; em que a obra de arte se mantém de acordo com aquela, e em que ela ultrapassa seus limites. O procedimento, conforme a linguagem da filosofia, precisa ser imanente. Os conceitos sociais não devem ser trazidos de fora às formações, mas serem auferidos[1] a partir da intuição precisa das mesmas. A proposição das *Máximas e reflexões* de Goethe, segundo a qual o que tu não entendes, também não possuis, não vale apenas para a relação estética com obras de arte, mas também para a teoria estética: nada que não esteja nas obras, na própria forma destas, legitima a decisão quanto ao seu conteúdo, o poetizado ele mesmo, representa socialmente. É certo que determinar isto exige conhecimento tanto do interior das obras de arte, como também da sociedade exterior. Porém, este conhecimento é vinculável somente quando, no puro abandonar da coisa a si própria se redescobre a si mesmo. Há que exercer vigilância, sobretudo frente ao conceito de ideologia, hoje incomodamente alastrado. Porque a ideologia é não-verdade, falsa consciência, mentira. Ela se revela no malogro das obras de arte, na sua falsidade em si, e é atingida pela crítica. Entretanto, censurar grandes obras de arte, cuja essência consiste na configuração

[1] O verbo original é *schöpfen*, que também significa criar, tal como em *Schöpfung*, criação, a que o autor se reportará mais adiante. (N. do T.)

e, por isso mesmo, na conciliação tendenciosa de contradições básicas da existência real, afirmando que são ideologia, é não só proceder injustamente com seu conteúdo de verdade, mas falsear inclusive o conceito de ideologia. Não afirma este que todo espírito serve simplesmente para que pessoas quaisquer dissimulem interesses particulares quaisquer como sendo universais, mas pretende desmascarar o espírito falso determinado, ao mesmo tempo compreendendo-o em sua necessidade. A grandeza das obras de arte, contudo, consiste unicamente no permitirem expressar o que a ideologia encobre. Seu êxito próprio, que elas queiram quer não, vai além da falsa consciência.

Permitam-me que me reporte à sua desconfiança inicial. Concebem a lírica como algo contraposto à sociedade, absolutamente individual. A sua mentalidade insiste em que assim deve continuar, que a expressão lírica, subtraída à gravidade objetiva, faça aparecer a imagem duma vida livre da coerção da prática vigente, da utilidade, da coação da estreita autoconservação. Contudo, esta exigência à lírica, a da palavra virginal, em si mesma já é social. Ela envolve o protesto contra uma situação social, experimentada por cada um em particular como hostil, estranha, fria, opressora em relação a si, e esta situação se impregna negativamente à formação: quanto maior o seu peso, tanto mais inflexivelmente lhe resiste a formação, ao não se curvar a nenhum heterônomo, constituindo-se totalmente conforme a lei que em cada caso lhe é própria. Seu afastamento da mera existência torna-se em medida do que nesta é falso e mau. Protestando contra isto, o poema expressa o sonho de um mundo em que a situação seria outra. A idiossincrasia do espírito lírico frente à prepotência das coisas constitui uma forma de reação à coisificação do mundo, a dominação das mercadorias sobre os homens, a se alastrar desde o início da idade moderna e que desde a Revolução Industrial se desenvolveu como poder dominante da vida. Mesmo o culto à coisa de Rilke pertence ao círculo mágico duma tal idiossincrasia, como tentativa de introduzir e dissolver as coisas estranhas na expressão subjetivamente pura, creditando-lhes metafisicamente sua estranheza; e a debilidade estética deste culto à coisa, o gesto que pretende ser misterioso, a mescla de religião e artesanato, denunciam ao mesmo tempo a violência real da coisificação, já não mais acessível ao dourado realce da aura lírica, incapaz de apreender o seu sentido.

Apenas atribuímos outro encaminhamento ao discernimento da essência social da lírica, quando afirmamos que seu conceito, tal como se encontra de imediato em nós, quase como segunda natureza, é de tipo inteiramente moderno. Analogamente, a pintura paisagística e a sua idéia de "natureza" se desenvolveu de modo autônomo somente na modernidade. Sei que dizendo isto estou exagerando, que ser-lhes-ia possível me refutar com muitos exemplos. Safo constituiria dentre eles o mais eficaz. Não me refiro à lírica japonesa, chinesa e árabe, uma vez que não a posso ler no original, e nutro a suspeita de ser ela, em virtude da tradução, submetida a um mecanismo de adaptação que torna absolutamente impossível uma compreensão apropriada. Porém, as manifestações de idades mais remotas do espírito lírico em sentido específico, como nos são familiares, reluzem somente de modo esparso, tal como às vezes os planos de fundo da pintura antiga antecipam, plenos de previsão, os quadros da pintura paisagística. Mas não cons-

tituem a forma. Os grandes poetas do passado distante, que, conforme os conceitos da história da literatura, há que incluir na lírica, tais como Píndaro e Alceu, mas também a maior parte da obra de Walther von der Vogelweide, estão muito distantes da representação primária que temos da lírica. Falta-lhes aquele caráter do imediato, do qual se subtraiu a materialidade, que nos acostumamos, correta ou incorretamente, a encarar como critério da lírica e que somente nos é possível ultrapassar mediante um esforço de formação cultural.

Mas o que nós entendemos por lírica, antes de estender o conceito historicamente ou dirigi-lo criticamente contra a esfera individualista, possui em si o momento da *ruptura* tanto mais quanto ele se dá de modo "puro". O eu que se manifesta na lírica é um eu que se determina e se exprime como oposto ao coletivo, à objetividade; não constitui unidade sem mediação com a natureza, a que sua expressão se refere. Por assim dizer, esta se perdeu para o eu que trata de reestabelecê-la mediante animação, mediante imersão no eu ele mesmo. Só através da humanização deve ser dado novamente à natureza o direito que a sua dominação humana lhe arrebatou. Mesmo formações líricas em que não se encontra vestígio da existência convencional e objetiva e nenhuma materialidade crua, formações as mais altas que nossa língua conhece, devem sua dignidade precisamente ao vigor com que nelas o eu desperta a aparência da natureza, subtraindo-se à alienação.[2] Sua subjetividade pura, o que nelas parece harmônico e isento de ruptura, testemunha o contrário, o sofrimento pela existência desprovida de sujeito, bem como o amor por ela; sua harmonia propriamente nada mais é, inclusive, do que a afinação recíproca de um tal sofrimento e um tal amor. O *Warte nur, balde ruhest du auch*[3] ainda detém o gesto do consolo: sua beleza abissal não pode ser separada do que ela encobre, a representação de um mundo que recusa a paz. Unicamente enquanto o tom do poema partilha o pesar sentido em relação àquele, insiste em que existe paz. Quase nos decidiríamos a recorrer ao poema seguinte, de título igual a este seu verso: *Ach, ich bin des treibens müde,* como interpretação de *Wanderers Nachtlied.*[4] Sua grandeza certamente provém de não falar do alienado, do importuno, de que nele próprio a inquietação do objeto não se contrapõe ao sujeito: ao contrário, se agita conforme a própria inquietação deste. Prenuncia-se uma segunda imediatez: o humano, a língua ela mesma, aparece como se fosse novamente a criação, enquanto todo o exterior esmorece no eco da alma. Mas converte-se em mais do que aparência, e em toda a verdade, porque, graças à expressão do "bom cansaço", ainda permanece acima da reconciliação das sombras da ansiedade e até mesmo das da morte: para o *Warte nur balde,* com o riso enigmático do pesar, toda a vida se converte no curto instante antes do adormecer. O tom de paz atesta que a paz não se efetivou sem que o sonho se desfizesse.

[2] *Entfremdung* - estranhamente, para sermos precisos. De fato, tanto este termo, como *Entäusserung,* alienação, são utilizados indiferentemente por Adorno, sem atender aos significados específicos em Hegel, em conformidade com o uso consagrado deste último conceito a partir de Marx. (N. do T.)

[3] "Espera só, logo/repousarás tu também". (N. do T.)

[4] "Ah, eu estou farto de agitação" — de *Canção Noturna do Caminhante.* (N. do T.)

A sombra não possui poder sobre a imagem da vida que retornou a si mesma, porém como última recordação à deformação daquela, ela atribui ao sonho a densa profundidade sob a canção sem gravidade. À vista da natureza em repouso, de que se apagou o rastro de semelhança humana, o sujeito se torna consciente da própria nulidade. Imperceptivelmente, silenciosamente a ironia roça o que há de consolador no poema: os segundos anteriores à ventura do sono são os mesmos que separam da morte a breve vida. Esta ironia sublime, posteriormente a Goethe decaiu, tornando-se maliciosa. Entretanto, sempre foi burguesa: à elevação do sujeito libertado corresponde como sombra o rebaixamento do sujeito ao permutável, ao mero ser para outro; à personalidade, corresponde o "Tu, que és?". Sua autenticidade, contudo, o *Wanderers Nachtlied* a possui em seu instante: o plano de fundo daquele elemento destruidor o afasta do jogo, enquanto o que destrói ainda não tem poder sobre a força impotente do consolo. Costuma-se afirmar que um poema lírico perfeito precisa possuir totalidade ou universalidade, precisa apresentar, na sua limitação, o todo, na sua finitude, o infinito. Se isto pretende ser mais do que um lugar-comum daquela estética, tendo à mão o conceito do simbólico como panacéia universal, então mostra que em todo poema lírico a relação histórica do sujeito à objetividade, do singular à história, precisa ter encontrado sua expressão visível no meio do espírito subjetivo retornando sobre si. Esta expressão será tanto mais perfeita, quanto menos a formação lírica tematizar a relação do eu e da sociedade, quanto mais involuntariamente se cristalizar a partir de si própria na formação.

Poderiam objetar-me que, por medo ao sociologismo grosseiro, eu teria, por meio desta determinação, sublimado de tal forma a relação de lírica e sociedade, que da mesma propriamente nada resta; justamente o que na poesia não é social deverá constituir agora o seu elemento social. Poderiam avivar em mim a lembrança daquela caricatura de um deputado arqui-reacionário de Gustave Doré, que aumenta progressivamente o seu elogio ao antigo regime, até chegar à exclamação: "E a quem, meus senhores, devemos nós a Revolução de 1789, senão a Luiz XVI!" Poderiam aplicar isto à minha concepção de lírica e sociedade: nela a sociedade representaria o papel do rei executado, e a lírica, o daqueles que o combatem; porém a lírica pode ser tão pouco explicada a partir da sociedade, como a Revolução pode ser convertida em mérito do monarca a quem derrubou e sem cujas tolices ela talvez não tivesse se verificado naquela época. Resta saber se o deputado de Doré realmente era só um propagandista tolo e cínico, tal como dele escarnece seu expositor, e se em sua facécia não há mais verdade do que o sadio senso comum reconhece; a filosofia da história de Hegel teria muito com que contribuir para a salvação daquele deputado. Entrementes, a comparação não procede inteiramente. Não se pretende deduzir a lírica a partir da sociedade; seu conteúdo social é precisamente o espontâneo, o que já não é conseqüência de circunstâncias existentes. Mas a filosofia — a de Hegel, novamente — conhece a proposição especulativa, segundo a qual o individual é mediatizado pelo universal, e vice-versa. Ora, isto quer dizer que também a resistência contra a pressão social não é algo absolutamente individual, mas nela se movem artisticamente,

através do indivíduo e de sua espontaneidade, as forças objetivas que conduzem um estado social restrito e restritivo para além de si em direção a um estado humanamente digno; portanto, forças de uma constituição global, e não apenas da rígida individualidade que faz oposição cega à sociedade. Com efeito, se o conteúdo lírico pode ser considerado como objetivo graças à subjetividade própria — e caso contrário resultaria inexplicável o que é mais simples, e que funda a possibilidade da lírica como um gênero artístico: sua ação sobre outros que não o poeta em monólogo — então, unicamente este levar-se de volta a si mesma, este retrair-se para dentro de si mesma da obra de arte lírica, a sua distância da superfície social, se encontram motivados além da intenção do autor. Mas o meio para isto é a linguagem. O paradoxo específico da formação lírica, a subjetividade que se transforma em objetividade, prende-se àquela primazia da configuração da linguagem na lírica, de que procede o primado da linguagem na poesia propriamente, até a forma de prosa. Pois a própria linguagem é de dupla natureza. Mediante suas configurações ela corresponde totalmente às motivações subjetivas; falta pouco mesmo para se poder pensar que a linguagem, propriamente, as realiza. Entretanto ela, por outro lado, permanece como o meio dos conceitos, aquilo que estabelece a referência necessária ao universal e à sociedade. As mais altas formações líricas, portanto, são aquelas em que o sujeito, sem resto de matéria pura, soa na linguagem, até que a própria linguagem se faça ouvir. O auto-esquecimento do sujeito, que se abandona à linguagem como algo objetivo, e a imediatez e involuntariedade de sua expressão, são o mesmo: deste modo a linguagem mediatiza, da forma mais íntima, lírica e sociedade. Por isto a lírica se mostra comprometida socialmente do modo mais profundo justamente onde não se manifesta em tudo conforme com a sociedade, onde nada comunica, mas onde o sujeito, bem sucedido em sua expressão, se situa em igualdade com a própria linguagem, com o que constitui a aspiração desta.

Por outro lado, porém, a linguagem não há que ser absolutizada contra o sujeito lírico como voz do ser, como seria do agrado de muitas das teorias ontológicas da linguagem vigentes hoje. O sujeito cuja expressão se requer frente à simples significação de conteúdos objetivos para adquirir aquela camada da objetividade da linguagem, não é algo acrescentado ao conteúdo próprio desta, não lhe é externo. O instante do auto-esquecimento, em que o sujeito submerge na linguagem, não constitui o sacrifício deste ao ser. Não é um instante de violência, mesmo de violência contra o sujeito, mas um instante de reconciliação: a linguagem apenas fala, ela própria, quando não mais fala como algo estranho ao sujeito, mas como a própria voz deste. Quando o eu se esquece na linguagem, ainda se encontra totalmente presente; caso contrário, a linguagem, qual consagrado abracadabra, cai presa da coisificação tal como sucede no discurso comunicativo. Isto, contudo, remete à relação real entre o singular e a sociedade. Não só o singular é mediatizado em si socialmente, não só os seus conteúdos são sempre ao mesmo tempo também sociais, mas, inversamente, a sociedade também se forma e vive apenas graças aos indivíduos, cuja quintessência constitui. Se outrora a grande filosofia construiu a verdade, é certo que atualmente, desprezada pela lógi-

ca científica segundo a qual o sujeito e objeto não são absolutamente pólos rígidos e isolados, mas que poderiam ser determinados apenas a partir do processo em que se transformam e se reelaboram reciprocamente, então a lírica constitui a prova estética para aquele filosofema dialético. No poema lírico, por identificação com a linguagem, o sujeito nega tanto sua simples contradição monadológica com a sociedade, como seu simples funcionamento no interior da sociedade socializada. Contudo, quanto mais cresce a preponderância desta sobre o sujeito, tanto mais precária a situação da lírica. A obra de Baudelaire foi a primeira a registrar esse fato, na medida em que, suprema conseqüência do *Weltschmerz* europeu, não se limitou ao sofrimento do indivíduo singular, mas adotou como objeto de elaboração a própria modernidade como o anti-lírico, e, por força da linguagem heroicamente estilizada, dela extraiu a centelha poética. Já com Baudelaire se anuncia um desespero a equilibrar-se apenas no ponto do próprio paradoxo. Quando então se intensificou ao extremo a contradição da linguagem poética em relação à comunicativa, toda a lírica se converteu em um jogo *va-banque;* não, como quer a opinião vulgar, porque tenha se tornado incompreensível, mas porque, graças ao simples retornar da linguagem a si mesma como linguagem artística, mediante o esforço para sua objetividade absoluta, não restringida por nenhuma atenção à comunicação, se afasta simultaneamente da objetividade do espírito, da linguagem viva, introduzindo, por meio da realização poética, outra já não mais presente. O momento poetisante elevado, subjetivamente violento, de uma débil lírica posterior, é o preço que a lírica precisa pagar pela tentativa de se manter viva objetivamente, sem mácula, sem prejuízo; seu falso brilho, o complemento ao mundo desencantado de que se subtrai.

É certo que tudo isto requer uma restrição, para não ser mal interpretado. Constituía afirmação minha que a formação lírica sempre é também a expressão subjetiva de um antagonismo social. Como porém o mundo objetivo que produz lírica é em si antagônico, o conceito de lírica não se resolve na expressão da subjetividade a que a linguagem dá objetividade. O sujeito lírico encarna não apenas o todo, e quanto mais adequadamente se manifesta, mais vinculativamente o faz. A subjetividade poética é devida, ela mesma, ao privilégio que foi permitido apenas a uma minoria dentre os homens por parte da pressão das necessidades vitais de apreender o universal num aprofundamento em si mesmos, e, de um modo geral, de se desenvolver como sujeitos autônomos, detentores da livre expressão de si mesmos. Os outros porém, aqueles que não apenas se situam como estranhos frente ao preconceituoso sujeito poético, como se fossem objetos, mas que, no significado literal, foram rebaixados a objeto da história, têm direito igual ou maior de procurar o som em que se casam sofrimento e sonho. Este direito inalienável sempre se impôs, ainda que de modo tão impuro, mutilado, fragmentário, intermitente, como não é possível doutra forma àqueles que são obrigados a suportar a pressão da carga. Uma corrente subterrânea coletiva fundamenta toda a lírica individual. Se esta efetivamente pretende se referir ao todo, e não meramente a uma parte do ser privilegiado, finura e delicadeza daquele que pode se permitir ser delicado, então a participação nesta corrente subterrânea pertence essencialmente

à substancialidade também da lírica individual; ela constitui a linguagem para aquele meio em que o sujeito se torna mais do que apenas sujeito. A relação do romantismo com a canção popular constitui somente o exemplo mais evidente, mas não, seguramente, o mais decisivo. Pois o romantismo persegue programaticamente uma espécie de transfusão do coletivo no individual, porque ocorreu que a lírica individual se ocupou tecnicamente da ilusão da vinculação universal, antes que esta vinculação tivesse tocado àquela a partir de si mesma. Em vez disto, poetas que desprezaram com freqüência qualquer empréstimo da linguagem coletiva, participaram daquela corrente subterrânea coletiva graças à sua experiência histórica. Cito, por exemplo, Baudelaire, cuja lírica não só agride o *juste-milieu,* mas também toda compaixão social burguesa, e que mesmo assim, em poemas como *Petites vieilles* ou o da criada de grande coração, em *Tableaux Parisiens,* [5] foi mais fiel às massas, que encarava através de sua máscara trágico-arrogante, do que toda a poesia da pobreza. Hoje, quando o pressuposto do conceito de lírico de que eu parto — a expressão individual — parece abalado até o âmago na crise do indivíduo, nos locais mais diversos a corrente subterrânea coletiva da lírica impele para o alto, inicialmente como mero fermento da própria expressão individual, mas, em seguida, talvez também como antecipação de uma situação, que conduz positivamente para além da simples individualidade. Se as traduções não enganam, então García Lorca, assassinado pelos algozes franquistas e que nenhum regime autoritário seria capaz de tolerar, seria o portador de uma tal força; e o nome de Brecht se impõe como o do lírico que foi contemplado com a integridade da linguagem, sem por isto pagar o preço de ser esotérico. Desisto de julgar se aqui efetivamente o princípio de individuação artística foi superado/suprimido [6] por um princípio superior de individuação, ou se o motivo é a regressão, o enfraquecimento do eu. Em muitos casos, a força coletiva da lírica contemporânea seria devida aos rudimentos psíquicos e lingüísticos de uma situação ainda não inteiramente individuada, uma situação pré-burguesa no sentido mais amplo — o dialeto. A lírica tradicional porém, como a mais severa negação estética da natureza burguesa, esteve justamente assim vinculada até hoje com a sociedadsburguesa. [7]

Já que considerações de princípio não são suficientes, quero concretizar em alguns poemas a relação do sujeito poético, que sempre representa um sujeito coletivo, mais universal, com a realidade social que lhe é antitética. Assim fazendo, os elementos materiais, a que nenhuma formação lingüística, mesmo a *poésie pure,* é capaz de subtrair-se inteiramente, exigirão interpretação, tanto quanto os denominados formais. Particularmente haverá que ressaltar como ambos se interpenetram, pois, somente por força duma tal interpenetração, o poema lírico propriamente conserva em seus limites a passagem da hora histórica. Contudo

[5] *La servante au grand coeur;* ambos estão em *Tableaux Parisiens* de *Les Fleurs du Mal.* (N. do T.)

[6] *Aufgehoben.* O texto exige a manutenção do duplo sentido. (N. do T.)

[7] *Bürgerliche Gesellschaft* não significa para Adorno a sociedade civil, como em Hegel, mas a sociedade burguesa caracterizada como modo de produção e como estado, isto é, a *sociedade capitalista.* (N. do T.)

não quero escolher formações tais como a de Goethe, em que ressaltei algo sem analisá-lo, mas sim obra posterior, versos a que não é própria aquela autencidade incondicionada, tal como a do *Nachtlied.* Decerto ambos os poemas de que falarei participam da corrente subterrânea coletiva. Entretanto, quero que atentem sobretudo a como, neles, graus diversos de uma relação fundamental contraditória da sociedade se apresentam no meio do sujeito poético. Ser-me-á permitido repetir que não se trata da pessoa particular do poeta, de sua psicologia, de seu assim chamado ponto de vista social, mas justamente do poema como relógio-solar histórico-filosófico.

Inicialmente queria ler-lhes *'Auf einer Wanderung'* [8] de Mörike:

'In ein freundliches Städtchen tret'ich ein,
In den Strassen liegt roter Abendschein.
Aus einem offnen Fenster eben,
Über den reichsten Blumenflor
Hinweg, hört man Goldglockentöne schweben,
Und eine Stimme scheint ein Nachtigallenchor,
Dass die Blüten beben,
Dass die Lüfte leben,
Das in höherem Rot die Rosen leuchten vor.

Lang'hielt ich staunend, lustbeklommen.
Wie ich hinaus vors Tor gekommen,
Ich weiss es wahrlich selber nicht.
Acht hier, wie liegt die Welt so licht!
Der Himmel wogt in purpurnem Gewühle,
Rückwärts die Stadt in goldenem Rauch;
Wie rauscht der Erlenbach, wie rauscht
Im grund die Mühle!
Ich bin wie trunken, irrgeführt -
O Muse, du hast mein Herz berührt
Mit einem Liebeshauch!

Impõe-se a imagem daquela promessa de felicidade, tal como ainda hoje, num belo dia, a pequena cidade da Alemanha setentrional a proporciona ao visitante, mas sem a menor concessão ao idílio romântico água-com-açúcar da cidadezinha interiorana. O poema oferece a sensação de calor e proteção no ambiente limitado, e mesmo assim é simultaneamente uma obra de estilo elevado, não desfi-

[8] *A caminho* — Numa cidadezinha amável vou entrando,/ Nas ruas rubro crepúsculo se derramando,/ Duma janela descerrada agora,/ Das flores por sobre o mais esplêndido encanto/ Dum sino ouvimos áureos acordes lá fora,/ E uma voz a parecer do sabiá o canto/ Que tremam as flores,/ Que vivam os ares,/ Que de sublime escarlate as rosas brilhem tanto.// Longamente me mantive pasmo, tomado de prazer./ Para sair da cidade, como fazer,/ Nem eu mesmo o sei em verdade./ Ah! Como no mundo aqui há luminosidade!/ No céu, vagas purpúreas em redemoinho,/ Para trás a cidade, envolta em doirado vapor;/ Como murmura o riacho, e ao fundo, o moinho!/ Estou como ébrio perdido./ Oh Musa, meu coração tens tangido/ Com um sopro de amor! (N. do T.)

gurada pelo conforto ou bem-estar, sem valorizar a estreiteza frente à amplidão, sem ver a ventura do retiro. Fábula e linguagem rudimentares ajudam de igual modo a pôr em unidade a utopia da proximidade mais próxima e da distância mais longínqua. A fábula sabe da cidade unicamente como cenário passageiro e não permanente. A grandeza do sentimento associada ao encanto produzido pela voz da jovem, e que não divisa apenas esta, mas a voz de toda a natureza, em coro, se manifesta somente além do cenário limitado, a céu aberto, agitado e purpúreo, onde se juntam em um quadro a cidade dourada e o córrego ruidoso. Em auxílio disto acode à linguagem um elemento *de antiguidade,* da natureza de uma ode, de uma finura imprecisável, dificilmente fixado em detalhe. Como advindos de longe, os ritmos livres lembram estrofes gregas sem rima, por exemplo, o *páthos* que irrompe, mas mesmo assim é efetivado apenas pelos mais discretos meios da transposição de palavras, tal como se encontra no último verso da primeira estrofe: *"Das in höherem Rot die Rosen leuchten vor.* Decisiva é a palavra Musa no fim. É como se esta palavra, uma das mais usadas pelo classicismo alemão, por ser atribuída ao *genius loci*[9] da amável cidadezinha, brilhasse como que mais uma vez verdadeiramente na luz do poente, e, em vias de desaparecer, fosse capaz de todo o poder do deslumbramento, sem o que o apelo à Musa em palavras da linguagem moderna deslizaria de maneira cômica e desamparada. A inspiração do poema dificilmente se realiza tão perfeitamente em um de seus traços, como quando a escolha da palavra mais chocante no lugar crítico, cuidadosamente motivada pelo latente gesto grego da linguagem, resolve como estribilho musical a premente dinâmica do todo. No espaço mais reduzido é concedido à lírica realizar o que a épica alemã em vão tentou, mesmo em concepções como *Hermann und Dorothea.*[10]

A interpretação social de tal sucesso se dirige ao estado de experiência histórica que se anuncia no poema. O classicismo alemão havia empreendido, em nome da humanidade, da universalidade do humano, a tarefa de desobrigar a motivação subjetiva da casualidade pela qual é ameaçada numa sociedade em que as relações entre os homens já não são imediatas, mas tão-somente mediatizadas pelo mercado. Havia almejado a objetivação do subjetivo, tal como Hegel na filosofia, e tentado, de um modo conciliador, superar no espírito, na idéia, as contradições da vida real dos homens. A persistência destas contradições na realidade, contudo, comprometeu a solução espiritual: frente à vida atormentada em meio a interesses conflitantes, desprovida de qualquer sentido, qualquer razão de ser, isto é, a vida prosáica tal como se apresenta à experiência artística; em face de um mundo em que o destino dos homens singulares se realiza conforme leis cegas, a arte, cuja forma se oferece como se fosse porta-voz da humanidade plenamente realizada, se converte em meras expressões vazias. Por isso o conceito de homem tal como foi obtido pelo classicismo se subtraiu à existência particular do homem singular e às suas imagens; unicamente nestas o humano ainda parecia a salvo. Necessariamente a burguesia renunciou à idéia da humanidade como um todo

[9] Espírito de personalidade ou ação significativa atuante no local determinado. (N. do T.)
[10] Este poema épico de Goethe é considerado o mais homérico da poesia alemã. (N. do T.)

determinado a si próprio, tanto na política como nas formas estéticas. O obstinar-se na limitação do individualmente próprio, ele mesmo submetido a uma coação, torna então suspeitos ideais como o do conforto e do bem-estar. A própria razão de ser é vinculada à casualidade da felicidade individual; de modo igualmente usurpatório se lhe atribui uma dignidade que atingiu apenas com a felicidade do todo. O vigor social da obra de Mörike, entretanto, consiste em que juntou ambas as experiências, a do grande estilo do classicismo e a da miniatura particular do romantismo, e ao fazê-lo estava, com um tato incomparável, de posse das limitações de ambas as possibilidades, compensando-as entre si. Em nenhuma motivação da expressão ele ultrapassa o que no seu momento podia efetivamente ser sentido. O elemento orgânico de sua produção, que muito se evoca, provavelmente nada mais é do que aquele tato histórico-filosófico que dificilmente outro poeta da língua alemã possui em igual medida. Os traços doentios supostamente atribuídos a Mörike, de que falam os psicólogos, e também o exaurir de sua produção nos últimos anos, constituem o aspecto negativo do seu saber profundo acerca do que é possível. Os poemas do pároco hipocondríaco de Cleversulzbach, que é incluído entre os artistas ingênuos, são peças de virtuose, não suplantados por nenhum mestre da arte pela arte. O vazio e ideológico do grande estilo lhe está tão presente como a pequenez, a opacidade pequeno-burguesa e o ofuscamento frente à totalidade, próprios do estilo 'Biedermeier',[11] em cuja época se situa a maior parte de sua lírica. Toma corpo nele a intenção de produzir ainda uma vez imagens que não se denunciam, seja pelo jogo das dobras dos vestidos ou pela roda de amigos, seja pelo tom enfático da voz ou pela grosseria à mesa. Como em estreita cumeeira, encontra-se nele o que do grande estilo ainda vive como recordação, a se extinguir, em conjunto com os sinais de uma vida imediata a prometer concessões quando eles mesmos propriamente já haviam sido julgados pela tendência histórica, e ambos saúdam o poeta, em uma caminhada, apenas quando já desvanecem. Ele já partilha do paradoxo da lírica na era industrial em ascensão. Tão vacilantes e frágeis como foram pela primeira vez, suas soluções também foram a seguir as de todos os grandes líricos posteriores, inclusive daqueles que aparecem como dele separados por um abismo, como daquele Baudelaire, cujo estilo Claudel afirmara ser uma mistura de dois estilos: o de Racine e o do jornalismo de seu tempo. Na sociedade industrial, a idéia lírica da imediatez que se restaura na medida em que não se estringe a invocar o passado, romanticamente impotente, torna-se sempre mais num brusco lampejar, em que o possível ultrapassa a própria impossibilidade.

O breve poema de Stefan George, a cujo respeito ainda lhes quero falar, foi produzido numa fase muito posterior a este desenvolvimento. É uma das famosas canções de *Der siebente Ring*[12] de um ciclo de formações líricas de densidade

[12] Poema "O sétimo anel" — No tremor do vento/ Minha pergunta fora/ Fantasia somente/ Somente sorriso/ Teu oferecimento/ De noite molhada/ Brilhância criada/ Agora maio premente/ Agora irei precisar/ Por teu cabelo e olhar/ Todos os dias afora/ Viver do desejo o tormento. (N. do T.)

[11] Estilo epígono do romantismo, de cunho acentuadamente apolítico que marca os países de língua alemã até 1848. (N. do T.)

extrema, em toda a leveza do ritmo de seu conteúdo excessivamente pesado, desprovidas de todos os ornamentos da *art nouveau*. Sua ousada temeridade foi arrancada ao ignominioso conservantismo cultural de seu "círculo"[13] apenas ao ser musicada pelo grande compositor Anton von Webern; em George, ideologia e conteúdo social estão abissalmente separados. A canção diz:

Im windes-weben
War meine Frage
Nur träumerei
Nur lächeln war
Was du gegeben
Aus nasser nacht
Ein glanz entfacht -
Nun drängt der mai
Nun muss ich gar
Um dein aug und haar
Alle tage
In sehnen leben.

Não há dúvidas quanto ao grande estilo. A felicidade das coisas próximas, em que o poema bem mais antigo de Mörike ainda toca, submete-se à proibição. É recusada justamente por aquele *páthos* nietzscheano da distância, por cujo herdeiro George se tomava. Entre ele e Mörike se encontra o desfecho aterrorizante do romantismo; os restos idílicos estão irremediavelmente antiquados e decadentes como alentos da alma. Enquanto a poesia de George, de um elemento singular senhorial, pressupõe, como sua condição de possibilidade, a sociedade burguesa individualista e o singular que é para si, ergue-se sobre o elemento burguês da forma subentendida, assim como sobre todos os conteúdos burgueses um anátema. Porém, como esta lírica não pode se pronunciar a partir de nenhuma outra constituição global que não a burguesa, condenada não só *a priori* e tacitamente, mas também de modo explícito, ela é represada: finge a partir de si mesmo, por vontade própria, uma situação feudal. Socialmente isto se oculta por trás do que o *cliché* de George denomina postura aristocrática. Ela não é a pose a irritar o cidadão que não consegue manusear estes poemas, mas, por mais que se manifeste hostil à sociedade, é gerada pela dialética social, que recusa ao sujeito lírico a identificação com o existente e seu mundo de formas, enquanto se encontra justamente conjurado no mais íntimo com o existente: não pode se pronunciar a partir de nenhum outro local que não o de uma sociedade do passado, ela própria senhorial. A ela se tomou emprestado o ideal de nobreza, a ditar no poema a escolha de toda palavra, imagem, tom; e a forma, em um modo dificilmente apreensível, quase que introduzida na configuração da linguagem, é medieval. Nesta medida, o poema, George como um todo, é de fato neo-romântico. Porém o que se conjura não são realidades ou tons, mas sim um estado anímico já desapare-

[13] Organização constituída em torno a George. (N. do T.)

cido. A latência do ideal, artisticamente forçada, a ausência de qualquer arcaísmo grosseiro elevam a canção acima da ficção desesperada, que apesar de tudo oferece; não pode ser confundida com a poesia das vinhetas decorativas de *Frau Minne*[14] e das aventuras, assim como com o acervo de requisitos da lírica do mundo moderno; o seu princípio de estilização mantém o poema a salvo do conformismo. Para a conciliação orgânica de elementos conflitantes, dispõe do mesmo espaço restrito de que estes dispuseram realmente em sua época; são dominados apenas pela seleção, pelo abandono. Ali onde coisas próximas, que comumente denominamos experiências concretas imediatas, ainda encontram receptividade na lírica de George, esta lhes é concedida unicamente ao preço da mitologização: a nenhuma é permitido permanecer o que é. Assim em uma das paisagens de *Dersiebente Ring,* a criança que colhia frutos silvestres converte-se sem explicação, como por meio de uma varinha de condão, mediante um ato de força mágica, na criança dos contos de fada. A harmonia da canção é conseguida com um extremo de dissonância. Repousa no que Valéry denominava *refus,* em uma recusa inexorável de tudo aquilo em que a convenção lírica julga possuir a aura das coisas. O procedimento mantém ainda apenas modelos, meras idéias de formas e esquemas da própria líricas que, ao recusarem toda casualidade, falam ainda uma vez, plenos de expressão. Na Alemanha do tempo de Guilherme II, o grande estilo, de que aquela lírica se desprendeu, não deve apelar a nenhuma tradição, e muito menos à herança do classicismo. É obtido, não iludindo por meio de figuras retóricas e ritmos, mas sim deixando visível asceticamente tudo o que poderia minimizar a distância em relação à linguagem profanada pelo comércio. Para que aqui o sujeito possa verdadeiramente resistir sozinho à coisificação, não deverá sequer tentar retrair-se ao que lhe é próprio como à sua propriedade; são assustadores os vestígios de um individualismo, entrementes ele próprio já confiado ao mercado através do folhetim, mas o sujeito precisa sair de si na medida em que se oculta. Precisa como que transformar-se em recipiente para a idéia de uma linguagem pura. À sua salvação se dirigem os grandes poemas de George. Formado culturalmente pelas línguas romanas, particularmente porém por aquela redução da lírica à simplicidade máxima, tal como fez Verlaine ao transformá-la em instrumento para a diferenciação máxima, o ouvido do discípulo alemão de Mallarmé escuta a sua própria língua como estrangeira. Ele supera a sua alienação, mediante o uso, ampliando-a exageradamente na alienação duma linguagem já não mais falada, mas imaginária, em que se lhe desponta o que em sua composição seria possível, mas nunca sucedeu. Os quatro versos: *Nun muss ich gar/Um dein aug hara/Alle tage/In sehnen leben,* que incluo entre o que de mais sedutor já foi concebido em qualquer época da lírica alemã, são como uma citação, mas não de um outro poeta, e sim do que foi irremedialvemente perdido pela linguagem: deveriam ter sido criados pelo *Minnesang,* se este, se uma tradição da língua alemã, quase diríamos, se a língua alemã ela própria tivesse tido êxito. Com este espírito Borchardt pretendia traduzir Dante. Ouvidos sutis se chocaram com o

[14] Figura feminina despersonalizada em cujo signo se batia o cavaleiro do período gótico, séc. XII a XIV, dando nome à lírica da época — *Minnesang.* (N. do T.)

elíptico *gar,* provavelmente utilizado no lugar de *ganz und gar* e, de certo modo, por força da rima. Pode-se perfeitamente admitir uma tal crítica, como também que a palavra, tal como lançada no verso, absolutamente não dá sentido plausível. Contudo as grandes obras de arte são aquelas felizes em seus pontos mais questionáveis; assim como a música superior não se resolve puramente em sua construção, porém vai além desta, com algumas notas ou compassos supérfluos, assim também acontece com o *gar,* nas palavras de Goethe "um precipitado do absurdo", mediante o qual a linguagem se subtrai da intenção subjetiva trazida pela palavra; provavelmente é apenas este *gar* que funda a categoria do poema, com a força de um *déjà vu:* a sua melodia falada tem a característica de ir além do mero significar. Na época de seu desaparecimento, George apreende na linguagem a idéia, que o curso da história a ela recusou, ajuntando seqüências que soam, não como se fossem suas, mas como se existissem desde o início dos tempos, e precisassem ser assim para sempre. O quixotismo disto, porém, a impossibilidade duma hal poesia restauradora, o perigo do artesanato artístico crescem em direção ao conteúdo do poema: o quimérico anseio da linguagem pelo impossível converte-se em expressão do insaciável anseio erótico do sujeito, que no outro piberta-se de si mesmo. Foi necessário a individualidade desmesuradamente crescida virar autodestruição — e o que é o culto a Maximin[15] do George tardio, senão a recusa da individualidade desesperadamente apresentada de modo positivo —, para produzir a fantasmagoria daquilo que a língua alemã procurou em vão em seus maiores mestres, a canção popular. Somente graças a uma diferenciação desenvolvida a ponto de não mais suportar a própria diferença, nada que não fosse o universal no indivíduo, liberto da humilhação da individuação, a palavra lírica representa o ser-em-si da linguagem frente ao seu papel no reino das finalidades. Destarte, porém, a idéia de uma humanidade livre, mesmo que a escola de george o tenha ocultado a si mesma mediante um vulgar culto às alturas. George tem a sua verdade no fato de que sua lírica rompe as barreiras da individualidade tanto na realização plena do particular, na sensibilidade frente ao banal, bem como frente ao selecionado frente ao seleto. Se sua expressão se forma na expressão individual, tal como a satura com a substância e a experiência da própria solidão, então esta conferência se constituirá na voz dos homens entre os quais já não há barreiras.

[15] Menino posto como objeto de culto por George. (N. do T.)

A Fred Pollock,
no seu septuagésimo quinto aniversário,
com amizade

INTRODUÇÃO À CONTROVÉRSIA SOBRE O POSITIVISMO NA SOCIOLOGIA ALEMÃ*.

Abre-te, Sésamo — quero sair!
STANISLAW JERZY LEC

Em suas incisivas observações a respeito da discussão de Tübingen sobre as duas comunicações, com que começou na Alemanha a controvérsia pública sobre dialética e, no sentido mais amplo, a sociologia positivista,[1] Ralf Dahrendorf lamenta ter a discussão carecido, "em geral, daquela intensidade que seria apropriada às diferenças de concepção efetivamente presentes".[2] Em conseqüência, alguns dos participantes da discussão criticaram "a ausência de tensão entre as duas comunicações principais e entre os seus relatores".[3] Diante disto, Dahrendorf sente "a ironia de tais concordâncias"; por trás de coincidências da formulação teriam se ocultado diferenças profundas concernentes ao assunto. Que efetivamente não se originasse discussão alguma, em que razões opostas tivessem se entrelaçado, não era devido unicamente à conciliação dos relatores: eles almejavam, em primeiro lugar, tornar teoricamente comensuráveis as posições. Mas também não é simplesmente responsável a atitude de alguns participantes da discussão que convertem em trunfo sua estranheza em relação à filosofia, por vezes somente granjeada. Os dialéticos recorrem explicitamente à filosofia, porém os interesses metodológicos dos positivistas não são menos alheios ao empreendimento de pesquisa ingenuamente praticado. Ambos os relatores deveriam se confessar culpados de uma carência verdadeira, que bloqueava a discussão: ambos não tiveram sucesso na medição total à sociologia como tal. Grande parte do que diziam referia-se à ciência em geral. Uma parcela de abstração pejorativa é posta para toda a teoria do conhecimento, bem como para sua crítica.[4] Quem, na simples imediatez do procedimento científico, não se conforma afastando-se de suas necessidades, aufere, juntamente com a visão mais livre, também vantagens ilegítimas. Entretanto, não procede o que freqüentemente ouvimos, que a discussão de Tübingen permaneceu na terra de ninguém e por isto não foi proveitosa à sociolo-

* Traduzido do original alemão: "Einleitung", em *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Darmstadt und Neuwied, 1974, H. Luchterhand Verlag, 3.ª ed., pp. 7-79.

[1] Vide a introdução de *Sociologia e Filosofia* de E. Durkheim, Frankfurt 1967, pp. 8 s., nota. Assinale-se novamente que Popper e Albert não se limitam ao positivismo lógico restrito. Porque, apesar disto, são considerados positivistas, o texto o explicitará.

[2] Ralf Dahrendorf, "Anmerkungen zur Diskussion der Referate von Karl P. Popper und Theodor W. Adorno" ("Notas à Discussão das Comunicações de Popper e Adorno"), em *A Disputa do Positivismo na Sociologia Alemã*, de Adorno e outros, Hermann Lucterhand, Darmstadt und Neuwied, 1972, p. 145.

[3] *Loc. cit.*

[4] Hans Albert, "Der Mythos der totalen Vernuft" ("O mito da razão total"), em *A Disputa do Positivismo*..., p. 197.

gia como ciência determinada. Argumentos que se entregam à teoria analítica da ciência, sem atender a seus axiomas — e somente isto pode-se querer dizer com "terra de ninguém" —, acabam caindo na máquina infernal da lógica. Por mais fielmente que sigamos o princípio da crítica imanente, este não há de ser aplicado irrefletidamente ali, onde a própria imanência lógica, prescindindo de qualquer conteúdo particular, é erigida como referência única. Acrescente-se à crítica imanente da lógica desenfreada, a de seu caráter coercivo. Este é adotado pelo pensamento mediante a irrefletida identificação com processos lógico-formais. A crítica imanente tem seu limite no princípio fetichizado da lógica imanente: a este há que indicar pelo nome. Além disto, a relevância de conteúdo para a sociologia das pretensas discussões na terra de ninguém não é muito rebuscada. O podermos distinguir entre aparência e essência implica imediatamente, se podemos falar de ideologia, e assim através de todas as suas ramificações, uma peça doutrinária central da sociologia. Uma tal relevância de conteúdo do que mais parecem ser preliminares lógicos ou da teoria do conhecimento se explica pelo fato de que as controvérsias decisivas, por sua vez, são da natureza de conteúdo latente. Ou o conhecimento da sociedade está intimamente vinculado a esta, e a sociedade transita concretamente à ciência de que é objeto, ou esta é somente um produto da razão subjetiva situado além de toda questão retrospectiva quanto a suas próprias mediações objetivas.

Contudo, por trás da recriminada abstração, espreitam dificuldades muito mais sérias da discussão. Para ser possível ela precisa proceder conforme a lógica formal. A tese da prioridade desta, porém, constitui por seu lado o cerne da concepção positivista ou — trocando a expressão, talvez excessivamente sobrecarregada, por uma eventualmente aceitável a Popper — da concepção cientificista de toda ciência, incluídas sociologia e teoria social. Não deve se excluir dentre os objetos da controvérsia, se a inalienável logicidade do procedimento efetivamente proporciona à lógica o primado absoluto. Contudo, raciocínios motivados pela auto-reflexão crítica do primado da lógica em disciplinas objetivas caem inevitavelmente em desvantagem tática. Precisam pensar sobre a lógica com meios entre os quais se afirmam os lógicos — uma contradição do tipo de que já Wittgenstein, o positivista de maior reflexão, se tornou dolorosamente consciente. Se um debate, impreterível como o presente, fosse conduzido a respeito de visões de mundo, partindo de pontos de vista externamente opostos, seria infrutífero *a priori;* mas, passando à argumentação, sofre a ameaça de serem reconhecidas sem discussão as regras do jogo de uma das posições, que não perfazem por último o objeto de discussão.

A observação do correlator, de não se tratar de uma diferença de pontos de vista mas de oposições decidíveis, foi respondida por Dahrendorf com a pergunta "se o primeiro não seria falso e o segundo verdadeiro".[5] É certo que, em conseqüência, as posições não excluiriam discussão e argumentos, as diferenças na natureza da argumentação contudo são tão profundas, "que é preciso duvidar se

[5] Dahrendorf, *loc. cit.*, p. 150.

Popper e Adorno são capazes de concordar quanto a um único procedimento sequer, com cujo auxílio permitir-se-iam decidir suas diferenças".[6] A pergunta tem propriedade: ela admite resposta apenas uma vez realizada a tentativa de provocar uma tal decisão, não antes. Somos impelidos à tentativa, porque a tolerância pacífica para dois tipos diferentes de sociologia, coexistentes lado a lado, não conduziria a nada melhor do que a neutralização da enfática pretensão de verdade. A tarefa se apresenta paradoxalmente: discutir as questões controversas sem preconceito logicista, mas também sem dogmatismo. Os esforços neste sentido, e não astuciosos artifícios erísticos, constituem o que Habermas quer dizer com as formulações "infiltrar sob" ou "por trás das costas". Haveria de ser encontrado um local espiritual, em que pudesse existir concordância, sem contudo aceitar um cânone tematizado na controvérsia mesma; uma terra de ninguém do pensamento. Este local não deve ser imaginado, conforme o modelo da lógica da proporcionalidade, como ainda mais geral do que as duas posições em choque. Obtém sua concreção, porque também a ciência, incluída a lógica formal, não é apenas força social produtiva, mas igualmente relação social de produção. Resta saber se isto é aceitável para os positivistas; abala criticamente a tese fundamental da autonomia absoluta da ciência, do seu caráter constitutivo para qualquer conhecimento. Haveria que questionar se é válida uma disjunção convincente entre o conhecimento e o processo de vida real; se, ao contrário, o conhecimento não é mediatizado em relação a este, e mesmo se sua própria autonomia, mediante o que se tornou independente e se objetivou produtivamente frente à sua gênese, não é por sua vez derivada de sua função social; se não constitui uma conexão de imanência, e igualmente, conforme sua constituição como tal, se se situa num campo circundante, atua também sobre sua estrutura imanente. Uma tal ambigüidade, por mais plausível, seria conflitante com o princípio da não-contradição, pois a ciência seria autônoma, e não o seria. Uma dialética que sustenta isto deve tampouco, como em qualquer outra parte, comportar-se como "pensamento privilegiado"; não deve apresentar-se como uma capacidade particular subjetiva, com que um é dotado e que é negado a outro, ou até se fazer passar por intuicionismo. Por outro lado, os positivistas precisam fazer o sacrifício de abandonar a posição denominada por Habermas de "não-estou-entendendo", não desqualificar simplesmente como ininteligível tudo o que não é concorde com categorias como os seus "critérios de sentido". Em face da hostilidade a se propagar contra a filosofia, não conseguimos abandonar a suspeita de que alguns sociólogos querem obstinadamente se livrar do próprio passado, contra o que este costuma se vingar.

Prima vista, a controvérsia se apresenta como se os positivistas representassem um rigoroso conceito de validade científica objetiva, diluído pela filosofia; os dialéticos seduzem, conforme o insinua a tradição filosófica, de modo especulativo. É certo que nisto o uso da linguagem transforma o conceito de especulativo em seu oposto. Ele não é mais interpretado, como em Hegel, no sentido de autoreflexão crítica do entendimento, sua limitação e sua correção, mas inadvertida-

[6] *Loc. cit.*, p. 151.

mente de acordo com o modelo popular, que sobre especulativo imagina aquele que pensa futilmente sem compromisso, justamente sem auto crítica lógica e sem confrotação com as coisas. A partir do desmoronamento do sistema helegiano, e talvez como sua conseqüência, a idéia de especulação se inverteu deste modo, tal como o queria o clichê fáustico do animal em árida charneca. O que deveria designar o pensamento que se despoja de sua própria limitação, adquirindo assim objetividade, é equiparado à arbitrariedade subjetiva: à arbitrariedade, porque a especulação carece de controles universalmente válidos; ao subjetivismo, porque o conceito do fato especulativo é substituído, com ênfase na mediação, pelo "conceito" que aparece como retorno ao realismo escolástico, e, conforme o rito positivista, como realização do pensamento, a se confundir audaciosamente com um ser-em-si. Frente a isto, mais força do que o argumento *tu quoque,*[7] tão reticente para Albert, tem a tese de que a posição positivista, cujo *pathos* e cujo efeito se prendem à sua pretensão de objetividade, é por sua vez subjetiva. Isto o antecipou à crítica de Hegel ao que denominava filosofia da reflexão. O triunfo de Carnap, segundo o qual da filosofia não restará nada, a não ser o método: o da análise lógica, constitui o protótipo de uma decisão prévia *quasi ontologica* para uma razão subjetiva.[8] O positivismo, para o qual contradições são anátemas, possui a sua mais profunda e inconsciente de si mesma [contradição], ao perseguir, intencionalmente, a mais extrema objetividade, purificada de todas as projeções subjetivas, contudo apenas enredando-se sempre mais na particularidade de uma razão instrumental simplesmente subjetiva. Os que se sentem vitoriosos frente ao idealismo lhe são bem mais próximos do que é a teoria crítica: hipostasiam ao controle científico o sujeito cognoscente, se bem que não mais como sujeito criador, absoluto, mas ainda como o *topos noeticos*[9] de toda validade. Enquanto querem liquidar a filosofia, simplesmente advogam uma que, apoiada na autoridade da ciência, se torna impermeável a si mesma. Em Carnap, elo final da cadeia Hume-Mach-Schlick, o vínculo com o positivismo subjetivo mais antigo ainda está presente através de sua interpretação sensualista dos enunciados protocolares. Como também estes são fornecidos à ciência somente através da linguagem, e não são imediatamente determinados pelos sentidos, aquela interpretação desencadeou a problemática de Wittgenstein. Porém, de modo algum o subjetivismo latente é rompido pela teoria da linguagem do *Tractatus*. "A filosofia não resulta em proposições filosóficas", afirma-se neste, "mas em tornar claras as proposições. A filosofia deve tomar os pensamentos que, por assim dizer, são vagos e obscuros e torná-los claros e bem delimitados."[10] Clareza, porém, corresponde unicamente à consciência subjetiva. No espírito cientificista, Wittgenstein sobrecarrega de tal

[7] Argumento *tu quoque* é o que se volta contra si mesmo. No caso presente, a crítica à dialética como reflexão desprovida de autocrítica lógica e confrontação com as coisas elas mesmas, aplica-se ao próprio positivismo que a move, dada a alteração por este operada no conceito de especulativo. (N. do T.)

[8] O conceito se encontra desenvolvido em: Max Horkheimer, *Crítica da Razão Instrumental,* 1.ª parte, Frankfurt, 1967.

[9] Local determinado do conhecimento. (N. do T.)

[10] Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus,* 4.112, Frankfurt, 1960 (1963²), pp. 31 s., citado pela tradução portuguesa de J. A. Giannotti. (N. do T.)

modo a pretensão de objetividade que ela se desfaz e cede àquele paradoxo total da filosofia, que forma o nimbo de Wittgenstein. Subjetivismo latente constitui-se em contraponto de objetivismo de todo movimento nominalista do iluminismo, a permanente *reductio ad hominem.* A ela o pensamento não precisa se submeter, pois é capaz de desvelar criticamente o subjetivismo latente. É surpreendente que os cientificistas, inclusive Wittgenstein, tenham-se incomodado tão pouco com isto, como também com o permanente antagonismo da ala lógico-formal e da ala empirista, que, em forma distorcida no interior do positivismo, revela um outro dos mais reais. Já em Hume a doutrina da validade absoluta da matemática se opunha heterogeneamente ao sensualismo cético. Nisto se manifesta o insucesso do cientificismo na mediação de facticidade e conceito; dissociados, ambos tornam-se logicamente inconciliáveis. É menos sustentável a precedência absoluta do evento singular frente às "idéias", do que manter a autonomia absoluta de um domínio puramente ideal, precisamente o matemático. Enquanto se conservar, não importa sob que variação, o *esse est percipi* de Berkeley, é incompreensível donde provém a pretensão de validade das disciplinas formais que não possui seu fundamento em nada sensível. Inversamente, todas as operações conectivas do pensamento do empirismo, para as quais o nexo das sentenças constitui um critério de verdade, postulam a lógica formal. Esta simples consideração deveria ser suficiente para mover o cientificismo em direção à dialética. A polaridade abstrata, no mau sentido, do formal e do empírico, contudo, se mantém perceptível nas ciências sociais. A sociologia formal é o complemento externo da experiência restringida, para usar um termo de Habermas. Não são as teses do formalismo sociológico, as de Simmel, por exemplo, que são falsas em si, mas sim os atos do pensamento que as arrancam da empiria, as hipostasiam e posteriormente lhes conferem conteúdo ilustrativo. Algumas descobertas favoritas da sociologia formal, como a burocratização dos partidos proletários, têm seu fundamento *in re,* porém não se originam invariavelmente a partir do conceito de "organização em geral", mas sim de condições sociais, como a obrigação de se afirmar no interior de um sistema prepotente, cuja violência se realiza graças à difusão pelo todo de suas próprias formas de organização. Esta obrigação se partilha com os oponentes, não apenas mediante transmissão social, mas também de modo quase racional: para que a organização possa representar momentaneamente de modo eficiente os interesses de seus membros. No interior da sociedade coisificada, nada tem chance de sobreviver que por sua vez não seja coisificado. A universalidade histórica concreta do capitalismo monopolista se prolonga no monopólio do trabalho e todas as suas implicações. Uma tarefa relevante da sociologia empírica seria analisar os elos intermediários, demonstrar em detalhe como a adaptação às relações capitalistas de produção transformadas se apodera daqueles cujos interesses objetivos *à la longue* (com o tempo) se contrapõe àquela adaptação.

Com razão, a sociologia positivista dominante pode ser denominada subjetiva no mesmo sentido da economia subjetiva; em um dos representantes principais desta, Vilfredo Pareto, o positivismo sociológico contemporâneo tem suas raízes. Aqui "subjetivo" possui significado duplo. Uma vez a sociologia domi-

nante opera, na expressão de Habermas, com retículas, esquemas sobrepostos ao material. Enquanto nestes indubitavelmente o material também tem importância, de acordo com o lugar em que precisa ser ajustado, constitui uma diferença capital, se o material, os fenômenos são ou não interpretados conforme uma estrutura em si pré-estabelecida, não produzida em intenção classificatória pela ciência. Quão pouco indiferente é a escolha dos supostos sistemas de coordenadas, pode ser exemplificado na alternativa de submeter determinados fenômenos sociais a conceitos como prestígio e status, ou derivá-los de relações objetivas de dominação. Segundo a última concepção, status e prestígio se submetem à dinâmica da relação de classes, e em princípio podem ser apresentados como suprimíveis; sua subsunção classificatória contudo toma tendenciosamente aquelas categorias como algo simplesmente dado e virtualmente imutável. Do conteúdo de tal modo rico em conseqüências é uma distinção que aparentemente diz respeito apenas à metodologia. Com isto concorda também o subjetivismo da sociologia positivista em seu segundo significado. Ao menos em um setor bastante considerável de sua atividade, ela parte de opiniões, de modos de comportamento, da autocompreensão dos sujeitos singulares e da sociedade, em vez de partir desta. Numa tal concepção, a sociedade é, em ampla medida, a consciência ou a inconsciência média a ser obtida estatisticamente de sujeitos socializados e que agem socialmente, e não o meio em que estes se movimentam. A objetividade da estrutura, para os positivistas uma relíquia mitológica, é, segundo a teoria dialética, o *a priori* da razão subjetiva cognoscente. Caso se tornasse consciente disto, ela teria que determinar a estrutura quanto a suas próprias leis, e não por si mesma, conforme regras de comportamento de ordem conceitual. Condição e conteúdo de fatos sociais a serem levantados a partir de sujeitos singulares são fornecidos por aquela estrutura. Não importa até que ponto a concepção dialética da sociedade recuperou sua pretensão de objetividade, e se esta lhe é mesmo possível — o fato é que ela a considera com mais gravidade do que seus opositores, que adquirem a segurança aparente das suas descobertas objetivamente válidas, na medida em que renunciam desde o início à vigorosa idéia de objetividade, tal como esta fora considerada em relação ao conceito do em-si. Os positivistas emitem juízos prévios sobre o debate, na medida em que deixam transparecer que representam um tipo de pensamento novo que progrediu, apesar de suas concepções, na expressão de Albert, hoje ainda não terem se firmado em toda parte, porém em relação às quais a dialética constitui arcaísmo. Esta visão do progresso deixa de lado o preço, que o está sabotando. O espírito deve progredir, na medida em que, como espírito, se constrange em benefício dos fatos efetivamente uma contradição lógica. "Por que", pergunta Albert, "novas idéias não deveriam igualmente ter uma chance de se confirmarem?"[11] As idéias novas referem-se a uma mentalidade em geral pouco amistosa para com idéias. Sua pretensão à modernidade não pode ser outra senão a de um iluminismo avançado. Este, contudo, necessita da auto-reflexão crítica da razão subjetiva, cujo progresso, unido intimamente com a dialé-

[11] Albert, "O mito da razão total" em *A Disputa do Positivismo*. . ., p. 205.

tica do iluminismo, não pode ser incondicionalmente suposto como a suprema objetividade. Eis o foco da controvérsia.

O não ser a dialética um método independente de seu objeto impede sua apresentação como um para-si, tal como a permite o sistema dedutivo. Não obedece ao critério da definição, critica-o. Mais grave é que, após a irrevogável ruína do sistema hegeliano, ela tinha perdido também a outrora existente e profundamente discutível consciência de segurança filosófica. O que lhe recriminam os positivistas, a carência de um fundamento sobre que se edifica todo o restante, constitui também a censura da filosofia dominante: falta-lhe *arkhé*. Em sua versão idealista, atreveu-se a mostrar o ente de incontidas mediações, graças mesmo à sua não-identidade própria com o espírito, como sem restos idênticos a este. Isto malogrou, motivo por que a dialética em sua configuração atual não se situa menos polemicamente em relação ao "mito da razão total" do que ao cientificismo de Albert. Ela não pode considerar garantida a sua pretensão de verdade como nos tempos idealistas. Como princípio abrangente de explicação, o movimento dialético em Hegel entendia-se sem mais como "ciência". Pois, já em seus primeiros passos ou proposições sempre estava contida a tese da identidade que, no transcurso das análises, tanto era corroborada como explicitada; Hegel a descreveu por meio da igualdade círculo. Um tal fechamento que cuidava para que nada fosse extraído da dialética como sendo inessencial ou acidental se perdeu, juntamente com a necessidade e a univocidade; ela não possui um cânone a regulá-la. Apesar disto tem sua razão de ser. Socialmente a idéia de um sistema objetivo que é em si não e tão quimérica como parecia ser após a queda do idealismo, e tal como é alegada pelo positivismo. O conceito de grande filosofia, tido por este como superado[12] não é devido a pretensas qualidades estéticas de realizações do pensamento, mas a um conteúdo de experiência que, justamente por causa de sua transcendência em relação à consciência humana singular, atraía para a hipóstase desta como absoluto. A dialética é capaz de se legitimar mediante a retradução deste conteúdo na experiência de que proveio. Esta, porém, é a experiência da mediação de todo singular por meio da totalidade social objetiva. Na dialética tradicional ela estava disposta de cabeça para baixo, segundo a tese de que a objetividade precedente, o próprio objeto, entendido como totalidade, é sujeito. Albert censurou ao correlator de Tübingen o ter passado pelo caso, delicadamente, com simples indicações acerca da totalidade.[13] Ora, é quase tautológico que o conceito de totalidade não pode ser apontado de igual modo como aqueles *facts* dos quais se destacou como conceito. "Para a primeira aproximação, ainda em demasia abstrata, recorde-se a dependência de todos os singulares quanto à totalidade que constituem. Nesta também todos são dependentes de todos. O todo só se mantém graças à unidade das funções efetuadas por seus

[12] *Vide* Helmut F. Spinner, "Wo warst du Plantion? Ein kleiner Protest gegen eine 'grosse Philosophie' ", em *Soziale Welt;* Revista 2/3, ano 18, de 1967, pp. 174 ss.
[13] Albert, *loc. cit.*, p. 194, nota 1.

membros. De modo geral, todo singular precisa, para viver, tomar sobre si uma função e aprende a ser grrato enquanto tem uma."[14]

Albert responsabiliza Habermas por uma idéia total de razão, com todos os pecados da filosofia da identidade. Em termos objetivos: a dialética procede, num modo hegelianamente obsoleto, com uma representação do todo social fora do alcance da pesquisa e que deve ser abandonada. O fascínio exercido pela *Theory of the Middle Range* de Merton há que ser explicado em grande parte pelo ceticismo quanto à categoria de totalidade, enquanto os objetos de tais teoremas são obtidos à força de conexões alastradas. Conforme o mais simples *common sense,* a empiria conduz à totalidade. Se estudamos, por exemplo, o conflito social em um caso como o dos excessos cometidos em Berlim, contra os estudantes, em 1967, então os motivos da situação isolada não são suficientes para a explicação. Uma tese como a de que a população reagiu espontaneamente contra um grupo que lhe parecia pôr em perigo os interesses da cidade, mantida sob condições precárias, seria insuficiente não somente devido à questionabilidade das conexões político-ideológicas por ela imputadas. De maneira nenhuma ela torna plausível a fúria manifestada imediatamente por violência física contra uma minoria específica visível e facilmente identificável pelo preconceito popular. Os estereótipos mais difundidos e eficazes em voga contra os estudantes: de que participavam de manifestações em vez de trabalharem — uma inverdade flagrante —, de que desperdiçavam o dinheiro dos contribuintes que pagam os seus estudos, e coisas semelhantes, evidentemente nada têm a ver com a exacerbada situação. Tais lemas se assemelham visivelmente àqueles da imprensa do 'Jingo';[15] mas uma tal imprensa dificilmente encontraria ressonância, se não se associasse a disposições da opinião e dos impulsos de numerosos indivíduos, que ela confirma e fortalece. Anti-intelectualismo, a disposição de projetar o descontentamento com situações problemáticas sobre aqueles que denunciam os problemas revelam-se às reações às causas imediatas; estas atuam como pretexto, como racionalização. Mesmo que a situação de Berlim fosse um fator que contribuísse para liberar o potencial psicológico das massas, ela por sua vez não seria inteligível fora do contexto da política internacional. Pretender derivar da assim denominada situação de Berlim, o que procede de disputas de poder que se atualizam no conflito de Berlim, seria um procedimento por demais limitado. Prolongadas, as linhas conduzem ao plexo social. Dada a multiplicidade infinita de seus momentos, este dificilmente admite ser apreendido por prescrições cientificistas. Contudo, uma vez eliminado da ciência, os fenômenos são atribuídos a causas falsas, do que regularmente se aproveita a ideologia dominante. Que a sociedade não permite ser firmada como fato, isto expressa apenas o fato mesmo da mediação: os fatos não são aquilo tido por último e impenetrável pelo que os considera a sociologia dominante, conforme os

[14] Theodor W. Adorno, vocábulo Sociedade, em *Evangelisches Staatslexikon,* Stuttgart, 1967, coluna 637.

[15] "Jingo" designava um partido conservador britânico, que na guerra Russo-Turca de 1877, querendo forçar a Inglaterra à guerra com a Rússia, se utilizou da imprensa. A partir disto, o termo passa a representar o *Hurra-patriot,* o patriota exaltado e imperialista fanático. (N. do T.)

modelos dos dados sensíveis da teoria mais antiga do conhecimento. Neles se manifesta algo que eles mesmos não são.[16] Não é a menos significativa das diferenças entre a concepção positivista e a dialética, a de que o positivismo, segundo a máxima de Schlick, reconhece somente a vigência de fenômenos, enquanto a dialética não renuncia à distinção entre essência e fenômeno. Por seu lado, constitui uma lei social que estruturas decisivas do processo social, tais como a da desigualdade dos supostos equivalentes que são intercambiados, não se evidencia sem a intervenção da teoria. Da suspeita daquilo que Nietzsche denominava transmundano, o pensamento dialético vem ao encontro na medida em que a essência *(Wesen)* oculta constitui desordem, abuso *(Unwesen)*. Irreconciliável com a tradição filosófica, não aceita esta desordem graças à sua violência, mas a critica em sua contradição com o "que se manifesta" e por último com a vida real dos homens singulares. Há que se apegar à proposição hegeliana de que é preciso a essência se manifestar; é deste modo que isso incorre na referida contradição com o fenômeno. A totalidade não constitui uma categoria afirmativa, mas sim crítica. A crítica dialética se propõe a ajudar a salvar ou restaurar o que não está de acordo com a totalidade, o que se lhe opõe ou o que, como potencial de uma individuação que ainda não é, está apenas em formação. A interpretação dos fatos conduz à totalidade, sem que esta seja, ela própria, um fato. Não há nada socialmente fático que não tenha seu valor específico nesta totalidade. Ela está preordenada a todos os sujeitos singulares, porque estes obedecem à sua *contrainte* por si mesmos e até mesmo por sua constituição monadológica, e inclusive, por causa desta, representam a totalidade. Neste sentido, ela constitui a mais efetiva realidade. Na medida em que é a síntese da relação social dos indivíduos entre si, a obscurecer-se em face do singular, ela, contudo, simultaneamente é também aparência, ideologia. Uma humanidade liberada não persiste como totalidade; o ser-em-si desta também é a ausência de liberdade daquela, tal como a simula a respeito de si mesma como sendo o verdadeiro substrato social. É certo que deste modo não se logrou o desiderato de uma análise lógica do conceito de totalidade[17] como desprovido de contradição objetiva da totalidade. Mas a análise livraria o recurso da totalidade da crítica de arbitrariedade decisória.[18] Habermas, assim como qualquer outro dialético, não nega a possibilidade de uma explicação da totalidade, mas sim somente a sua verificabilidade conforme o critério dos fatos, que é transcendido pelo movimento à categoria de totalidade. Da mesma maneira ela não é *khorís* dos fatos, mas, como sua mediação, lhes é imanente. A totalidade, numa formulação provocativa, é a sociedade como coisa em si, provida de toda carga de coisificação. Porém, precisamente porque esta coisa em si ainda não é sujeito social global, ainda não é liberdade, mas prossegue como natureza heterônoma, cabe-lhe objetivamente um momento de irredutibilidade, tal como Durkheim, com suficiente parcialidade, a explicava para a essência do social. Nesta medida, ela também é "fática". O conceito de faticidade, custodiado pela concepção positi-

[16] *Vide* Max Horkheimer, *loc. cit.*, pp. 20 s.
[17] Albert, "O mito da razão total", em *A Disputa do Positivismo*. . ., pp. 197 s.
[18] Idem, *ibid.*, p. 199.

vista como seu substrato último, é função da mesma sociedade a cujo respeito cala a sociologia cientificista, insistindo na imperscrutabilidade do substrato. A separação absoluta entre fato e sociedade constitui um produto artificial da reflexão a ser deduzido e refutado por meio de uma segunda reflexão.

Numa nota de pé de página, Albert diz: "Habermas cita neste contexto a indicação de Adorno à inverificabilidade da dependência de todo fenômeno social em relação à 'totalidade'. Esta citação provém de um contexto em que Adorno, remetendo-se a Hegel, afirma que a refutação é frutífera apenas como crítica imanente; para tanto, ver Adorno, *Sobre a Lógica das Ciências Sociais*. Ao mesmo tempo, o sentido das considerações de Popper acerca da verificação crítica é transformado, mediante 'reflexão continuada', quase em seu oposto. Parece-me que a inverificabilidade do citado pensamento de Adorno se vincula de início essencialmente ao fato de que nem o conceito de totalidade utilizado, nem o tipo de dependência referido é orientado a um esclarecimento, por modesto que seja. Possivelmente nada mais há por trás do que a idéia de que de algum modo tudo se relaciona com tudo. Até que ponto, a partir de uma tal idéia, se pode obter uma vantagem metodológica para alguma concepção, é o que precisa ainda ser comprovado. Meros exorcismos verbais da totalidade não são suficientes.[19] Contudo, a "inverificabilidade" não consiste em que, para o recurso à totalidade, não possa ser referida uma razão plausível, mas em que a totalidade não é fática como o são os fenômenos sociais singulares aos quais se limita o critério de verificabilidade de Albert. À objeção de que por trás do conceito de totalidade nada mais existe do que a trivialidade de que tudo se relaciona com tudo, há que replicar que a má abstração desta proposição não constitui apenas um produto débil do pensamento, mas o teor básico da sociedade: o da troca. Na sua realização universal, e não apenas na explicação científica do mesmo, é que se abstrai objetivamente; prescinde-se da constituição qualitativa dos produtores e dos consumidores, do modo de produção, e até mesmo da necessidade, que é satisfeita secundariamente pelo mecanismo social. A humanidade convertida em clientela, sujeito das necessidades, é ainda, além de todas as representações ingênuas, preformada socialmente não apenas pela situação técnica das forças produtivas, mas igualmente pelas relações econômicas em que estas funcionam. O caráter abstrato do valor de troca está vinculado *a priori* à denominação do universal sobre o particular, da sociedade sobre seus membros coatos. Ele não é socialmente neutro, como simula a logicidade do processo de redução a singularidades, tais como o tempo de trabalho social médio. Através da redução dos homens a agentes e portadores da troca de mercadorias, realiza-se a dominação dos homens pelos homens. A conexão total configura-se concretamente na medida em que todos são obrigados a se submeter à lei abstrata da troca, sob pena de sucumbirem, independente de serem ou não subjetivamente conduzidos por um "afã de lucro".[20] A diferença entre a visão dialética da totalidade, e a positivista, se aguça justamente porque o con-

[19] Idem, *ibid.*, p. 207, nota 26.
[20] Adorno, vocábulo Sociedade, *loc. cit.*, coluna 639.

ceito dialético de totalidade pretende ser "objetivo", isto é, ser aplicável a qualquer constatação social singular, enquanto as teorias de sistemas positivistas tencionam somente, pela escolha de categorias as mais gerais possíveis, reunir constatações sem contradição em um contínuo lógico, sem reconhecer os conceitos estruturais superiores como condição dos estados de coisas por eles subsumidos. Ao denegrir este conceito de totalidade como retrocesso mitológico e pré-científico, o positivismo, em infatigável luta contra a mitologia, mitologiza a ciência. Seu caráter instrumental, quer dizer, sua orientação em direção ao primado de métodos disponíveis, em vez de à coisa e seu interesse, inibe considerações que afetam tanto o procedimento científico como o seu objeto. O cerne da crítica ao positivismo consiste em que este se fecha à experiência da totalidade cegamente dominante, tanto quanto à estimulante esperança de que finalmente haverá uma mudança, satisfazendo-se com os destroços desprovidos de sentido que restaram após a liquidação do idealismo, sem interpretar e descobrir a verdade, por sua vez, da liquidação e do liquidado. Em lugar disto, encontra díspar o dado interpretado subjetivamente, e, de modo complementar, as formas puras do pensamento do sujeito. Estes momentos diferenciados do conhecimento são reunidos pelo cientificismo contemporâneo tão superficialmente como o fez outrora a filosofia da reflexão, que por este preciso motivo mereceu a sua crítica pela dialética especulativa. A dialética contém também o oposto da *hybris* idealista. Afasta a aparência de qualquer possível dignidade naturalmente transcendental do sujeito singular, compreendendo a este e às suas formas de pensamento como algo social em si: nesta medida, ela é mais "realista" do que o cientificismo com todos os seus "critérios de sentido".

Como porém a sociedade se compõe de sujeitos e se constitui graças à conexão funcional destes, seu conhecimento por sujeitos vivos, comensuráveis, resulta muito mais comensurável à "coisa mesma" do que acontece nas ciências naturais, obrigadas, pela estranheza de um objeto, que por sua vez não é humano, a transferir a objetividade inteiramente ao mecanismo categorial, à subjetividade abstrata. Freyer atentou para isto; a distinção alemã entre o nomotético e o ideográfico pode ser posta fora de consideração, tanto mais que uma teoria não simplificada da sociedade não pode prescindir das leis de sua mobilidade estrutural. A comensurabilidade do objeto sociedade quanto ao sujeito cognoscente existe tanto como não existe; também isto dificilmente pode ser conciliado com a lógica discursiva. A sociedade é ao mesmo tempo inteligível e ininteligível. Inteligível na medida em que o estado de coisas objetivamente determinante da troca implica abstração, de acordo com sua própria objetividade, implica um ato subjetivo: nele o sujeito verdadeiramente reconhece a si mesmo. Isto explica, do ponto de vista da teoria científica, por que a sociologia weberiana está centrada no conceito da racionalidade. Nela ele procurava, não importa se conscientemente ou não, aquela igualdade entre sujeito e objeto, própria a permitir algo como o conhecimento da coisa, em lugar de seu esfacelamento em fatos reais e do tratamento mecânico destes. Contudo a racionalidade objetiva da sociedade, a da troca, pela dinâmica própria afasta-se cada vez mais do modelo da razão lógica. Por isto a sociedade, o que se

tornou autônomo, também não continua a ser inteligível; o é unicamente a lei de autonomização. Ininteligibilidade designa não somente algo essencial à sua estrutura, mas também a ideologia, mediante a qual se protege da crítica à sua irracionalidade. Porque a racionalidade, o espírito, se dissociou como momento parcial dos sujeitos vivos, se limitou à racionalização, ela continua a se movimentar em direção oposta ao sujeito. O aspecto da objetividade como imutabilidade, de que ela assim se reveste, se reflete novamente na coisificação da consciência cognoscente. A contradição no conceito da sociedade como inteligível e ininteligível constitui o motor da crítica racional a se alastrar pela sociedade e pôr seu tipo de racionalidade, a particular. Procurando a essência da crítica na eliminação das contradições lógicas do conhecimento pelo progresso deste, Popper torna seu próprio ideal em crítica à coisa, ao ter a contradição seu lugar cognoscível nela e não apenas em seu conhecimento. Uma consciência que não usa antolhos frente à constituição antagônica da sociedade, e também frente à imanente contradição de racionalidade e irracionalidade, precisa partir para a crítica à sociedade sem *metábasis eis állo génos,* sem outros meios do que os racionais.

Habermas, em seu trabalho sobre a teoria analítica da ciência, fundamentou a transição à dialética como necessária, tendo em vista o conhecimento específico da ciência social.[21] Conforme sua argumentação, não apenas o objeto do conhecimento é mediatizado pelo sujeito, como, aliás, reconhece o positivismo, mas também inversamente: o sujeito incide como momento na objetividade a ser por ele conhecida, o processo social. Neste, em relação direta à expansão científica, o conhecimento é força produtiva. A dialética quer encontrar o cientificismo em seu próprio campo, ao pretender conhecer melhor a realidade social contemporânea. Procura traspassar o véu que a ciência ajuda a tecer. Sua tendência harmonizadora permitindo, graças a seu metódico tratamento mecânico, o desaparecimento dos antagonismos da realidade efetiva, repousa no método classificatório, sem qualquer intencionalidade dos que dele se utilizam. Reduz a um mesmo conceito coisas essencialmente irredutíveis e contraditórias, por meio da escolha do aparato conceitual e a serviço de sua unanimidade. Constitui exemplo recente para esta tendência a mui conhecida tentativa de Talcott Parsons de fundar uma ciência unificada do homem, cujo sistema de categorias compreende igualmente indivíduo e sociedade, psicologia e sociologia ou, pelo menos, as apresenta em um contínuo.[22] O ideal de continuidade vigente desde Descartes e sobretudo a partir de Leibniz não se tornou duvidoso apenas devido ao desenvolvimento mais recente das ciências naturais. No plano social, é enganoso a respeito do abismo existente entre o universal e o particular, no qual o permanente antagonismo se expressa; a unificação da ciência desloca a contraditoriedade de seu objeto. A satisfação indubitavelmente contagiosa que procede da ciência unificada tem um preço: o momento da divergência entre indivíduo e sociedade, socialmente posto, bem

[21] *Vide* Juergen Habermas, "Teoria analítica da ciência e dialética, contribuição à controvérsia entre Popper e Adorno", em *A Disputa do Positivismo*. . . , p. 191.

[22] *Vide* Theodor W. Adorno, "Acerca da relação entre sociologia e psicologia", em *Sociológica: Contribuição da Escola de Frankfurt à Sociologia,* I, pp. 12 ss.

como as ciências dedicadas a ambos, lhe escapam. O esquema totalizador de tão pedante organização, que abrange desde o indivíduo e suas regularidades até as formações sociais mais complexas, tem lugar para tudo, menos para a separação histórica de indivíduo e sociedade, embora não sejam estes radicalmente distintos. Sua relação é contraditória porque a sociedade recusa aos indivíduos, em ampla medida, o que ela sempre lhes promete, como sociedade de indivíduos, e o que constitui em última análise o motivo de sua constituição, enquanto por sua vez os interesses cegos e desenfreados dos indivíduos singulares inibem a formação de um possível interesse social global. Ao ideal de uma ciência unificada cabe um título que seria o último a lhe agradar, o estético, do mesmo modo como falamos de elegância em matemática. A racionalização organizatória, em que desemboca o programa da ciência unificada frente às ciências singulares díspares, prejulga ao extremo as questões de teoria da ciência levantadas pela sociedade. Se, nas palavras de Wellmer, "dotado de sentido se converte em sinônimo para científico", então a ciência, socialmente mediatizada, dirigida e controlada, que paga à sociedade existente e à sua tradição o tributo devido, usurpa o papel do *arbiter veri et falsi*. Ao tempo de Kant, a questão da constituição da teoria do conhecimento era a da possibilidade da ciência. Hoje, ela é novamente remetida à ciência como simples tautologia. Conhecimentos e procedimentos que, em vez de se manterem no interior da ciência em vigor, lhe concernem criticamente, são evitados *a limine*. Assim, o conceito aparentemente neutro de "vínculo convencional" tem implicações fatais. Pela porta dos fundos da teoria da convenção é contrabandeado o conformismo social como critério de sentido das ciências sociais; valeria a pena analisar detalhadamente o emaranhamento de conformismo e auto-exaltação da ciência. Horkheimer aludiu a todo este complexo há mais de trinta anos em seu ensaio "O mais recente ataque à metafísica".[23] Também Popper supõe o conceito de ciência como evidente em sua condição de fato real dado. No entanto, ele possui em si sua dialética histórica. Quando, na virada do século XVIII para o XIX, foram escritas a *Doutrina da Ciência* de Fichte e a *Ciência da Lógica* de Hegel, teria permanecido criticamente ao nível do pré-científico o que presentemente ocupa com pretensões a exclusividade o conceito de ciência, enquanto hoje é condenado como extracientífico pelo assim denominado cientificismo de Popper o que então se chamava ciência ou, mais quimericamente, saber absoluto. O movimento da história, e não apenas da espiritual, que levou a isto de modo algum constitui progresso como o pretendem vaidosamente os positivistas. Todo o refinamento matemático da metodologia científica em avanço não dissipa a suspeita de que a conversão da ciência em uma técnica junto às outras está minando o seu próprio conceito. O mais forte argumento para isto seria que o que a interpretação cientificista considera como fim, o *fact finding*, constitui para a ciência somente meio para a teoria; na ausência desta não se esclarece por que o todo é constituído. Aliás, a alteração no funcionamento da idéia de ciência já se inicia com os idealistas, sobretudo com Hegel, cujo saber absoluto coincide com o conceito

[23] Agora em Max Horkheimer, *Teoria Crítica*, tomo II, pp. 82 ss.

desenvolvido do ser assim e não outro. A crítica daquele desenvolvimento se aplica não à cristalização de métodos científicos específicos, indiscutivelmente frutíferos, mas à representação dominante, rigidamente sustentada pela autoridade de Max Weber, segundo o qual interesses extracientíficos são exteriores à ciência, e ambas as coisas devem ser distinguidas com nitidez. Enquanto por um lado os interesses pretensamente científicos são muitas vezes neutralização de interesses extracientíficos a se prolongarem, sob sua forma mais atenuada, pela ciência, o instrumental científico que fornece o cânone do que é científico também constitui instrumental de uma maneira não sonhada pela razão instrumental: meio para respostas a questões que têm sua origem além da ciência e que vão além dela. Até o ponto em que a racionalidade-fim-meio da ciência ignora o *telos* disposto no conceito do instrumentalismo e se constitui em fim único para si, ela contradiz sua própria instrumentalidade. Justamente isto a sociedade exige da ciência. Em uma, que pode ser determinada como falsa, contradizendo tanto os interesses dos membros como do conjunto, todo conhecimento que voluntariamente se submete às regras desta sociedade solidificadas em ciência participa de sua falsidade.

A usual e academicamente atraente distinção entre o científico e o pré-científico, de que também Albert se apropria, não se mantém. O fato sempre de novo observado e também confirmado pelos próprios positivistas de uma cisão de seu pensamento enquanto falam como cientistas e enquanto falam extracientificamente, mas providos de razão, legitima a revisão daquela dicotomia. O classificado como pré-científico não é somente o que ainda não atravessou ou evita mesmo o trabalho autocrítico da ciência sustentado por Popper. Pelo contrário, enquadra-se nisto também tudo de racionalidade e experiência que é excluído pelas determinações instrumentais da razão. Ambos os momentos são inseparáveis. Uma ciência que não acolhe de modo transformador impulsos pré-científicos condena-se à indiferença não menos do que o faz o descompromissamento amadorístico. No mal conceituado âmbito do pré-científico reúnem-se os interesses copiados pelo processo de cientificação, e não se trata dos menos relevantes. Tão certo como sem disciplina científica não haveria progresso da consciência, é certo que a disciplina paralisa simultaneamente os órgãos do conhecimento. Quanto mais a ciência enrigece na carapaça profetizada ao mundo por Max Weber, tanto mais o proscrito como pré-científico se constitui em refúgio de conhecimento. A contradição na relação do espírito com a ciência responde àquela que é própria da ciência: ela postula uma conexão imanente e é momento da sociedade que lhe nega coerência. Subtraindo-se desta antinomia, seja apagando o seu conteúdo de verdade mediante relativização da sociologia do saber, seja desconhecendo sua interdependência com os *faits sociaux*, fazendo-se passar por algo absoluto e auto-suficiente, ela se satisfaz com ilusões prejudiciais à sua capacidade. Estes dois momentos apesar de díspares não são indiferentes um ao outro: para a objetividade da ciência, tem utilidade unicamente o conhecimento das mediações sociais que nela residem, na medida em que de modo algum ela constitui simples veículo de relações e interesses sociais. Sua absolutização e sua instrumentação, ambas produtos da razão sujetiva, se complementam. Engajando-se

unilateralmente como momento unificador de indivíduo e sociedade, de acordo com a sistemática lógica, e desvalorizando em epifenômeno o momento antagonista que não se enquadra numa tal lógica, o cientificismo torna-se falso em face de estados de coisas centrais. Conforme a lógica pré-dialética, o *constitutum* não pode ser *constituens,* o condicionado não pode ser condição de sua própria condição. A reflexão acerca do valor posicional do conhecimento social no interior do que é por ele conhecido impele para além desta simples ausência de contradição. A imposição do paradoxo, na expressão franca de Wittgenstein, testemunha que em geral a ausência de contrariedade não pode ser a última palavra para o pensamento conseqüente, mesmo ali onde ele sanciona a sua norma. Aqui se revela decisivamente a superioridade de Wittgenstein em relação aos positivistas do círculo de Viena: o lógico percebe os limites da lógica. Em seus próprios limites, a relação de linguagem e mundo, tal como Wittgenstein a representava para si, não permitia tratamento unívoco. Pois, para ele, a linguagem forma uma conexão de imanência fechada em si mesma, através da qual estão mediatizados os momentos do conhecimento que não são linguagem, os dados sensíveis, por exemplo; contudo, não está menos inserido no sentido da linguagem o referir-se ao que não é linguagem. Esta é tanto linguagem como algo autárquico, dotado das regras do jogo válidas apenas para ela, conforme a suposição cientificista, como também um momento no interior da sociedade, *fait social.*[24] Wittgenstein precisava dar-se conta de que ela se distingue de todo ser fático, porque ela é "dada" apenas por seu intermédio, e contudo pode ser pensada somente como momento do mundo, do qual, em conformidade com sua reflexão, nada pode ser conhecido a não ser através da linguagem. Deste modo, ele atingiu o umbral de uma conciência dialética dos assim denominados problemas de constituição, reduzindo *ad absurdum* o direito do cientificismo a amputar o pensamento dialético. Isto afeta igualmente a representação cientificista usual do sujeito, inclusive de um sujeito transcendental do conhecimento, que, em conformidade, é remetido ao seu objeto como a uma condição da própria possibilidade, como também a do objeto. Não se constitui mais em um X cujo substrato haveria que compor a partir da conexão de determinações subjetivas, mas também determina, como algo por sua vez determinado, a função subjetiva.

É certo que a validade de conhecimentos e não apenas de leis naturais é amplamente independente de sua gênese. Em Tübingen, relator e correlator concordavam na crítica à sociologia do saber e ao sociologismo do tipo de Pareto.

[24] O caráter ambíguo da linguagem se expressa pela circunstância, em que está de acordo com os positivistas, de adquirir objetividade unicamente mediante a intenção subjetiva. Somente quem expressa da melhor maneira possível o que quer dizer subjetivamente procede de conformidade com a objetividade da linguagem, fortalecendo-a enquanto toda tentativa de se confiar ao ser-em-si da linguagem, bem como à sua essência ontológica, culmina no mau subjetivismo da hipóstase de figuras da linguagem. Já Benjamin o havia percebido; no positivismo, exceção feita de Wittgenstein, único, qualquer motivo positivista se apresenta carente. A negligência estilística de muitos cientificistas, passível de racionalização mediante o tabu a respeito do momento expressivo da linguagem, denuncia uma consciência coisificada. Uma vez que a ciência é dogmaticamente convertida em uma objetividade, que não deve ter passado pelo sujeito, a expressão da linguagem acaba bagatelizada. Quem sempre dispõe estados de coisas como sendo em-si, sem mediação subjetiva, para este a formulação torna-se indiferente, às custas da coisa deificada.

A teoria de Marx lhe é contrária: a doutrina da ideologia, da falsa consciência, da aparência socialmente necessária, seria completamente sem sentido quando desprovida do conceito de consciência verdadeira e verdade objetiva. Apesar disto, gênese e validade também não permitem separação isenta de contradição. A validade objetiva preserva o momento de seu surgimento, que atua permanentemente nela. Por mais incontestável que seja a lógica, o processo de abstração que a subtrai à contestação é o da vontade decisória. Ele elimina e desqualifica aquilo a respeito de que decide. Conforme esta dimensão, a lógica é "inverídica"; sua incontestabilidade constitui, ela mesma, o anátema social espiritualizado. Seu caráter de aparência se manifesta nas contradições atingidas pela razão em seus objetos. No distanciamento do sujeito em relação ao objeto, que realiza a história do espírito, o sujeito se esquivava da superioridade real da objetividade. Sua dominação era de um mais fraco sobre um mais forte. De outro modo, talvez a auto-afirmação da espécie humana não teria sido possível como, certamente, também o processo da objetivação científica. Mas, quanto mais o sujeito se apropriava das determinações do objeto, tanto mais ele se convertia, inconscientemente, em objeto. Eis a pré-história da coisificação da consciência. O que o cientificismo simplesmente apresenta como progresso sempre constituiu-se também em sacrifício. Através das malhas escapa o que no objeto não é conforme o ideal de um sujeito que é para si "puro", exteriorizado em relação à experiência viva própria; nesta medida, a consciência em progresso era acompanhada pela sombra do falso. A subjetividade extirpou em si tudo que não é conforme a univocidade e identidade de sua pretensão de dominação; a si mesma, que em verdade também é objeto, não se reduziu menos do que os objetos. Há que recordar igualmente os momentos dos quais a metodologia científica encurta a objetividade, como também a perda da espontaneidade do conhecimento que o sujeito inflige a si mesmo no intuito de dominar suas realizações. Carnap, um dos positivistas mais radicais, uma vez denominou de afortunado acaso que as leis da lógica e da matemática pura se aplicassem à realidade. Um pensamento que contém todo o seu *pathos* em sua ilustração cita em posição central um conceito-irracional-mítico, como é o do afortunado acaso, apenas para evitar o discernimento, que abala a posição positivista, de que o pretenso acaso feliz não o é, mas sim produto do ideal de dominação da natureza ou, na terminologia de Habermas, ideal "pragmático" de objetividade. A racionalidade da realidade efetiva tranqüilizadoramente registrada por Carnap nada mais é do que o espelhamento da *ratio* subjetiva. A metacrítica da teoria do conhecimento desmente a validade da pretensão subjetiva da aprioridade kantiana, mas confirma Kant de tal modo que sua teoria do conhecimento, entendida como aplicada à validade, descreve mui adequadamente a gênese da razão cientificista. O que, numa grandiosa conseqüência da coisificação cientificista, lhe parece ser a força da forma subjetiva, que constitui a realidade efetiva, em verdade constitui a *summa* daquele processo histórico em que a subjetividade libertada e por isto coisificada se apresentava como soberana total da natureza, esquecendo a relação de dominação, e a transformando, deslumbrada, na criação do dominado pelo dominador. Nos atos singulares do

conhecimento e nas disciplinas singulares, gênese e validade devem ser distinguidas criticamente. Contudo, no âmbito dos assim denominados problemas de constituição, elas são indissolúveis, por mais repugnante que isto seja à lógica discursiva. Por pretender ser toda a verdade, a verdade cientificista não o é. Disto a convence a mesma *ratio* que nunca se teria constituído de outro modo do que por meio da ciência. Ela é capaz de crítica a seu próprio conceito e de designar concretamente o que escapa à ciência, a sociedade na sociologia.

Na acentuação do conceito de crítica, houve concordância entre o relator e o correlator de Tübingen.[25] Em seguida a uma observação de Peter Ludz, Dahrendorf atentou para a utilização equívoca que dele fora feita. Em Popper ele significa, sem qualquer determinação de conteúdo, um "puro mecanismo de confirmação provisória de proposições universais da ciência", e no correlator, "o desdobramento das contradições da realidade efetiva através do conhecimento desta"; de qualquer maneira, o co-relator já havia esclarecido o equívoco.[26] Ele não é, porém, uma simples contaminação de significados diferentes na mesma palavra, mas é fundamentado no conteúdo. Se aceitamos o conceito popperiano de crítica, puramente cognitivo ou, se quisermos, "subjetivo", que pretende apenas a unanimidade do conhecimento e não a legitimação da coisa conhecida, então a tarefa do pensamento não se detém aqui. Pois aqui e ali a razão crítica é a mesma; não são duas "faculdades" que entram em ação; a identidade não é mero acaso. A crítica cognitiva de conhecimentos e sobretudo de teoremas também examina necessariamente se os objetos do conhecimento são o que postulam, de ac ordo com seu próprio conceito. Caso contrário seriam formalistas. Nunca a crítica imanente é apenas puramente lógica, mas sempre também de conteúdo, confrontação de conceito e coisa. Cabe-lhe perseguir a verdade que os conceitos, juízos e teoremas querem expressar por si mesmos; e ela não se esgota na harmonia hermética das formações do pensamento. Em uma sociedade amplamente irracional está em discussão precisamente o primado cientificamente estipulado da lógica. O ater-se aos fatos do qual nenhum conhecimento, inclusive o procedimento puramente lógico, pode se libertar sem vestígios, exige que a crítica imanente, enquanto aplicada ao referido em proposições científicas e não a "proposições em si", não proceda apenas de modo argumentativo, mas examine se as coisas efetivamente se passam assim. Caso contrário, a argumentação cai naquela estupidez que não raro observamos na perspicácia. O conceito de argumento não é constituído pelo óbvio, tal como o trata Popper, mas necessitaria de análise crítica; o lema fenomenológico "às coisas elas mesmas" já o dava a entender. A argumentação torna-se questionável assim que supõe a lógica discursiva frente ao conteúdo. Na *Ciência da Lógica* Hegel quase não argumentou no sentido referido; na intro-

[25] A vigésima primeira tese de Popper encerra, numa universidade abstrata, algo como um denominador comum entre ambos. *Vide* Popper, "Die Logic der Sozialwissenschften" ("A lógica das ciências sociais"), em *A Disputa do Positivismo*. . ., p. 119.

[26] Inicialmente ele se declarou em concordância com a crítica de Popper ao "naturalismo ou cientificismo metodológico errôneo ou ambíguo" (*vide* Popper, *loc. cit.*, p. 107 e Adorno, "A lógica das ciências sociais", p. 128), mas em seguida não ocultou que, segundo seu conceito de crítica, teria que ir além do endossado por Popper (*vide* Adorno, *loc. cit.*, pp. 128 ss).

dução à *Fenomenologia do Espírito* exigiu a "contemplação pura". Popper, pelo contrário, vislumbrando a objetividade da ciência na objetividade do método crítico, a explica com a proposição "de que os meios lógicos auxiliares da crítica — a categoria da contradição lógica — são objetivos."[27] Nisto não se erige uma pretensão de exclusividade da lógica formal, como se a crítica possuísse unicamente nesta o seu *organon,* mas isto é, pelo menos, sugerido. Também Albert, da orientação de Popper, não interpretaria de outro modo a crítica.[28] Apesar de permitir "exames acerca de tais conexões fáticas",[29] tal como lembra Habermas, tenciona "mantê-las em separado" das lógicas. A unidade de ambos os tipos de crítica, que tem no conceito destes seu indício, é escamoteada mediante ordem conceitual. Contudo, se nas sentenças das ciências sociais aparecem contradições lógicas, tais como aquela não irrelevante, de que o mesmo sistema social libera e escraviza as forças produtivas, então a análise teórica se capacita a remeter tais dissonâncias lógicas a momentos estruturais da sociedade, não precisando eliminá-las como simples impertinências do pensamento científico, já que somente podem ser suprimidas mediante transformação da realidade. Mesmo sendo possível verter tais contradições em meramente semânticas, mostrando, portanto, que as proposições contraditórias referem-se de cada vez a algo diferente, sua configuração estampa a estrutura do objeto muito mais nitidamente do que um procedimento que se torne cientificamente satisfatório na medida em que se afasta da insatisfatoriedade do objeto do conhecimento extracientífico. Além disto, a possibilidade de transferir contradições objetivas à semântica pode-se vincular ao fato de que o dialético Marx não cogita de uma representação plenamente desenvolvida da dialética, com a qual julgava apenas "flertar". Um pensamento que aprende que a seu próprio sentido pertence o que por sua vez não constitui pensamento, rompe a lógica da não-contradição. Há janelas em sua prisão. A estreiteza do positivismo consiste em que ele não toma conhecimento disto, refugiando-se como em uma última alternativa, numa ontologia, mesmo sendo apenas a inteiramente formalizada e sem conteúdo da conexão dedutiva de proposições.

A crítica à relação de proposições científicas àquilo a que se referem, converte-se contudo inevitavelmente em crítica da coisa. Precisa decidir racionalmente se as insuficiências que encontra são apenas científicas, ou se a coisa não basta ao que a ciência quer exprimir mediante seus conceitos. Quão pouco é absoluta a separação entre as formações da ciência e da realidade, tão pouco o conceito de verdade deve ser atribuído unicamente àquelas. Tem tanto sentido falar da verdade de uma instituição social como da dos teoremas que dela se ocupam. De modo legítimo o uso da linguagem na crítica não visa somente autocrítica — tal como sucede propriamente em Popper — mas também a crítica à coisa. Nisto se constitui o *pathos* da resposta de Habermas a Albert.[30] O conceito de sociedade, especi-

[27] Popper, "A lógica das ciências sociais", em *A Disputa do Positivismo* . . ., p. 106.
[28] *Vide* Albert, "Im Rücken des Positivismus?" ("Pelas costas do positivismo?"), *ibid.*, pp. 286 s.
[29] *Id., ibid.*, p. 288.
[30] *Vide* Juergen Habermas, "Gegen einen Positivistisch halbierten Rationalismus" ("Contra um racionalismo dividido pelo positivismo"), em *A Disputa do Positivismo* . . ., p. 249.

ficamente burguês e antifeudal, implica a representação de uma associação de sujeitos livres e autônomos em torno da possibilidade de uma vida melhor, e, desta forma, implica crítica a relações sociais primitivas. O enrijecimento da sociedade civil em algo primitivo e impenetrável constitui sua involução imanente. Nas teorias contratuais exprimia-se a intenção inversa. Por pouco que se verifiquem historicamente, lembram à sociedade insistentemente o conceito de uma unidade de indivíduos, cujo consenso por fim postula sua razão, liberdade e igualdade. É de uma maneira grandiosa que se efetua a unidade de crítica, nos sentidos científico e metacientífico, na obra de Marx: esta se denomina *Crítica de Economia Política* porque pretende demonstrar o todo a ser criticado em seu direito de existência, a partir das formas da troca e da mercadoria e sua contraditoriedade imanente, "lógica". A afirmação da equivalência do trocado, base de toda troca, é desautorizada pela conseqüência mesma desta. Na medida em que o princípio da troca, em virtude de sua dinâmica imanente, se estende ao trabalho humano vivo, transforma-se obrigatoriamente em desigualdade objetiva, a das classes. A contradição se expressa de modo marcante: na troca tudo sucede de modo correto e de modo não correto. A crítica lógica e a enfático-prática, de que a sociedade precisa ser transformada, são momentos do mesmo movimento do conceito. Que também uma tal análise não pode simplesmente ignorar a separação do vinculado, a de ciência e política, se confirma pelo procedimento de Marx. Ele tanto criticou como respeitou a separação; aquele que em sua juventude escreveu as *Teses de Feuerbach* permaneceu por toda a sua vida um teórico da economia política. O conceito popperiano de crítica suspende a lógica, restringindo-a a proposições científicas sem respeitar a logicidade de seu abstrato, que de acordo com seu próprio sentido a exige. Seu "racionalismo crítico" tem algo de pré-kantiano, lógico-formal às custas do conteúdo. *Constructs* sociológicas, entretanto, discretas em sua ausência de contradições lógicas, não resistiram à reflexão de conteúdo: de uma sociedade inteiramente funcional, porém se perpetuando unicamente *ad Kalendas graecas* graças à severidade de uma repressão ininterrupta, porque a coação sob a qual mantém vivas a si e também a seus membros não reproduz a vida destes da forma possível, de acordo com o estado de racionalidade dos meios que precisamente a dominação burocrática integral pressupõe. Também o terror sem limites pode funcionar, mas funcionar como fim em si mesmo, separado daquilo porque funciona; não é menos contraditório do que qualquer contradição lógica, e a ciência que silencia em face disto seria irracional. Não é apenas a decisão acerca da possibilidade de mostrar a veracidade ou falsidade de hipóteses propostas que se denomina crítica: ela efetua uma transição transparente em direção ao objeto. Se os teoremas são contraditórios, a variar a proposição de Lichtenberg, nem sempre eles são os culpados disto. A contradição dialética exprime os antagonismos reais que não ficam visíveis no interior do sistema lógico-cientificista de pensamento. O sistema, conforme o modelo do lógico-dedutivo, constitui algo desejável, algo positivo para os positivistas; já para os dialéticos, tanto real como filosoficamente, constitui o cerne a ser criticado. Entre as formas decadentes do pensamento dialético no "Diamat" figura a sua repressão à crítica do

sistema de ordem superior. A teoria dialética precisa cada vez mais afastar-se da forma de sistema: a própria sociedade se afasta sempre mais do modelo liberal que lhe imprimiu o caráter de sistema, e seu sistema cognitivo perde o caráter de ideal, porque, na configuração pós-liberal da sociedade, sua unidade sistemática vai se amalgamar, como totalidade, com a repressão. Ali onde atualmente o pensamento dialético, também e justamente na crítica, segue com excessiva inflexibilidade o caráter de sistema, inclina-se a ignorar o ente determinado, entregando-se a representações fantásticas. Ter atentado para este fato constitui um dos méritos do positivismo, cujo conceito de sistema, como de simples classificação intracientífica, não sucumbe da mesma forma à tentação da hipóstase. A dialética hipostasiada torna-se antidialética e necessita de correção por aquele *fact finding* cujo interesse é percebido pela pesquisa social, que por sua vez é em seguida injustamente hipostasiada pela doutrina positivista da ciência. A estrutura previamente dada, não proveniente apenas da classificação, o impenetrável durkheimiano, é algo essencialmente negativo, inconciliável com seu próprio fim, a conservação e satisfação da humanidade. Sem um tal fim, em verdade, o conceito da sociedade seria, quanto ao conteúdo, o que os positivistas costumavam denominar de desprovido de sentido; nesta medida a sociologia, também como teoria crítica da sociedade, é "lógica". O que obriga a ampliar o conceito de crítica além de suas limitações em Popper. A idéia de verdade científica não pode ser dissociada da de uma sociedade verdadeira. Apenas esta seria livre tanto da contradição como da não-contradição. Esta última, resignadamente o cientificismo a relega unicamente às formas simples do conhecimento.

Contra a crítica ao objeto, em vez de somente às discordâncias lógicas, o cientificismo se defende apelando à sua neutralidade social. Da problemática de uma tal limitação da razão crítica, tanto Albert como Popper parecem dar-se conta; daquilo que Habermas exprimiu dizendo que a ascese cientificista favorece o decisionismo dos fins, o irracionalismo, que já se imprimia na doutrina weberiana da ciência. A concessão de Popper segundo a qual "proposições protocolares não são intocáveis parece-me configurar um considerável progresso",[31] de que hipóteses de leis de caráter universal numa prática plena de sentido não poderiam ser compreendidas como verificáveis, e de que isto valeria inclusive para as proposições protocolares,[32] efetivamente leva em frente, de modo produtivo, o conceito de crítica. Propositalmente ou não leva-se em conta que aquilo a que se referem as assim denominadas proposições protocolares, as simples observações, são pré-formadas pela sociedade, que, por sua vez, novamente não admite ser reduzida a proposições protocolares. Contudo, se substituímos o usual *postulado* positivista da verificação por aquele da "possibilidade de confirmação", então o positivismo é privado de todo seu sal. Todo conhecimento necessita de confirmação, todo conhecimento precisa racionalmente distinguir o verdadeiro e o falso,

[31] Popper, *A Lógica da Investigação Científica*, Tübingen, 1966, p. 63.

[32] "O destino de ser eliminado também pode ocorrer a uma proposição protocolar." (Otto Neurath, "Proposições protocolares"; em *Erkenntnis*, editado por R. Carnap e Hans Kluthenbach, tomo III, 1932 33, Leipzig, p. 209.

sem dispor autologicamente as categorias de verdadeiro e falso conforme as regras do jogo de ciências estabelecidas. Popper contrasta a sua "sociologia do saber" com a sociologia do conhecimento, usual desde Mannheim e Scheler. Ele sustenta uma "teoria da objetividade científica". Ela porém não alcança além do subjetivismo cientificista,[33] submetendo-se à proposição ainda válida de Durkheim, de que não existe "uma diferença essencial entre a proposição: eu aprecio isto, e a proposição: um determinado número de nós aprecia isto".[34] Popper esclarece a objetividade científica que sustenta: "Esta pode ser explicada somente mediante categorias sociais tais como: competição (tanto dos cientistas isolados, como das diversas escolas); tradição (a tradição crítica); instituição social (como, por exemplo, publicações em diferentes periódicos concorrentes e por meio de diferentes editores concorrentes; discussões em congressos); poder do Estado (a tolerância política das discussões livres)".[35] Estas categorias são notoriamente problemáticas. Assim, a categoria de competição encerra todo o mecanismo da concorrência, inclusive aquele funesto, denunciado por Marx, conforme o qual o sucesso no mercado tem primazia frente às qualidades da coisa, mesmo tratando-se de formações espirituais. A tradição em que Popper se apóia tornou-se indubitavelmente, no interior das universidades, em freio das forças produtivas. Na Alemanha há uma ausência total de tradição crítica, para nem mencionar as "discussões em congressos", que Popper hesitaria em reconhecer empiricamente como instrumento da verdade, da mesma forma como não superestimará o alcance efetivo da "tolerância política da discussão livre" na ciência. A forçada despreocupação frente a tudo isto respira o otimismo do desespero. A negação apriorística de uma estrutura objetiva da sociedade e a sua substituição por esquemas de ordenação extirpa pensamentos que se voltam contra aquela estrutura, enquanto o impulso popperiano de ilustração pretende justamente pensamentos desta ordem. A negação de objetividade social a mantém intacta em sua forma pura; a lógica absolutizada é ideologia. Habermas afirma acerca de Popper: "Contra uma solução positivista do problema da base, Popper insiste que as proposições observacionais adequadas à falseação de hipóteses de leis não admitem justificação empírica terminante; em lugar disto, deve ser tomada uma decisão em cada caso, se a suposição de uma proposição de base é suficientemente motivada pela experiência. No processo de pesquisa, todos os observadores que participam de tentativas de falseação de determinadas teorias precisam chegar a um consenso provisório e a qualquer momento refutável acerca de proposições observacionais relevantes: esta concordância repousa em última instância em uma opção que não pode ser forçada, nem empírica nem logicamente".[36] Ao que corresponde a comunicação de Popper, apesar de pleitear que: "É inteiramente errôneo supor que a objetividade da ciência depende da objetividade do cientis-

[33] *Vide* o texto acima, pp. 11 s.
[34] E. Durkheim, *Sociologia e Filosofia*, Frankfurt, 1967, p. 141.
[35] Popper, "A lógica das ciências sociais", em *A Disputa do Positivismo* . . . , p. 113.
[36] Habermas, "Teoria analítica da ciência e dialética", *ibid.*, pp. 178 s.

ta".[37] De fato, porém, aquela objetividade sofre menos em virtude da antiquada igualdade pessoal do que pela pré-formação objetivo-social do aparato científico coisificado. Para isto o nominalista Popper não possui corretivo mais vigoroso do que a inter-subjetividade no interior da ciência organizada: "O que podemos designar por objetividade científica repousa única e exclusivamente na tradição crítica; naquela tradição que, a despeito de todas as resistências, possibilita tantas vezes criticar um dogma vigente. Em outras palavras, a objetividade da ciência não é um problema individual dos diversos cientistas, mas um problema social de crítica recíproca, da amistosa-e-hostil divisão de trabalho dos cientistas, da sua cooperação e do seu confronto".[38] A confiança em que posições muito divergentes se conciliem graças às regras reconhecidas da cooperação, adquirindo assim o maior grau de objetividade possível do conhecimento, concorda inteiramente com o antiquado modelo liberal daqueles que se reúnem numa mesa redonda a negociar um compromisso. As formas da cooperação científica contêm um grau infinito da mediação social; apesar de denominá-las "tema social", Popper não se preocupa com suas implicações. Estas vão desde mecanismos de seleção que controlam o acesso à carreira e ao renome acadêmicos — mecanismos em que obviamente decide a conformidade com a opinião do grupo dominante — até a conformação da *communis opinio* e suas irracionalidades. A sociologia, que tematicamente trata de interesses explosivos também quanto à sua conformação própria, constitui, não apenas na esfera privada, mas precisamente em suas instituições, um microcosmo daqueles interesses. Disto já se encarrega o princípio classificatório em si. O alcance de conceitos que pretendem somente ser abreviaturas de fatos encontradiços, não ultrapassam o âmbito destes. Quão mais profundamente o método aprovado se introduz na matéria social, tanto mais evidente seu partidarismo. Por exemplo, quando a sociologia dos "meios de comunicação de massa" — o próprio título já difunde o preconceito de que o que deve ser planejado e mantido na esfera da produção deve ser obtido dos sujeitos, as massas de consumidores —, nada mais pretende do que investigar opiniões e atitudes, para delas extrair conseqüências "crítico-sociais"; o sistema vigente atende silenciosamente a uma manipulação centralizada, e, reproduzindo-se por intermédio de reações de massa, erige-se em norma de si mesmo. A afinidade de toda a esfera denominada de *administrative research* por Paul F. Lazarsfeld com os objetivos da administração é quase tautológica; contudo, não é menos evidente, se o conceito de estrutura objetiva de dominação não é, a força, convertido em tabu, que estes objetivos são modelados conforme suas necessidades, com freqüência passando por cima das cabeças dos administradores individuais. A *administrative research* constitui o protótipo de uma ciência social que se apóia sobre a teoria cientificista da ciência e que recai no âmbito desta. Assim como quanto ao conteúdo social a apatia política se apresenta como *politicum,* também acontece quanto à enaltecida neutralidade científica. Desde Pareto, o ceticismo positivista se arranja com qualquer poder vigente, inclusive o de Mussolini. Uma vez que toda teoria social está

[37] Popper, *ibid.*, p. 112.
[38] *Id.*

entrelaçada com a sociedade real, seguramente qualquer uma pode ser alvo de abuso ideológico ou manipulação; mas o positivismo, como toda tradição cético-nominalista,[39] presta-se especialmente à manipulação ideológica em virtude de sua indeterminação de conteúdo, seu procedimento ordenador, e finalmente a preferência pela certeza frente à verdade.

A medida cientificista de todas as coisas, o fato como aquele fixo, irredutível, em que o sujeito não deve tocar, é tomada de empréstimo ao mundo a ser constituído apenas *more scientifico* a partir dos fatos e sua conexão formada conforme preceitos lógicos. O dado a que conduz a análise cientificista, o último fenômeno subjetivo postulado por um conhecimento crítico, irredutível, constitui por sua vez a cópia deficiente justamente daquela objetividade, ali reduzida ao sujeito. No espírito de uma imperturbável pretensão de objetividade, a sociologia não deve se contentar com o mero fato, somente na aparência o mais objetivo. Ali se conserva antidealisticamente algo do conteúdo de verdade do idealismo. A posição de igualdade de objeto e sujeito é válida até o ponto em que o sujeito é objeto, de início no sentido acentuado por Habermas de que a pesquisa sociológica é por sua vez pertinente à conexão objetiva que pretende investigar.[40] Albert replica: "É sua intenção" — de Habermas — "declarar o sadio entendimento humano, ou numa expressão mais refinada, 'a hermenêutica natural do mundo social' como sacrossanto? Caso contrário, em que consiste a particularidade de seu método? Em que medida nela 'a coisa' tem 'mais valor' quanto a 'seu próprio peso' do que nos métodos usuais das ciências da realidade?"[41] Entretanto, de maneira alguma a teoria dialética suspende, tal como outrora Hegel, de modo artificial e dogmático, a crítica à assim denominada consciência pré-científica. No congresso de sociologia de Frankfurt em 1968, Dahrendorf apostrofou ironicamente os dialéticos: Eles sabem muito mais do que eu. Duvida ele do conhecimento de uma objetividade social preexistente, uma vez que o social é em-si mediatizado por categorias subjetivas do entendimento. O predomínio do método, atacado pelos dialéticos, nada mais é do que reflexão progressiva da *intentio recta,* pela qual se realiza o progresso da ciência. Contudo, os dialéticos criticam justamente a criticada teoria do conhecimento, a *intentio obliqua,* em sua própria conseqüência. Nisto cobram todas as proibições em que o cientificismo se aguçava até o recente desenvolvimento da "filosofia analítica", porque se realizam às custas do conhecimento. O conceito de coisa mesma não reanima, como pretende Albert, "determinados preconceitos" ou mesmo a precedência da "origem" espiritual frente ao "rendimento", no que aliás o positivismo não é tão imponente na marcha da sociologia. A concepção popperiana citada por Albert, em conseqüência de que teoremas "podem ser entendidos como tentativas de aclarar os traços estruturais da realidade",[42] não dista tanto assim do conceito daquela coisa mesma. Popper

[39] *Vide* Max Horkheimer, "Montaigne e a função da 'Skepsis' " em *Teoria Críptica,* tomo II, *loc. cit.,* p. 220 *passim.*

[40] *Vide* Habermas, "Contra um racionalismo dividido pelo positivismo", em *A Disputa do Positivismo*. . .

[41] Albert, "O mito da razão total", *ibid.,* p. 204.

[42] Albert, "Pelas costas do positivismo?", *ibid.,* p. 285, nota 41: *Vide* também Popper, "O estabelecimento de objetivos para a ciência experimental", em *Ratio,* ano 1, 1957; reimpresso em "Theorie und Realitaet", editado por Hans Albert, Tübingen, 1964".

não renega, como a seu tempo fez Reichenbach, a tradição filosófica. Critérios tais como o da "relevância" [43] ou da "força explicativa", [44] que não deixa de interpretar posteriormente num sentido aproximativo de um modelo de ciências naturais, diriam pouco se por trás não figurasse implicitamente um conceito de sociedade que muitos positivistas, como König e Schelsky na Alemanha, prefeririam eliminar. A mentalidade fechada a toda estrutura objetiva da sociedade estremece em face do objeto que transformou em tabu. Ao mesmo tempo que os cientificistas caricaturizam seus opositores como metafísicos sonhadores, eles próprios deixam de ser realistas. Técnicas operacionalmente ideais distanciam-se forçosamente das situações em que se situa o que deve ser investigado; isto poderia ser demonstrado sobretudo na experiência sócio-psicológica, mas também na suposta melhora dos índices. A objetividade a que propriamente deveria servir a afinação metodológica, o evitar fontes de erro, torna-se algo secundário, que o ideal operacional piedosamente arrasta consigo; o que era central transforma-se em periférico. Dominando a vontade metodológica, desprovida de maior reflexão, de tornar problemas "falseáveis" univocamente decidíveis, a ciência se atrofia em alternativas que emergem somente graças à supressão de *variables,* abstraindo portanto do objeto, e assim transformando-o. De acordo com este esquema, o empirismo metodológico opera em direção oposta à experiência.

Que sem referência à totalidade, ao sistema global real porém intraduzível em imediatez tangível, nada de social pode ser pensado, que no entanto só pode ser conhecido enquanto apreendido no singular fático, constitui o que na sociologia confere peso à *interpretação.* Ela constitui a fisionomia social do que se manifesta. Interpretar significa, em primeiro lugar, perceber a totalidade nos traços dos dados sociais. A idéia da "aproximação antecipada" à totalidade, que eventualmente um positivismo muito liberal aprovaria, não é suficiente: à lembrança de Kant, ela visa a totalidade como algo infinitamente abandonado e adiado, porém a ser preenchido de princípio por dados, sem considerar salto qualitativo entre essência e fenômeno na sociedade. A análise fisionômica lhe faz mais justiça, já que apresenta a totalidade que "é" e não uma simples síntese de operações lógicas, fazendo-as valer em sua relação ambígua aos fatos que decifra. Os fatos não são idênticos com ela, mas ela não existe além dos fatos. Um conhecimento social que não começa com a visada fisionômica empobrece de maneira insustentável. Possui caráter canônico para ele o *soupçon* quanto ao fenômeno como aparência. O conhecimento não pode se deter nisto. Desdobrando as mediações do fenômeno e do que nelas se expressa, a interpretação freqüentemente se diferencia e se retifica de modo radical. Um conhecimento digno do homem, à diferença do registro obtuso, que em verdade é pré-científico, tem seu início ao ser aguçado o sentido para o que em todo fenômeno social se dá a conhecer: se algo pode ser definido como o órgão da experiência científica, então será isto. A sociologia estabelecida expulsa este sentido: donde a sua esterilidade. Mas onde se encontra desenvolvido,

[43] Popper "A lógica das ciências sociais", em *A Disputa do Positivismo*. . ., p. 114.
[44] *id.*

há que ser disciplinado. Sua disciplina requer tanto um alto grau de exatidão da observação empírica quanto também a força da teoria que inspira a interpretação, e graças a esta se modifica. Muitos cientificistas concordariam generosamente com isto, sem que isto implique o desaparecimento da divergência. Constitui uma das concepções possíveis. O positivismo encara a sociologia como uma ciência entre as outras, e, desde Comte, considera os consagrados métodos da ciência mais antiga, sobretudo a da natureza, como aplicáveis à sociologia. É aqui que está contido o engano propriamente dito. Pois a sociologia possui um caráter duplo: nela o sujeito de todo conhecimento, justamente a sociedade, o portador da universalidade lógica, é simultaneamente objeto. Subjetivamente, a sociedade, por remeter aos homens que a formam, e inclusive seus princípios de organização, remetendo à consciência subjetiva e sua forma de abstração mais universal, a lógica, é algo essencialmente intersubjetiva. Ela é objetiva, porque na base de sua estrutura de apoio, sua própria subjetividade não lhe é transparente, já que não possui sujeito global e impede a instauração deste em virtude de sua organização. Um tal caráter duplo, porém, altera a relação de um conhecimento científico-social ao seu objeto, e disto o positivismo não toma notícia. Ele trata sem mais a sociedade, potencialmente o sujeito que se autodetermina, como se fosse um objeto a ser determinado a partir do exterior. Literalmente, ele transforma em objeto, o que por sua vez causa a objetivação e a partir da qual a objetivação há que ser explicada. Uma tal substituição de sociedade como sujeito, por sociedade como objeto, constitui a consciência coisificada da sociologia. Desconsidera que, com a mudança em direção ao sujeito como algo objetivamente oposto e estranho a si mesmo, necessariamente o sujeito considerado, se quisermos, precisamente o objeto da sociologia, se transforma em algo outro. Embora é certo que a alteração mediante o enfoque do conhecimento tenha seu *fundamentum in re*. Por sua vez, a tendência evolutiva da sociedade corre em direção à coisificação; o que favorece a *adaequatio* a uma consciência coisificada daquela. Mas a verdade exige a inclusão deste *quid pro quo*. A sociedade como sujeito e a sociedade como objeto são a mesma coisa e também não são a mesma coisa. Os atos objetivadores da sociedade eliminam na sociedade o que faz com que não seja apenas objeto, o que lança sua sombra por sobre toda a objetividade cientificista. Reconhecer isto é o mais difícil para uma doutrina cuja norma máxima é a ausência de contraditoriedade. Eis aqui a diferença mais profunda entre uma teoria crítica da sociedade e o que na linguagem corrente é denominado sociologia: uma teoria crítica, apesar de toda experiência de coisificação, e mesmo justamente ao exteriorizar esta experiência, se orienta pela idéia da sociedade como sujeito, enquanto a sociologia aceita a coisificação, repetindo-a em seus métodos, perdendo assim a perspectiva em que a sociedade e sua lei unicamente se revelaram. Isto data regressivamente da pretensão de dominação da sociologia anunciada por Comte, e que hoje se reproduz mais ou menos abertamente na convicção de que, por lhe ser possível o controle conseqüente de situações e campos sociais singulares, a sociologia pode estender seu controle ao todo. Se uma tal transferência fosse de algum modo possível, se não desprezasse grosseiramente as relações de poder, em cuja realidade se

mantém constitutiva, a sociedade totalmente controlada cientificamente permaneceria objeto, o da ciência, não emancipado como sempre. Mesmo na racionalidade de uma condução científica dos negócios da sociedade global, que se desembaraçou aparentemente de todas as suas cadeiras, sobreviveu a dominação. A dos cientistas se confundiu, mesmo contra sua vontade, com os interesses dos grupos poderosos; uma tecnocracia dos sociólogos manteria caráter elitista. Entre os momentos que precisam permanecer comuns à filosofia e à sociologia, evitando que ambas decaiam — aquela à ausência de conteúdo, esta à ausência de conceito — destaca-se em primeiro lugar que em ambas reside algo que não pode ser inteiramente convertido em ciência. Aqui como ali, nada pretende ter expressão muito literal, quer seja *statement of fact,* quer seja a pura validade. Este não-ser literal, uma peça de jogo segundo Nietzsche, circunscreve o conceito de interpretação, a interpretar um ente sobre um não-ente. O não inteiramente literal testemunha a tensa não identidade de essência e fenômeno. O conhecimento enfático não cai no irracionalismo quando não se desliga da arte de modo absoluto. A adulta gozação cientificista acerca da "música dos pensamentos" apenas suplanta o ranger das portas das estantes em que são guardados os questionários, os ruídos do empreendimento de literalidade pura. Associa-se à experiente objeção ao solipsismo de um pensamento auto-satisfatório acerca da sociedade, que nem respeita o estado de coisas daquela, nem preenche nela uma função útil. De qualquer maneira, há muitos indícios de que os estudantes de formação teórica, que possuem faro para a realidade e para o que a mantém conexa, também estão mais aptos a nela executar racionalmente as tarefas que lhes cabem, como o são os especialistas juramentados para quem o método vale antes de tudo. O tema solipsismo, contudo, inverte o estado de coisas. A dialética se satisfaz tão pouco com o conceito subjetivo de razão quanto lhe serve de substrato o indivíduo, a que mesmo Max Weber pensa precisar recorrer em sua definição de ação social; e é justamente nisto que repousa todo solipsismo. Tudo isto se encontra detidamente explicitado nas publicações da escola de Frankfurt. A aparência de solipsismo produz a circunstância notória de que, na situação presente, unicamente o que não se entusiasma com o prazer comunicativo generalizado da sociologia subjetiva rompe o anátema subjetivista. Algo disto parece manifestar-se na recente rebeldia da opinião pública que reconhece como digno de crédito unicamente o que não visa, sob a forma de 'comunicação', os consumidores da cultura a serem seduzidos.

O que soa como música dissonante aos ouvidos dos positivistas, é o que não está inteiramente contido em estados de coisa, e que necessita da forma da linguagem. Quanto mais estritamente esta se adapta aos estados de coisa, tanto mais se distancia da mera significação e adota algo parecido à expressão. Que a controvérsia do positivismo tenha até agora permanecido infrutífera, deve-se também em parte a que os conhecimentos dialéticos são tomados de modo excessivamente literal por parte de seus opositores; literalidade e precisão não significam o mesmo, antes são divergentes. Sem ruptura, e impropriedade, não existe conhecimento que seja mais do que repetição ordenadora. O fato de que ao mesmo tempo não sacrifica a idéia de verdade, tal como seria muito mais de acordo com o posi-

tivismo conforme seus reprresentantes mais conseqüentes, circunscreve uma contradição essencial: o conhecimento, e isto de maneira alguma ocorre *per accidens,* constitui um exagero. Pois tão pouco como algo singular é 'verdadeiro'. mas, graças à sua mediação, também forma seu próprio outro, assim também o todo não é verdadeiro. Sua permanência como inconciliável com o singular constitui expressão de sua própria negatividade. A verdade é a articulação desta relação. Antigamente ainda sabia disto a grande filosofia: a de Platão, que constitui a maior pretensão pré-crítica de verdade, sabota incessantemente, sob a forma de apresentação dos diálogos "aporéticos", esta pretensão tal como seria realizada literalmente; não seriam descabidas especulações que assim referissem igualmente a ironia socrática. O pecado capital do idealismo alemão, a se vingar atualmente por meio da crítica positivista àquele, foi que iludiu a si e a seus seguidores através do *páthos* subjetivista da identidade plena com o objeto no conhecimento absoluto. Justamente assim adentrou o palco dos *statements of fact* e das validades *terre à terre,* em que é inevitavelmente batido por uma ciência capaz de lhe demonstrar a insuficiência própria para seus desideratos. O procedimento interpretativo se debilita no momento em que, aterrorizado pelo progresso das ciências singulares, afirma ser ele também ciência como as outras. Nenhuma objeção a Hegel tem efeito mais estringidor do que a já expressa por Kierkegaard, de que aquele toma sua própria filosofia demasiado literalmente. Contudo, a interpretação tampouco é qualquer uma. A mediação se efetua entre o fenômeno e o seu conteúdo carente de interpretação pela história: o que aparece de essencial no fenômeno é aquilo por que veio a ser o que é, o que nele estava imobilizado e o que, no sofrimento de seu enrijecimento, origina o que unicamente vem a ser. A este imobilizado, a fenomenalidade de segundo grau se dirige a visada de procedimento fisionômico. Sob a expressão "hermenêutica natural do mundo social",[45] de Habermas, e alvo da censura de Albert, não há que pensar uma natureza primeira; mas sim a expressão que adquirem os processos do vir-a-ser social. Portanto, a interpretação também não deve ser absolutizada conforme o uso da invariância fenomenológica. Permanece entrelaçada com o processo global dos conhecimentos; segundo Habermas, "a dependência destas idéias e interpretações das disposições de interesse de uma conexão objetiva da reprodução social. . .", proíbe "permanecer em uma hermenêutica de interpretação subjetiva dos sentidos; uma teoria de interpretação objetiva dos sentidos também precisa dar conta daquele momento da coisificação, visado exclusivamente pelos procedimentos objetivadores".[46] A sociologia tem a ver apenas perifericamente com a relação meio-fim perseguida subjetivamente pelos agentes; tem a ver muito mais com as leis que se realizam através e contra tais intenções. A interpretação é o contrário da doação subjetiva de sentido pelo conhecedor ou pelo agente social. O conceito de uma tal doação de sentido induz à falsa conclusão afirmativa de que o processo social e a ordem social constituem algo compreensível a partir do sujeito, próprio

[45] Habermas, "Teoria analítica da ciência e dialética", *ibid.,* p. 158; *Vide* também texto mais acima.
[46] *Id., ibid.,* p. 480.

do sujeito, justificado e conciliado com o sujeito. Um conceito dialético de sentido não seria um correlato do entendimento weberiano de sentido, mas essência social que cunha os fenômenos, que neles se manifesta e se oculta. Ela determina os fenômenos, e não uma lei geral no entender cientificista usual. Seu modelo seria algo já como a 'lei da ruína' de Marx, deduzida a partir da tendência da queda das taxas de lucro, por mais irreconhecível que seja atualmente. Seus abrandamentos haveriam de ser por sua vez derivados dela, como esforços prescritos imanentes ao sistema, de desviar ou adiar a tendência imanente própria do sistema. De maneira alguma é seguro que isto seja duradouramente possível; se não ocorresse que tais esforços acabariam por realizar, a "lei da ruína" contra a sua própria vontade. Legível é unicamente o momento de uma lenta ruína inflacionária.

O uso de categoria como totalidade e essência fortalece o preconceito de que os dialéticos se ocupam do global descompromissado, enquanto os positivistas se entretêm com detalhes sólidos, que purificam os fatos de todo etéreo acréscimo conceitual. Ao hábito cientificista de estigmatizar a dialética como teologia introduzida furtivamente, há que opor a diferença do caráter social de sistema e o assim chamado pensamento globalizante. A sociedade é sistema como síntese de um diverso atomizado, como sinopse real, mas abstrata, de algo não reunido "organicamente", imediatamente. A relação de troca confere em ampla medida caráter mecânico ao sistema: é disposta objetivamente sobre seus elementos, de modo absolutamente diverso de como figura no conceito de organismo, similar ao modelo de uma teleologia divina, mediante a qual todo órgão teria sua função no todo, que lhe atribuiria sentido. A mesma conexão que perpetua a vida, simultaneamente a dilacera, e por isto já possui em si aquele algo da morte em cuja direção se move sua dinâmica. Na crítica à ideologia globalizante e organizatória, a dialética não perde em agudeza dos positivistas. A não ontologização do conceito da totalidade social, a não admissão de ser por sua vez tornado num início que é em-si, constitui uma variante do mesmo estado de coisas. Positivistas que atribuem isto à teoria dialética, tais como recentemente Scheuch, simplesmente a desconhecem. O conceito de um início que é em-si, a dialética o aceita ainda menos do que o fazem os positivistas. O *télos* do modo dialético de encarar a sociedade é contrário ao global. Apesar da reflexão sobre a totalidade, a dialética não procede a partir do alto, mas trata de dominar teoricamente pelo seu procedimento a relação antinômica do universal e do particular. Os cientificistas desconfiam que os dialéticos sejam megalômanos: em vez de percorrerem o finito em todas as direções, à viril maneira de Goethe, e realizarem as exigências do dia no que está ao alcance, deram-se por satisfeitos no descompromissado infinito. Contudo, como mediação de todos os fatos sociais, a totalidade não é infinita, mas precisamente graças a seu caráter de sistema, é fechada de modo finito, ainda que não permita ser apresada. Se as grandes categorias metafísicas eram projeções da experiência social mundana sobre o espírito, por sua vez socialmente originado, é certo que também não conservam, uma vez restituídas à sociedade, a aparência do absoluto produzida por aquela projeção. Nenhum conhecimento social pode se atribuir o domínio do incondicionado. Sua crítica à filosofia também não pretende

que esta nela se dissolva sem vestígios. A consciência que se retrai no domínio do social liberta pelo seu autoconhecimento em filosofia o que não se resolve sem mais na sociedade. Contudo, quando se contrapõe ao conceito social de sistema como de algo objetivo, o fato de que ele seculariza o conceito de sistema da metafísica, isto certamente é verdadeiro, porém se aplica a tudo, e portanto a nada. Com igual direito poder-se-ia repreender ao positivismo que seu conceito de consciência moral desprovida de dúvida é secularização da verdade divina. A recriminação de criptoteologia se detém a meio caminho. Os sistemas metafísicos tinham projetado apologeticamente sobre o ser social de coação. Quem pretende se distanciar do sistema pela via do pensamento, precisa traduzi-lo da filosofia idealista para a realidade social, de que se encontrava abstraído. Deste modo o conceito de totalidade, conservado na idéia do sistema dedutivo justamente por cientificistas como Popper, é confrontado com o iluminismo; no que é decidível o que há ali de não verdadeiro, mas também de verdadeiro.

Não menos injusta é a recriminação da megalomania a respeito do conteúdo. A lógica de Hegel entendia a totalidade como aquilo que ela também é socialmente: nada previamente ordenado ao singular, aos momentos, como dizia Hegel, mas pelo contrário, inseparável daqueles e de seu movimento. O concreto singular pesa mais à concepção dialética do que à cientificista, que o fetichiza pela teoria do conhecimento, e trata como matéria-prima ou exemplo através da prática do conhecimento. O modo dialético de encarar a sociedade considera mais a micrologia do que faz o positivista, que, apesar de *in abstracto* atribuir ao ente singular o primado sobre seu conceito, no seu modo de proceder passa rapidamente por isto munido de uma pressa atemporal, tal como a realizada nos computadores. Porque o fenômeno singular encerra em si toda a sociedade, a micrologia e a mediação constituem contrapontos mútuos através da totalidade. Uma contribuição sobre o conflito social contemporâneo pretendia esclarecer isto;[47] a antiga controvérsia com Benjamin acerca da interpretação dialética de fenômenos sociais movimentava-se em torno da mesma questão:[48] o tratamento fisionômico de Benjamin era criticado como excessivamente imediato, desprovido de reflexão sobre a mediação social global. Esta poderia lhe parecer suspeita de idealismo, mas sem ela, a construção materialista de fenômenos sociais se movimentará claudicante atrás da teoria. O empedernido nominalismo, que relega o conceito à aparência ou à abreviação, e apresenta os fatos como algo desprovido de conceito, indeterminado, no entendimento enfático, torna-se necessariamente abstrato em virtude disto; a abstração constitui o corte irrefletido entre o universal e o particular, e não a visão sobre o universal como sobre a determinação do particular em si. Na medida em que pode ser atribuída abstração ao método dialético, como, por exemplo, frente à descrição sociográfica de dados singulares, ela é ditada pelo objeto, pela constante igualdade de uma sociedade, que não tolera nada qualitativamente diferente e retorna monotonamente através do detalhe. Todavia, os fenô-

[47] *Vide* Adorno e Ursula Jaerisch, "Notas acerca do conflito social contemporâneo", em *Sociedade, Direito e Política;* Neuwied e Berlim, 1968, pp. 1 ss.
[48] *Vide* Walter Benjamin, *Correspondência,* Frankfurt, pp. 782 ss.

menos singulares que expressam o universo são muito mais substanciais, do que se fossem somente seus representantes lógicos. De acordo com a ênfasse sobre o singular, que por causa de sua universalidade imanente, ela não sacrifica à universalidade comparativa, a formulação dialética de leis sociais é mais concreta do ponto de vista histórico. A determinação dialética do singular como algo simultaneamente particular e universal altera o conceito social de lei. Já não mais detém a forma do "sempre que... então" mas sim "dado que... é preciso"; em princípio ela vale apenas sob a condição de não-liberdade, uma vez que os momentos singulares em si já contêm uma determinada conformidade a leis proveniente da estrutura social específica, e não apenas produto de sua síntese científica. Assim há que compreender as considerações de Habermas acerca das leis do movimento histórico, no contexto da determinação imanente-objetiva do singular ele próprio. [49] A teoria dialética se recusa a simplesmente contrastar o conhecimento histórico e social como de algo individual, o conhecimento de leis, porque o pretensamente apenas individual — a individuação é uma categoria social — encerra em si mesmo um particular e um universal: a necessária distinção de ambos já tem o caráter de falsa abstração. Modelos do processo do universal e do particular são tendências de desenvolvimento da sociedade, tais como a tendência para a concentração, a superacumulação e a crise. De há muito a sociologia empírica percebeu o que perde em conteúdo específico devido à generalização estatística. Freqüentemente aparece no detalhe algo decisivo acerca do universal, que escapa à simples generalização. Donde a fundamental complementação de levantamentos estatísticos mediante os *case studies*. O objetivo, inclusive de métodos sociais quantitativos, seria o discernimento qualitativo; a quantificação não constitui um fim em si mesmo mas um meio para tanto. Os estatísticos estão mais dispostos a reconhecê-lo, do que o é a lógica corrente das ciências sociais. O comportamento do pensar dialético em relação ao singular pode talvez ser assinalado da melhor maneira em oposição a uma formulação de Wittgenstein citada por Wellmer: "A proposição mais simples, a proposição elementar, afirma a subsistência de um estado de coisas". [50] A aparente evidência de que a análise lógica de proposições conduz a proposições elementares é tudo, menos evidente. Até mesmo Wittgenstein ainda atribui ao *Discours de la Méthode* cartesiano o dogma segundo o qual o mais simples — qualquer coisa que isto represente para nós — é "mais verdadeiro" do que o composto e por isto é de serventia *a priori* a redução do complexo ao simples. De fato para os cientificistas a simplicidade constitui um critério de valor do conhecimento sócio-científico; assim ocorre, por exemplo, na quinta tese de Popper na exposição de Tübingen. [51] Através da associação com a honestidade, a simplicidade se torna virtude científica; impossível não ouvir a declaração concomitante de que o complicado brota da confusão ou presunção do observa-

[49] *Vide Habermas, "Teoria analítica da ciência e dialética", loc. cit.*, p. 163; *Vide* também Adorno, "Soziologie und empirische Forschung" ("Sociologia e pesquisa empírica"), em *A Disputa do Positivismo...*, p. 90.

[50] Wittgenstein, *Tractatus*, 4.21.

[51] *Vide* Popper, "A lógica das ciências sociais", *loc. cit.*, p. 105.

dor. Contudo, se teoremas sociais precisam ser simples ou complexos, constitui objetivamente decisão dos próprios objetos.

A proposição popperiana: "O que existe efetivamente são os problemas e as tradições científicas",[52] permanece bem recuada frente a seu discernimento imediatamente anterior, segundo o qual uma assim chamada matéria científica é um conglomerado de problemas e tentativas de solução. A segregação de problemas silenciosamente delimitados como sendo "o único efetivamente real" do ponto de vista cientificista, instala como norma a simplificação. A ciência deve se ocupar unicamente com questões passíveis de decisão. Raramente o material as coloca de modo tão concludente. No mesmo espírito, Popper define o método das ciências sociais "como também das ciências naturais". Ele consistiria em "ensaiar tentativas de solução para os seus problemas que formam seu ponto de partida. As soluções são propostas e criticadas. Quando uma tentativa de solução não é acessível à crítica com objetividade, isto implica em ser eliminada como não científica, embora talvez apenas provisoriamente."[53] O conceito de problema aqui utilizado não é menos atomista do que o critério de verdade de Wittgenstein. Postula-se que tudo que se situa legitimamente no âmbito da sociologia pode ser decomposto em problemas singulares. Tomada rigorosamente, a tese popperiana torna-se, apesar do *common sense* a recomendá-la à primeira vista, uma censura inibidora do pensamento científico. Marx não sugeriu "a solução de um problema" — no conceito de sugestão se imiscui a ficção do *consensus* como fiador da verdade; e por isto *O Capital* não constitui ciência social? No contexto da sociedade, a assim chamada solução de qualquer problema pressupõe aquele contexto. A panacéia de *trial and error* se efetua às custas de momentos, após cuja supressão os problemas ficam arrumados *ad usum scientiae* e se convertem possivelmente em problemas aparentes. A teoria há que pensar também as conexões que desaparecem devido à decomposição cartesiana em problemas singulares, e mediatizá-la aos fatos. Mesmo quando uma tentativa de solução da "crítica com objetividade", tal como a coloca Popper, não é sem mais acessível à refutação, o problema a partir do ponto de vista da coisa pode ser central. Se, como ensinou Marx, a sociedade capitalista é ou não conduzida à sua ruína mediante sua dinâmica própria, não constitui somente uma questão racional, enquanto ainda não manipulamos o questionar: constitui uma das mais importantes questões de que a ciência social pode se ocupar. Mesmo as teses mais modestas, e portanto mais convincentes, do cientificismo sócio-científico, deslizam por sobre os problemas verdadeiramente mais difíceis, logo que tratam do conceito de problema. Conceitos como o de hipótese, e o de testabilidade, que lhe é subordinado, não admitem uma simples transferência das ciências naturais às da sociedade. O que não implica concordância com a ideologia das ciências do espírito, segundo a qual a dignidade superior do homem não tolera qualquer quantificação. A sociedade dominante não despojou a si e aos homens, coagidos em seus membros, daquela

[52] *Id. ibid.* p. 108.
[53] *Id., ibid.*, pp. 105 s.

dignidade, mas nunca permitiu que se convertesse num dos seres emancipados a que, conforme Kant, corresponde dignidade. O que lhes sucede como história natural prolongada, hoje como outrora, certamente não figura acima da lei dos grandes números, que se impõe de maneira tão consternadora em análises de eleições. Porém é certo que a conexão possui em si ao menos uma configuração, seguramente cognoscível, diversa da encontrada na ciência da natureza mais antiga, donde se adotaram os modelos da sociologia cientificista. Como relação entre homens, esta conexão está igualmente fundada neles, no modo de circunscrevê-los e constituí-los. Leis sociais são incomensuráveis para o conceito de hipótese. A confusão babilônica entre os positivistas e os crítico-teóricos começa ali onde, apesar de aqueles afirmarem tolerância frente à teoria, a despojam, mediante transformação, em hipóteses daquele momento de autonomia que lhes confere a supremacia objetiva de sociais. Além disto, e Horkheimer foi o primeiro a assinalá-lo, fatos sociais não previsíveis da mesma maneira que o são fatos das ciências naturais no interior dos seus contínuos mais ou menos homogêneos. Entre a objetiva conformidade às leis da sociedade, conta-se seu caráter contraditório, e finalmente a sua irracionalidade. Cabe à teoria da sociedade refleti-la e possivelmente derivá-la; mas não discuti-la através da excessivamente zelosa adequação ao ideal de prognósticos a serem confirmados ou refutados.

De modo análogo, o conceito, igualmente procedente das ciências naturais, de ratificação universal e quase democrática de operações do conhecimento e discernimentos da ciência social, de maneira alguma é tão axiomático quanto pretende ser. Ignora a violência da consciência necessariamente falsa, ela própria a ser criticamente perscrutada, que a sociedade erige sobre os seus; no tipo ambicioso do pesquisador de ciências sociais ela se encarna sob a figura temporalmente correspondente do espírito do mundo. Quem se desenvolveu tão inteiramente sob as condições da indústria cultural que estas se tornaram sua segunda natureza, de início, não encontra aptidão nem vontade para discernimentos válidos para sua função e estrutura social à maneira da ação reflexa, e recusará tais discernimentos, apelando de preferência justamente à regra do jogo cientificista da ratificação universal. Passaram-se trinta anos até que a teoria crítica da indústria cultural se impusesse; ainda hoje numerosas instâncias e agências procuram asfixiá-la, por ser ela prejudicial ao negócio. O conhecimento da conformidade objetiva social às leis, sobretudo sua apresentação descompromissada pura e não diluída, de modo algum se mede pelo *consensus omnium*. Resistência à tendência global repressiva reserva-se a pequenas minorias, ainda passíveis de recriminação por se apresentarem de maneira elitista. A ratificabilidade constitui um potencial da humanidade, não presente agora, aqui, sob as circunstâncias vigentes. É bem verdade que o que *um* pode entender, conforme a possibilidade também qualquer outro pode fazê-lo, pois no que está entendendo opera aquele todo pelo qual também é posta a universalidade. Porém, para atualizar esta possibilidade, não é suficiente o apelo ao entendimento dos outros, tais como são, e nem mesmo à educação; possivelmente necessitar-se-ia da transformação daquele todo que, de acordo com sua própria lei, hoje desdobra menos a consciência do que a deforma. O pos-

tulado da simplicidade harmoniza com este tipo regressivo de sentido. Incapaz de operações do pensamento outras que as procedem com inteira perfeição mecânica, ele ainda sente orgulho quanto à sua integridade intelectual. Nega espontaneamente a complexidade precisamente de relações sociais tais como indicadas por termos, entrementes supersolicitados, como o são estranhamente [54] coisificação, funcionalidade, estrutura. O método lógico da redução a elementos a partir dos quais algo social se constrói, elimina virtualmente contradições objetivas. Um acordo secreto vigora entre o elogio da vida simples e a preferência antiintelectual pelo simples como o obtido pelo pensamento; a tendência direcional obriga sob juramento o próprio pensamento à simplicidade. Contudo o conhecimento das ciências sociais, que exprime a complexa constituição do processo de produção e distribuição, é evidentemente mais frutífero do que a decomposição em elementos singulares da produção mediante levantamentos de fábricas, sociedades isoladas, trabalhadores individuais e coisas parecidas; mais frutífera também do que a redução ao conceito universal de tais elementos, que de sua parte encontram seu valor apenas na conexão estrutural mais complexa. Para saber o que é um operário, é preciso saber o que é a sociedade capitalista; por outro lado, esta também seguramente não é "mais elementar" do que os operários. Quando Wittgenstein fundamenta seu método com a proposição: "Os objetos formam a substância do mundo, por isto não podem ser compostos", [55] com isto acompanha na ingenuidade histórica do positivista, o racionalismo dogmático do século dezessete. Apesar de o cientificismo considerar as *res,* os objetos singulares, como sendo o que é única e verdadeiramente, ele as despoja em virtude disto de tal modo de todas as suas determinações, como simples superestrutura conceitual, que o único efetivamente real se lhe converte numa nulidade total, que então de fato não serve para nada mais do que comprovante de uma universalidade igualmente nula conforme a crença nominalista.

Os críticos positivistas da dialética exigem com insistência ao menos modelos de procedimentos sociológicos que, embora não constituídos de acordo com as regras empiristas do jogo, se revelam plenas de sentido; é certo que aqui haveria que se alterar o "critério de sentido" assim denominado pelo empirista. O *Index verborum prohibitorum* requerido por Otto Neurath em nome do círculo de Viena estaria então eliminado. Como modelo pode ser indicado o que seguramente não se apresentava como ciência, a crítica da linguagem, exercitada durante decênios por Karl Kraus, e que muito impressionou Wittgenstein. É introduzida de modo imanente, em grande parte orientada pelas infrações jornalísticas à gramática. A crítica estética, entretanto, desde o início possuía sua dimensão social: a devastação da linguagem constituía para Kraus o mensageiro da devastação real; já na I Guerra via se instalarem as deformações e frases vazias cujo grito silencioso percebera de há muito. Este constitui o protótipo de um procedimento não verbal; o mui experiente Kraus sabia que a língua, por mais que seja constituinte da experiência, não cria a realidade. Pela sua absolutização, a análise da linguagem se

[54] Wittgenstein, *Tractatus,* 2.021.

[55] *Entfremdung;* a se distinguir de *Entäusserung,* alienação. (N. do T.)

tornou para ele o espelho deformante de tendências reais, tanto como o meio em que se concretizou em segunda imediatez a sua crítica ao capitalismo. Os horrores da linguagem que configurava e cuja desproporção em relação aos reais é ressaltada de preferência por aqueles que querem ocultar os reais, são excreções sociais, que aparecem originalmente nas palavras, antes de destruírem rispidamente a vida pretensamente normal da sociedade civil, em que amadureceram quase despercebidamente, longe da observação científica corrente. A análise fisionômica da linguagem desenvolvida por Kraus possui, portanto, mais força decifradora acerca da sociedade do que resultados mormente empírico-sociológicos, porque assinala sismograficamente a desordem de que a ciência, movida por vã objetividade, se recusa obstinadamente a tratar. As figuras da linguagem, citadas e apregoadas por Kraus, parodiam e ultrapassam o que a *research* deixa escapar sob a rubrica negligente de *juicy quotes;* a não-ciência de Kraus envergonha a ciência. A sociologia pode trazer mediações, desprezadas por Kraus como abrandamentos de suas diagnoses, que apesar de tudo ainda se moviam claudicantes por trás da realidade; ele ainda estava vivo quando o jornal operário socialista de Viena assinalava as condições sociais que transformavam o jornalismo vienense naquilo vislumbrado por Kraus, e numa observação de *História e Consciência de Classe* Lukács reconhecia o tipo social do jornalista como extremo dialético da coisificação: nele o caráter de mercadoria cobria o que em si é contrário à essência da mercadoria, devorando-a, a capacidade de reação primária, espontânea dos sujeitos, que se vende no mercado. A análise fisionômica da linguagem de Kraus não teria influenciado tão profundamente a ciência e filosofia da história, desprovida do conteúdo de verdade das experiências portadoras, relegadas com altivez subalterna pelas corporações como simples arte. [56] As análises obtidas micrologicamente por Kraus de maneira alguma são tão "desligadas" da ciência, como esta desejaria que fosse. De modo específico suas teses de análises da linguagem acerca da mentalidade do *commis* — que passa a ser posteriormente, o empregado — deveriam se encontrar como norma neo-bárbara com aspectos de sociologia da

[56] O uso positivista do conceito arte requer uma análise crítica. Aos positivistas serve de lixeira para tudo que é excluído pelo conceito limitado de ciência, que, por tomar mui prazerosamente a vida espiritual como fato, precisa reconhecer que a vida espiritual não se esgota naquilo que ele tolera. No conceito positivista de arte, acentua-se a pretensa livre invenção de uma realidade fictícia. Esta sempre foi secundária nas obras de arte, e na pintura e literatura de hoje está completamente recuada. Como complemento disto, não se dá a importância devida à participação da arte no conhecimento; ou então se a recusa de antemão, conforme critérios científicos hipostasiados: do essencial que a arte pode exprimir e que escapa à ciência, pelo que aquela deve pagar o seu preço. A se ater tão estritamente a estados de coisa dados, tal como o positivismo implica, haveria que fazê-lo também em relação à arte. Assim ela não deveria ser situada como negação abstrata da ciência. Raras vezes o rigorismo dos positivistas chega ao ponto de proibirem seriamente a arte, por eles tratada *en canaille* e de que revelam tão pouco conhecimento, como aliás seria conseqüente. Responsável por isto é sua posição de neutralidade não crítica, na maioria das vezes favorável à indústria cultural; tal como Schiller, consideram a arte ingenuamente como um reino da liberdade. Se bem que não o façam completamente: muitas vezes se comportam de modo hostil em relação à arte moderna radical, que se afasta do realismo figurativo; mesmo o que não é científico é medido secretamente conforme modelos científicos, tais como o da efetividade ou até mesmo do figurativo, de estranha configuração na doutrina da ciência de Wittgenstein. Tanto aqui como ali, se automatiza neles o gesto do "isto eu não entendo". O cerne da hostilidade à arte e à teoria, no fundo, é idêntico.

cultura da doutrina weberiana da irrupção da dominação burocrática e do descenso cultural assim explicado. A referência rígida das análises de Kraus à linguagem e sua objetividade as conduz além do imediata e automaticamente referido acaso de formas de reação simplesmente subjetivas. A partir de fenômenos singulares, extrapolam o todo, a cujo respeito a universalidade comparativa é impotente e que no começo da análise de Kraus é experimentado como pré-existente. Sua obra pode não ser ciência, mas para fazer jus a este nome, uma ciência deveria ser como ela. — A teoria de Freud na fase de sua expansão foi proscrita por Kraus. Apesar disto e apesar da mentalidade positivista própria de Freud, ela está tão atravessada frente à ciência estabelecida quanto aquele. Desenvolvida a partir de um número relativamente pequeno de casos singulares, da primeira à última proposição lhe corresponderia segundo o sistema de regras cientificistas o veredito de que se trata de uma falsa generalização. Sem a sua produtividade para o entendimento de modos de comportamento social, sobretudo o do "cimento" da sociedade, não seria possível imaginar contudo o que pode ser contabilizado como progresso de fato da sociologia durante os últimos decênios. Ela, que por motivos de ordem complexa provocou o menosprezo da ciência estabelecida — costume que a psiquiatria ainda detém —, forneceu hipóteses intracientíficas praticáveis para a explicação, doutro modo inexplicável, de que a predominante maioria dos homens suporta relações de dominação, se identifica com elas e por elas se deixa induzir a atitudes irracionais, cuja contraditoriedade quanto aos mais simples interesses de sua autoconservação é evidente. Aliás, é duvidoso que pela transformação da psicanálise em hipóteses se faça justiça ao seu tipo de conhecimento. Sua utilização em processos de levantamento se dá às custas daquele aprofundamento no detalhe a que deve sua riqueza em conhecimento social novo, apesar de ela própria almejar uma conformidade a leis gerais de acordo com o esquema da teoria tradicional.

Albert parece conciliador frente a tais modelos.[57] Mas a controvérsia propriamente se oculta em seu conceito da comprobabilidade de princípio. Se um pensador sociológico observa repetidamente nas estações do metrô de Nova York que dos luminosos dentes alvos de uma beldade de cartaz, um se encontra rabiscado de preto, extrairá disto conclusões como a de que o *glamour* da indústria cultural, como simples satisfação compensatória, pela qual o espectador se sente previamente enganado, desperta ao mesmo tempo a agressão deste último. De acordo com o princípio epistemológico, não foi de outro modo que Freud construiu seus teoremas. Dificilmente tais extrapolações são comprováveis do ponto de vista empirista, a não ser que se imaginem experimentos particularmente engenhosos. Contudo, tais observações podem se cristalizar em estruturas sócio-psicológicas do pensamento, que então, num contexto alterado e condensado em itens, tornam-se novamente acessíveis a métodos clínicos e de questionário. Se em face disto, os positivistas insistem em que os dialéticos, em oposição a eles, não são capazes de indicar regras vinculadoras do comportamento do *conhecimento*

[57] Albert, "O mito da razão total", *loc. cit.*, p. 207.

sociológico, defendendo por isto o *aperçu,* então o postulado supõe aquela separação estrita entre coisa e método, alvo do ataque da dialética. Quem tencionasse aconchegar à estrutura de seu objeto, pensando-o como móvel em si, não dispõe de um modo de procedimento independente dele.

Como contrapartida à tese geral positivista da verificabilidade do sentido, seja citado um modelo exposto no trabalho de sociologia da música do autor; não porque superestime a sua dignidade, mas porque naturalmente um sociólogo compreende o intricar de motivos materiais e metódicos da melhor maneira em suas próprias pesquisas. No trabalho "Sobre o jazz" publicado na *Zeitschrift fuer Sozialforschung,* em 1936, e reimpressa nos *Moments Musicaux,* utilizou-se o conceito de um "sujeito do jazz", uma imagem do eu que se apresenta, em geral, naquele tipo de música; o jazz seria uma realização simbólica, em que este sujeito do jazz fracassa ante exigências coletivas, representadas pelo ritmo fundamental, tropeçando, "caindo fora", porém como algo que cai fora revelando-se numa espécie de ritual, como algo igual a todos os outros impotentes e que, por sua auto-supressão, é integrado no coletivo. Nem o sujeito do jazz permite ser assinalado com proposições protocolares, nem o simbolismo da realização pode ser reduzido em pleno rigor a dados sensíveis. Apesar disto, a construção que explica o esmerado idioma do jazz, cujos estereótipos aguardam tal decifração à maneira de uma escrita em código, dificilmente é desprovida de sentido. Para explicar o âmago do fenômeno do jazz, aquilo que significa socialmente, ela será de maior utilidade do que levantamentos acerca das opiniões sobre o jazz, de diferentes grupos etários e da população, mesmo quando baseados em sólidas proposições protocolares tais como as afirmações originais de participantes de amostragem prévia. Podemos decidir acerca da irreconciliabilidade da oposição entre posições e critérios, apenas feitas insistentes tentativas de transpor teoremas deste tipo em projetos empíricos de pesquisa. Até o momento isto foi pouco atraente ao *social research,* embora dificilmente se possa negar o possível ganho em discernimentos concludentes. Sem entregar-se a maus compromissos, saltam à vista critérios de sentido passíveis de tais interpretações: assim por exemplo, extrapolações da análise tecnológica de um fenômeno de cultura de massa — o que está em jogo na teoria do sujeito do jazz — ou a capacidade de vinculação dos teoremas com outros fenômenos mais próximos aos critérios usuais, tais como o *clown* excêntrico e determinados tipos mais antigos do cinema. Em todo caso, o pretendido por uma tese como a do sujeito do jazz como portador latente de uma espécie de música ligeira é inteligível mesmo quando não verificado ou falseado pelas reações de ouvintes de jazz; reações subjetivas de maneira alguma precisam coincidir com o conteúdo determinável dos fenômenos espirituais a que se reage. Há que citar os momentos que motivam a construção ideal de um sujeito do jazz; e isso se tentou embora de modo deficiente, no antigo texto sobre o jazz. Como critério evidente de sentido destaca-se e até que ponto um teorema revela conexões que sem ele permaneceriam ocultas; se por seu intermédio se esclarecem alternadamente aspectos díspares do mesmo fenômeno. A construção pode recorrer a experiências sociais muito abrangentes, como a da integração da sociedade em sua fase mono-

polista às expensas e através dos indivíduos virtualmente impotentes. Num estudo posterior sobre as "óperas de sabonete" — uma transmissão seriada para donas de casa, então muito popular no rádio norte-americano — Herta Herzog aplicou a fórmula, muito similar à teoria do jazz, *getting into trouble and out of it* a uma *content analysis* empírica conforme os critérios usuais, e obteve resultados análogos. Se a ampliação intrapositivista do assim chamado critério de verificabilidade, de tal maneira que não se restrinja a observações a serem verificadas, mas inclua proposições para as quais é possível produzir condições objetivas de verificação,[58] cria espaço para os modelos referidos, ou se a verificabilidade daquelas proposições, em certas circunstâncias excessivamente indiretas e sobrecarregadas por variáveis suplementares, continua a torná-las insuportáveis aos positivistas, constitui assunto a respeito do qual eles próprios devem se manifestar. À sociologia caberia analisar quais problemas permitem tratamento empírico adequado, e quais não o permitem sem sacrifício de sentido; não é possível um julgamento estritamente *a priori* a respeito. Cabe supor uma ruptura entre a pesquisa empírica objetivamente realizada e a metodologia positivista. Que esta até hoje tenha sido tão pouco produtiva para a pesquisa sociológica, inclusive sob sua forma de "filosofia analítica", teria como causa que na pesquisa, e às vezes por puras considerações pragmáticas, o interesse pela coisa acaba se firmando contra a obsessão metodológica; antes seria preciso salvar a ciência viva, do que a filosofia que nela tem suas origens e em seguida tenciona tutelá-la. Haveria que se perguntar unicamente, se a escala-F da *authoritarian personality* a operar com métodos empíricos, com todas as suas deficiências, poderia ter sido introduzida e aperfeiçoada se de início tivesse sido esboçada conforme o critério positivista da escala-Gutman. A expressão daquele professor acadêmico: "Os senhores estão aqui para fazer pesquisa e não para pensar", constitui a mediação entre o caráter subalterno de inumeráveis levantamentos sócio-científicos e sua posição social. O espírito que descuida o quê em benefício do como, ou o objetivo do conhecimento em benefício dos meios do conhecimento, tende a deteriorar-se a si mesmo. Engrenagem heterônoma, sacrifica no maquinário toda a liberdade. Através da racionalização torna-se desespiritualizado.[59] Um pensamento a serviço do funcionalismo converte-se num pensamento de funcionários em si. Virtualmente o espírito desespiritualizado deveria se conduzir *ad absurdum,* por fracassar frente às suas próprias tarefas pragmáticas. A difamação da fantasia, a impotência de representar o que ainda não é, transformam-se em areia na engrenagem do aparelho, logo que se

[58] *Vide* Wellmer, *loc. cit.*, p. 15.

[59] No ápice do racionalismo filosófico, Pascal distingue com ênfase dois tipos de espírito, o *esprit de géometris* e o *esprit de finesse*. A crer no discernimento antecipador do grande matemático, ambos raramente se apresentam juntos na mesma pessoa, mas são perfeitamente conciliáveis. No início de um desenvolvimento que desde então não encontrou resistência, Pascal vislumbrou a parcela das forças produtivas intelectuais que caía vítima do processo de quantificação, concebendo o entendimento humano sadio, "pré-científico" como ressource, tão útil ao espírito da matemática, como inversamente. A coisificação da ciência nos trezentos anos seguintes suprimiu uma tal interação; o *esprit de finesse* se encontra desqualificado; o simples fato de que o termo é vertido na tradução de Wasmuth como "espírito de engenhosidade", revela tanto o crescimento raquítico do último, como a decadência da *finesse* como o momento qualitativo da racionalidade.

percebem em confronto com fenômenos não previstos em seus esquemas. Ao desamparo dos americanos na guerrilha vietnamita, contribui sem dúvida o que ali denominam *brass*. Generais burocráticos conduzem uma estratégia calculista, que não pode antecipar a tática de Giap, irracional de acordo com suas normas; a condução científica dos negócios, em que se converteu a condução da guerra, torna-se uma desvantagem militar. Aliás, socialmente a proibição da fantasia se harmoniza da melhor maneira com a estática social ao se delinear, apesar de todas as afirmações em contrário, o retrocesso da expansão capitalista. Torna-se igualmente supérfluo o que de acordo com a própria constituição, o que por sua vez prejudica os interesses do capital, que, para se manter, precisa se expandir. Quem se comporta em conformidade com a máxima *safety first,* corre o risco de perder tudo, microcosmo do sistema dominante, cuja estagnação é produzida tanto pelas situações de perigo em torno, como pelas deformações, que são imanentes ao progresso.

Valeria a pena escrever uma história espiritual da fantasia, o que está propriamente em jogo nas proibições positivistas. No século dezoito, tanto em Saint-Simon como no *Discours Préliminaire* de d'Alembert, ela é contada entre o trabalho produtivo, em conjunto com a arte, participa da idéia do desencadeamento das forças produtivas; como inimigo da metafísica, Comte, cuja sociologia se reverte num modo apologético-estático, é o primeiro inimigo da fantasia. Sua difamação, ou repressão num campo espacial da divisão do trabalho, constitui um fenômeno originário da regressão do espírito burguês, mas não como engano evitável, e sim no curso de uma fatalidade que acopla com aquele tabu a razão instrumental de que a sociedade necessita. Que a fantasia ainda seja tolerada apenas como coisificada, isto é, oposta abstratamente à realidade, pesa sobre a arte não menos que sobre a ciência; desesperada, a legítima arte procura saldar a hipoteca. A fantasia não é tanto inventar livremente, como operar espiritualmente sem o equivalente de uma faticidade urgentemente cumprida. Justamente isto é recusado pela doutrina positivivista do assim chamado critério de sentido. Assim, num modo inteiramente formal, pelo famoso postulado da clareza: "Tudo o que pode ser pensado, pode ser pensado claramente. Tudo o que se deixa exprimir, pode ser expresso claramente". [60] Mas tudo que não é resolvido pelos sentidos, mantém uma área de indeterminação; nenhuma abstração consegue ser inteiramente clara, qualquer uma também é imprecisa, graças à multiplicidade de possíveis conteúdos. Além disto, surpreende o apriorismo da tese da filosofia da linguagem de Wittgenstein. Um conhecimento que é tão livre de preconceitos como o pretende ser o positivismo, teria que contar com estados de coisas que em si são tudo, menos claros, que em si são confusos. Nada garante que permitem expressão clara. A exigência disto, ou antes, de que a expressão precisa ser rigorosamente conforme à coisa, é legítima. Contudo, é possível satisfazê-la apenas gradativamente, não mediante uma imediatez que espera da língua unicamente uma visão estranha da linguagem, na medida em que não considera dogmaticamente

[60] Wittgenstein, *Tractatus,* 4.116.

estabelecida a prerrogativa do instrumento do conhecimento até no âmbito da relação sujeito-objeto, em conformidade com a doutrina cartesiana da *clara et distincta perceptio*. Tão seguramente como é estruturado o objeto da sociologia, a sociedade contemporânea, assim indubitavelmente ela porta traços inconciliáveis com sua pretensão imanente de racionalidade. Quando muito, estes levam ao esforço de pensar claramente o que não é claro; mas isto não pode ser convertido em critério da coisa mesma. Wittgenstein seria o último a deixar de perceber o abismal, se o pensamento de algo que em si não é claro consegue ser claro para si. Por último, novas experiências, ainda em formação, escarnecem no interior da ciência social do critério de clareza; medi-las agora e aqui, de acordo com este, seria imobilizar a experiência ainda titubeante. A clareza constitui um momento no processo do conhecimento, e não sua referência única e total. A formulação wittgensteineana obscurece o horizonte à expressão mediatizada, complexa, em constelações do que não pode ser expresso imediatamente e com clareza. Nisto seu comportamento próprio era bem mais flexível do que a sua palavra; assim, por exemplo, ele escrevia a Ludwig Ficker, que havia transmitido a George Trakl uma contribuição doada por Wittgenstein, que apesar de não entender as poesias de Trakl, estava convencido de sua qualidade. Uma vez que o meio da poesia é a linguagem em geral, e não unicamente da ciência, ele confirma involuntariamente que é possível expressar o que não é possível expressar; um tal paradoxo era pouco estranho aos seus hábitos de pensamento. Retrair-se frente a isto, na irrevogável dicotomia de conhecimento e poesia, seria uma simples fuga. A arte constitui um conhecimento *sui generis;* precisamente na poesia é enfática a linguagem, sobre o que incide todo o acento da doutrina da ciência de Wittgenstein.

A hipótese da clareza, como momento do conhecimento, o cânone do conhecimento por Wittgenstein colide com outros teoremas fundamentais seus. A sua formulação: "O mundo é tudo o que é o caso", desde então dogma do positivismo, é em si tão ambígua que não é suficiente como "critério de sentido", de acordo com o próprio postulado de clareza de Wittgenstein. Sua invulnerabilidade aparente e sua ambigüidade encontram-se intimamente unidas: a proposição possui na forma da linguagem uma couraça que impede a fixação de seu conteúdo. Ser "o caso" pode de um lado significar ser aí objetivamente, no sentido do ente da filosofia, *tà ónta,* mas também validade lógica; "é o caso" que duas vezes dois são quatro. Assim o princípio fundamental dos positivistas oculta o conflito entre empirismo e logicismo, também não solucionado por eles, e que em verdade percorre toda a tradição filosófica, introduzindo-se como novidade no positivismo, somente porque este nada quer saber daquela. A proposição de Wittgenstein está fundamentada em seu atomismo lógico, mui corretamente criticado no interior do positivismo; apenas eventos singulares podem ser "o caso", algo por sua vez abstraído. Recentemente Wellmer fez ver que no *Tractatus* de Wittgenstein é inútil a procura de proposições elementares: [61] pois não "há" nenhuma com a concisão requerida pela existência daquele. Pela sua renúncia a exemplos, se impõe *implici-*

[61] *Vide* Wellmer, *loc. cit.*, p. 8.

tamente a crítica à categoria do originário; este se oculta tão logo procurado. Em confronto com os positivistas do Círculo de Viena propriamente dito, Wittgenstein se recusou a transpor, pelo primado do conceito de percepção, o positivismo hostil à filosofia, em direção a uma filosofia por sua vez duvidosa, em última análise, a sensualista. Por outro lado, as assim chamadas proposições protocolares transcendem a linguagem em cuja imanência Wittgenstein procura se entrincheirar: a antinomia é inevitável. O círculo mágico da reflexão da linguagem não se rompe recorrendo a conceitos crus e duvidosos tais como o do imediatamente "dado". Categorias filosóficas, como a da idéia e do sensível, inclusive a dialética, que desde o *Teeteto* de Platão deram os seus frutos, originam-se novamente na doutrina da ciência hostil à filosofia, anulando assim esta hostilidade. Não se resolvem questões filosóficas forçando-as ao esquecimento e redescobrindo-as com o efeito da *dernière nouveauté*. A alteração de Carnap no critério do sentido de Wittgenstein constitui um retrocesso. Reprime a questão da verdade, pela questão dos critérios de validade; de preferência desejaria relegar aquela à metafísica. Conforme Carnap, "proposições metafísicas não são 'proposições da experiência' ", [62] simples tautologia. O que motiva a metafísica não é a experiência sensível, à qual Carnap em última análise reduz todo conhecimento, mas o que a mediatiza. Kant não se cansou de lembrá-lo.

O fato de os positivistas, num gigantesco círculo, extrapolarem da ciência as regras que deverão fundamentá-la e justificá-la, possui conseqüências fatais também para a ciência, cujo progresso efetivo inclui tipos de experiência que por sua vez não são prescritos e aprovados pela ciência. O desenvolvimento posterior do positivismo confirmou, quão pouco sustentável é a afirmação de Carnap de que "as proposições protocolares . . . não requerem uma confirmação, mas servem de fundamento para todas as outras proposições da ciência". [63] É certo que tanto logicamente, como no interior da ciência, não se pode proceder sem imediatez; caso contrário, a categoria de mediação por sua vez não teria sentido razoável. Mesmo categorias tão distantes da imediatez como a da sociedade, se desprovidas de um imediato, não poderiam ser pensadas; quem não percebe primariamente a referência à sociedade expressa nos fenômenos sociais não pode ascender a um autêntico conceito de sociedade. Contudo, o momento de imediatez haverá que ser superado (*aufzuheben*) [64] durante o prosseguimento do conhecimento. A possibilidade de contradizer os enunciados protocolares, que constitui a objeção dos cientistas sociais, de Neurath e Popper a Carnap, é um sintoma da sua própria mediação, inicialmente mediante o sujeito da percepção, representado conforme o modelo físico, e a cujo respeito o positivismo, desde Hume, considerou supérfluo pensar, motivo por que continuamente se insinua sorrateiramente como pressu-

[62] Id., p. 10

[63] Id., p. 14.

[64] *Aufheben* constitui no dizer de Adorno "a ambigüidade funcional mais habitual na linguagem de Hegel", e deste modo é utilizada também aqui. Manter a ambigüidade seria vertê-la por "suspender, deixar em suspenso". Preferimos contudo acentuar ora o momento da conservação, ora o momento da supressão, superação. É notório que numa sociedade que valoriza o acúmulo de riqueza, o significado mais corrente de *aufheben* é guardar. (N. do T.)

posto despercebido. Isto acaba afetando o conteúdo de verdade das proposições protocolares: elas são verdadeiras e não o são. O que poderia ser explicitado com base em muitos questionários de levantamentos da sociologia política. Certamente as respostas, como material inicial, são "verdadeiras", apesar de sua referência a opiniões subjetivas, elas próprias são uma parte da objetividade social a que pertencem inclusive as opiniões. Os questionados afirmaram ou assinalaram isto e não aquilo. Mas por outro lado, no contexto dos questionários, as respostas são muitas vezes contraditórias e não concordantes, por exemplo, pró-democráticas a um nível abstrato, mas antidemocráticas face a itens mais concretos. Nesta medida a sociologia não pode se restringir aos dados, mas precisa procurar desviar as contradições; a pesquisa empírica procede de acordo. Que a teoria da ciência despreze *ab ovo* tais considerações habituais à ciência, constitui, encarado subjetivamente, o ponto de apoio da crítica dialética. Nunca os positivistas conseguiram se libertar inteiramente daquele antiintelectualismo latente, já preformado na degradação dogmática das *ideas* em Hume, representações convertidas em simples cópias das *impressions*. Para eles o pensamento não passa de uma ratificação posterior, além do que já constitui um mal. Um antiintelectualismo assim camuflado, com suas involuntárias colorações políticas, favorece indubitavelmente o efeito da doutrina positivista; um determindao tipo de seus seguidores se distingue pela ausência da dimensão da reflexão, e pelo rancor contra procedimentos espirituais, que se movimentam essencialmente sobre aquela.

O positivismo interioriza as pressões para uma postura espiritual, exercida pela sociedade totalmente socializada sobre o pensamento, no intuito de fazê-lo funcionar nela. Ele é o puritanismo do conhecimento. [65] O que este efetua na esfera moral, no positivismo se sublima nas normas do conhecimento. A advertência de Kant, equívoca em sua linguagem, de não se perder em mundos inteligíveis, a cujo respeito Hegel já falava ironicamente das "casas de perdição", é um prelúdio daquilo; embora somente como voz isolada no tecido polifônico da partitura filosófica, enquanto com os positivistas isto se converteu na melodia da voz domi-

[65] No congresso realizado em 1968 em Frankfurt, sobretudo Erwin Scheuch defendeu uma sociologia que "nada mais almeja, senão ser sociologia". Determinadas posturas científicas recordam por vezes pavor neurótico ao contato. Exagera-se excessivamente a importância da limpeza. Subtraído da sociologia tudo o que não corresponde à definição de Weber no início de *Economia e Sociedade,* nada restaria. Desprovida de todos os momentos econômicos, históricos, sociais e psicológicos, nada mais faria a sociologia do que rodear temerosamente qualquer fenômeno social. A sua *raison d'être* não é a de um domínio especializado, de uma "matéria específica", mas o inter-relacionamento constitutivo daqueles domínios de estilo mais antigo; uma parcela de reparação espiritual da divisão do trabalho, que não pode ser por seu lado fixada incondicionalmente por uma divisão do trabalho. Contudo tampouco apenas contata mais ou menos frutiferamente os diversos domínios. O que se designa por cooperação interdisciplinar não é sociologia. A esta cabe desvelar em si as mediações das categorias objetivas, cada uma das quais conduz à outra. Ela visa à interação imanente dos elementos operados de um modo relativamente independente pela economia, história, psicologia, antropologia; procura restaurar cientificamente a unidade que constituem em si por serem sociais, e que perdem por intermédio da ciência, se bem que não de início por sua causa. Pode-se percebê-lo mais facilmente no exemplo da psicologia. Mesmo na escola *freudiana,* de começo monadológico, a sociedade "está contida" em inumeráveis momentos. O indivíduo, seu substrato, tornou-se autônomo frente à sociedade por motivos sociais. Foi o formalismo, em que desemboca irremediavelmente a instrumentalização da razão sociológica, a virtual matematização, que completou a liquidação da diferença qualitativa da sociologia em relação a outras ciências, e deste modo também a sua autarquia proclamada pelos cientificistas.

nante trivialmente importuna. O que o conhecimento quer, o que almeja, ele se recusa de antemão, porque o desiderato do trabalho socialmente útil lho proíbe, e em seguida projeta sobre o objetivo o tabu que se impôs, endemoninhando o que lhe é inacessível. O processo que doutro modo seria insuportável ao sujeito: a integração do pensamento no que lhe é oposto, no que por ele deve ser atravessado, é integrado no sujeito pelo positivismo, convertido em assunto próprio deste. A felicidade do conhecimento não deve existir. Quiséssemos submeter o positivismo àquela *reductio ad hominem,* que tanto lhe apraz realizar com a metafísica, poder-se-ia suspeitar que ele logiciza os tabus sexuais, não convertidos apenas hoje em proibições do pensamento. Que não se deve comer da árvore do conhecimento, torna-se no positivismo a máxima do próprio conhecimento. A curiosidade é punida na nova face do pensamento, a utopia dele deve ser expulsa sob qualquer configuração, inclusive a da negação. O conhecimento se resigna à reconstrução repetitiva. Ele empobrece do mesmo modo que a vida empobrece sob a moral do trabalho. Na compreensão dos fatos, a que há que se ater, sem se distanciar, mesmo através de sua interpolação, o conhecimento é considerado simples reprodução do que já existe de qualquer maneira. O ideal de um sistema dedutivo e completo, que não deixa nada de fora, constitui para tanto a expressão reduzida à lógica. Um iluminismo desprovido de reflexão vira reflexão. O que há de subalterno e melindroso na doutrina positivista não é culpa de seus representantes; freqüentemente eles nada têm disto ao abandonarem a toga. O espírito burguês objetivo enfunou-se em substituto da filosofia. No que é inconfundível o *parti pris* pelo princípio de troca, abstraído naquela norma do ser-para-outro, a que obedece como medida de todo espiritual o critério da ratificação posterior e o conceito de comunicação formado ultimamente na indústria cultural. Dificilmente seria desleal determinar o que os positivistas consideram como empírico, como sendo o que é para um outro, a própria coisa nunca deve ser concebida. A simples deficiência de o conhecimento não atingir o seu objeto, mas apenas pôr em relações que lhe são exteriores, é contabilizada, em reação como imediatez, pureza, ganho, virtude. A repressão que o espírito positivista prepara a si mesmo subjuga o que não lhe é igual. Isto marcará nele o político, apesar de todas as suas declarações de neutralidade, quando não o fará em virtude delas. Suas categorias constituem de um modo latente aquelas categorias práticas da classe burguesa, em cujo iluminismo figurava desde o início a negativa daqueles pensamentos que colocassem em dúvida a racionalidade da *ratio* dominante.

Uma tal análise fisionômica do positivismo é também a de seu próprio conceito central, o empírico, a experiência. De um modo geral, categorias tornam-se temáticas, quando não mais são substanciais, conforme a terminologia de Hegel, não mais são inquestionavelmente vivas. No positivismo está documentada uma constituição histórica do espírito, que não mais conhece a experiência, motivo por que tanto elimina seus rudimentos como se oferece como seu substituto, como única forma legítima de experiência. A imanência do sistema que virtualmente se imobiliza não tolera sequer algo qualitativamente outro, que poderia ser experimentado, nem capacita os sujeitos que lhe são adequados a uma experiência não

regulamentada. A situação de mediação universal da coisificação de todas as relações entre homens, está sabotando a possibilidade objetiva de uma experiência específica da coisa — este mundo ainda é passível de uma experiência viva? — incluída a aptidão antropológica. Com razão Schelsky denominou o conceito de experiência não regulamentada um dos pontos centrais da controvérsia entre os dialéticos e os positivistas. A experiência regulamentada que o positivismo prescreve, anula a própria experiência, elimina na intenção o sujeito que experimenta. O correlato da experiência frente ao objeto é a eliminação do sujeito, sem cuja receptividade espontânea nada de objetivo se dá. Como fenômeno social, o positivismo está aferido para aquele tipo de homem desprovido de experiência e continuidade, animando-o a se considerar, à maneira de Babbit, como a coroação da criação. Nesta sua adaptação apriorista àquele tipo, haveria que procurar o *appeal* do positivismo. Ajunta-se um pseudo-radicalismo, que procede por *tabula rasa,* sem atacar conteúdo algum, e que dá conta de qualquer pensamento de conteúdo radical, denunciando-o como mitológico, ideológico, superado. A consciência coisificada se instaura automaticamente com todo pensamento que de antemão não possua o aval de *facts and figures,* mediante a objeção: *where is the evidence?* A prática empírica vulgar de uma ciência social desprovida de conceitos, que geralmente não toma notícia de filosofia analítica, revela algo acerca desta. O positivismo é espírito do tempo análogo à mentalidade de fãs do jazz; semelhante também é a atração que exerce sobre os jovens. Tem a introduzi-lo a segurança absoluta que promete após a derrocada da metafísica tradicional. Porém ela é aparente: a pura ausência de contraditoriedade, em que se resume, nada mais é do que tautologia, a forçada repetição sem conteúdo convertida em conceito. A segurança torna-se algo inteiramente abstrato e se anula *(hebt sich auf):* o anseio de viver num mundo sem medo se satisfaz com a pura igualdade do pensamento consigo mesmo. Paradoxalmente, o fascinante do positivismo, a segurança, se assemelha à pretensa confiança que os zelosos funcionários da autenticidade auferem da teologia, e pela qual advogam uma teologia em que não crêem. Na dialética histórica do iluminismo, a ontologia se reduz a ponto adimensional; ele, em verdade um nada, converte-se em *bastion,* no *ineffabile* dos cientificistas. Isto se harmoniza com a consciência das massas, que ao mesmo tempo se sentem como socialmente supérfluas, nulas, apegando-se mesmo assim ao sistema que, querendo subsistir, não pode deixá-las morrer de fome. A nulidade é usufruída também como destruição, enquanto o formalismo vazio é indiferente face a qualquer existente, motivo por que é conciliável: a impotência real converte-se numa atitude espiritual autoritária. Talvez o vazio objetivo exerça uma atração específica sobre o tipo antropológico ascendente do vazio desprovido de experiência. A ocupação afetiva do pensar instrumental, alienado de sua coisa, é mediatizada pela sua tecnicização: ela o apresenta como sendo de vanguarda. Popper postula uma sociedade "aberta". Sua idéia contudo contradiz o pensar regulamentado, não aberto, postulado por sua lógica científica como "sistema dedutivo". O positivismo mais recente encontra-se inscrito sobre o corpo mesmo do mundo governado. Se nos primórdios do nominalismo, e mesmo ainda para a burguesia nascente,

o empirismo de Bacon opinava pela liberação da experiência frente à *ordo* de conceitos preestabelecidos, o aberto como escape da estrutura hierárquica da sociedade feudal, hoje, uma vez que a dinâmica desenfreada da (sociedade) burguesa caminha para uma nova estática, aquela abertura é obstruída pelo síndrome do pensamento cientificista, através da restituição de sistemas fechados de controle espiritual. Aplicando ao positivismo seu próprio princípio fundamental: por afinidade com a burguesia ele é contraditório em si, na medida em que declara a experiência como o único e exclusivamente importante, e, ao mesmo tempo, a proíbe. A exclusividade que atribui ao ideal da experiência, o sistematiza e assim potencialmente o suprime *(hebt es auf)*.

A teoria de Popper é mais ágil do que o positivismo usual. Não insiste tão irrefletidamente na neutralidade de valores [66] como a tradição mais influente da sociologia alemã, desde Weber. Albert, por exemplo, declara: "O juízo de Adorno, de que todo o problema dos valores está disposto erroneamente, não tem referência a uma formulação determinada deste problema, motivo porque quase não se pode julgá-lo: uma afirmação de tom abrangente, mas isenta de riscos". [67] Ao que há a retrucar que a criticada abstração da formulação corresponde à dicotomia, desde Weber sacrossanta na Alemanha, e pode ser colocada por conta apenas de seus inauguradores e não de seus críticos. Entretanto, as antinomias em que o positivismo incorre, graças à norma da neutralidade de valores, são inteiramente concretizáveis. Assim como no jogo político de forças uma posição estritamente apolítica se converte em *politikum,* em capitulação em face do poder, assim uma neutralidade geral de valores se subordina irrefletidamente ao que para os positivistas se chama sistemas vigentes de valores. Inclusive Popper, com sua exigência "de que precisa ser uma das tarefas da crítica científica expor mesclas de valores, e separar as questões de valor puramente científico conforme verdade, relevância, simplicidade, etc., das questões extracientíficas", [68] retira de certa maneira o que inicialmente havia permitido. De fato a problemática daquela dicotomia há que ser seguida concretamente nas ciências sociais. Manuseando-se tão rigorosamente neutralidade de valores, como o fazia indubitavelmente Max Weber em ocasiões públicas — nem sempre em seus textos — as pesquisas sociológicas pecam facilmente contra o critério da relevância, todo modo apresentado por Popper. Por exemplo, se a sociologia da arte quer afastar de si a questão da hierarquia das formações, de cujos efeitos se ocupa, então, a ela se subtraem complexos tão relevantes como o da manipulação da consciência pela indústria, o conteúdo de verdade ou inverdade dos estímulos, a que os investigados estão expostos, por fim, todo discernimento determinado da ideologia como consciência socialmente falsa. Uma sociologia da arte que não pode, ou não quer, distinguir entre a hierarquia de uma obra íntegra e significativa e a de um produto *kitsch*

[66] *Wertfreiheit,* literalmente "liberdade de valores" (ausentes os valores, estamos livres para adotá-los), tem um cunho ideológico, perdido em nossa versão, mas que deve estar presente no curso posterior do texto. (N. do T.)

[67] Albert, "O mito da razão total", *loc. cit.,* p. 218.

[68] Popper, "A lógica das ciências sociais", *loc. cit.,* p. 115.

calculado em conformidade com relações de efeito, não se atribui a função crítica que pretende exercer, mas adota o conhecimento de tais *faits sociaux* como da autonomia ou heteronomia de formações espirituais, que depende de sua posição social e determina seu efeito social. Abstraindo disto, permanece o resto insípido de, quando muito, um matematicamente aperfeiçoado *nose counting* conforme *likes and dislikes,* inconseqüente para a significância social das preferências e aversões constatadas. Não há que suprimir a crítica ao comportamento valorativo das ciências sociais, e restaurar, por exemplo, a doutrina ontológica dos valores do Scheler intermediário em norma para as ciências sociais. O que é insustentável é a dicotomia de valor e neutralidade de valores, e não um deles em separado. Se Popper concede que os ideais cientificistas de objetividade e neutralidade de valores constituem por sua vez valores, isto atinge a própria verdade dos juízos; o sentido destes implica a representação "valorativa" de que algo verdadeiro é melhor do que algo falso. A análise de quaisquer teoremas plenos de conteúdo das ciências sociais precisaria tocar seus elementos axiológicos, mesmo que os teoremas não os justifiquem. Mas este momento axiológico não se opõe abstratamente à realização do juízo, mas lhe é imanente. Valor e neutralidade de valor não estão separados, mas inter-relacionados; isoladamente cada um seria falso, tanto o juízo preso a um valor exterior a ele, como também aquele que se paralisou pela extirpação do momento valorativo a ele imanente e ineliminável. O *thema probandum,* juntamente com a argumentação do ensaio weberiano acerca da ética protestante, pode apenas em total cegueira ser separado da intenção, de maneira alguma desprovida de valores, de sua crítica à doutrina marxista de superestrutura e infra-estrutura. Ela nutre os argumentos isolados mas sobretudo também a impermeabilidade daquela investigação frente à procedência sócio-econômica dos *theologúmenas,* que, segundo ela, constituíram o capitalismo. A posição fundamental antimaterialista de Weber não motiva somente — como ele reconheceria — a temática de sua sociologia da religião, mas também a sua orientação, a escolha dos materiais, a trama do pensamento; sua argumentação situa com embaraço de ponta-cabeça a derivação econômica. A rigidez de um conceito de valor externo ao pensamento, como à coisa, constituiu-se em ambos os lados em motivo da insatisfatoriedade do debate sobre a neutralidade de valores; aliás, um positivista como Durkheim declara sem rodeios, não citando Weber, que a razão cognitiva e valorativa são a mesma, motivo porque a distinção absoluta entre valor e conhecimento é improcedente. A seu respeito, positivistas e ontológios concordam. A solução do suposto problema do valor, não encontrada por Albert nos dialéticos, consistiria em que, utilizando desta vez somente um conceito positivista, a alternativa é concebida como pseudoproblema, como abstração, desvanecendo-se com a visão concreta sobre a sociedade e com a reflexão acerca de sua consciência. Eis o que mirava a tese da coisificação do problema do valor: que os assim chamados valores, quer encarados como algo a ser eliminado das ciências sociais ou como bênção das mesmas, são elevadas à autonomia, quase o-que-é-em-si, enquanto não o são nem do ponto de vista histórico-real, nem como categorias do conhecimento. O relativismo dos valores constitui o correlato à apoteose absolutista dos

valores: tão logo, procedentes da arbitrariedade e da indigência da consciência cognitiva, são arrancados à sua reflexão e ao contexto histórico, em que atuam, caem justamente sob aquela relatividade que sua conjuração queria banir. O conceito econômico de valor, que serviu de modelo à disputa filosófica de Lotze, dos alemães de sudoeste e em seguida à da objetividade, constitui o fenômeno originário da coisificação, o valor de troca da mercadoria. A ele Marx associou a análise do fetichismo, que decifrou o conceito de valor como espelhamento de uma relação entre pessoas, tal como se fosse uma propriedade de coisas. Os problemas normativos erguem-se a partir de constelações históricas, que de igual maneira exigem silenciosa e "objetivamente" a partir de si próprias a sua transformação. O que posteriormente se solidifica em valores para a memória histórica na verdade constitui questões da realidade, formalmente não muito distintas do conceito popperiano do problema. Não seria possível, por exemplo, decretar abstratamente que todos os homens precisariam ter o que comer, enquanto as forças produtivas não fossem suficientes para a satisfação das necessidades primitivas de todos. Contudo, quando, numa sociedade em que a fome seria inevitável, aqui e agora, em face da abundância de bens existentes e evidentemente possível, da mesma maneira existe a fome, então isto exige a abolição da fome pela intervenção nas relações de produção. Esta exigência brota da situação, de sua análise em todas as dimensões, sem que para tanto se precisasse da universalidade e da necessidade de uma representação de valor. Os valores sobre os quais é projetada aquela exigência surgida da situação constituem a sua imitação débil e em geral falsificadora. A categoria da mediação é crítica imanente. Ela contém o momento da neutralidade de valores na figura de sua razão não dogmática, acentuada pela confrontação daquilo por que uma sociedade se apresenta e o que ela é; o momento do valor, contudo, vive na intimação prática a ser apreendida da situação, e para cuja apreensão se requer a teoria social. A falsa cisão entre neutralidade de valores e valor revela-se igual à cisão entre teoria e prática. A sociedade, enquanto entendida como conexão funcional de autoconservação humana, "quer dizer": tem por fim objetivamente a reprodução de sua vida adequada ao estado de suas forças; fora isto qualquer realização social, e mesmo socialização, constitui um contrasenso no mais simples entendimento cognitivo. A razão subjetiva da relação fins-meios se transformaria, tão logo não fosse detida efetivamente por imperativos sociais ou cientificistas, naquela razão objetiva, que contém o momento axiológico como o próprio momento do conhecimento. O valor e a ausência de valores são mediatizados entre si dialeticamente. Conhecimento algum dirigido à essência imediata da sociedade seria verdadeiro, se não o quisesse assim, medida em que seria portanto "valorativo"; nada há que exigir da sociedade, que não proviesse da relação de conceito e empiria, que não seja portanto essencialmente conhecimento.

Assim como uma teoria dialética não apaga simplesmente o desiderato de neutralidade de valores, mas trata de preservá-lo suprimindo-o em si *(an sich aufzuheben trachtet)* em conjunto com o oposto, assim ela deveria se comportar em relação ao positivismo como um todo. A distinção operada por Marx entre apre-

sentação e origem dos conhecimentos, pela qual queria afastar a censura de projetar um sistema dedutivo, pode considerar a dialética filosoficamente com frivolidade excessiva, por *dégout* pela filosofia, de todos os modos, o que há de certo nisto é o pesado acento sobre o ente frente ao conceito liberado, a acentuação da teoria crítica frente ao idealismo. Ao pensamento de imanente movimento progressivo é inata a tentação de menosprezar os fatos. O conceito dialético, contudo, é mediação, e não ser-em-si; o que lhe impõe a obrigação de não pretender qualquer verdade *chorís* dos mediatizados, os fatos. A crítica dialética ao positivismo tem seu ponto de aplicação mais importuno na coisificação, a da ciência e da faticidade não refletida; tanto menos ela por sua vez pode coisificar os seus conceitos. Albert percebe corretamente que conceitos centrais, mas não verificáveis pelos sentidos, tais como sociedade ou coletividade, não devem ser hipostasiados, postos ou fixados com um realismo ingênuo, como ser-em-si. Uma teoria exposta ao perigo de uma tal coisificação, em todo caso, é induzida àquela do objeto, na medida em que este se encontra tão enrijecido, como sói se repetir no dogmatismo da teoria, no que esta apenas "reflete". Se a sociedade, um conceito de função e não de substância, permanece preordenada de igual modo objetivamente a todos os fenômenos singulares, então também a sociologia dialética não pode se abster do aspecto de sua coisidade; caso contrário falsifica o decisivo, as relações de dominação. Mesmo o conceito durkheimiano de consciência coletiva que coisifica eminentemente fenômenos espirituais tem seu conteúdo de verdade na coação exercida pelos *mores* sociais; só que esta coação por sua vez haveria que ser derivada das relações de dominação no processo de vida real, e não ser aceito como "coisa", algo a ser encontrado por último. Em sociedades primitivas, a carência de alimentos — talvez — exija traços organizatórios de coação, que retornam nas situações de carência provocadas pelas relações de produção, e portanto desnecessárias, de sociedades supostamente maduras. A questão quanto a precedência da divisão socialmente necessária de trabalho físico e intelectual ou do privilégio usurpatório do feiticeiro, tem algo da questão do primado do ovo ou da galinha; de qualquer maneira o xamã necessita de ideologia, sem o que as coisas não funcionariam. Em benefício da teoria sacrossanta, de modo algum há que exorcizar a possibilidade de que a coação social seja herança biológico-animal; o desterro sem saída do mundo animal se reproduz na dominação brutal de uma sociedade ainda sujeita à história natural. Donde contudo não há que concluir apologeticamente a irremediabilidade da coação. Afinal, o momento de verdade mais profundo do positivismo, embora resista a ela como à palavra sob cujo feitiço se encontra, é que os fatos, o que é assim e não de outro modo, assumiram unicamente numa sociedade não livre, que escapa ao poder de seus próprios sujeitos, aquela violência indevassável, a seguir duplicada no pensamento científico pelo culto cientificista dos fatos. Até mesmo a redenção filosófica do positivismo necessitaria do procedimento por ele desprezado, da interpretação daquilo que no curso do mundo dificulta a interpretação. O positivismo é o fenômeno sem conceito da sociedade negativa na ciência social. No transcorrer do debate, a dialética, encoraja o positivismo à consciência de uma tal negatividade, a sua própria.

Em Wittgenstein não há carência de vestígios de uma tal consciência. Quanto mais longe se leva o positivismo, tanto mais energicamente ele impele para além de si. A proposição de Wittgenstein ressaltada por Wellmer, de "que precisa haver muito preparo na linguagem, para que o simples denominar tenha um sentido", [69] nada mais quer dizer senão que para a linguagem, a tradição é constitutiva, e assim, precisamente no sentido de Wittgenstein, também para o conhecimento em geral. Wellmer toca em um ponto nevrálgico ao derivar disto uma recusa objetiva ao reducionismo da escola de Viena e ao critério de validade das proposições protocolares; tanto menos o reducionismo constitui um modelo de autoridade para as ciências sociais. Inclusive Carnap renuncia, devido a Wellmer, ao princípio da redução de todos os termos a predicados observacionais, e introduz paralelamente à linguagem observacional uma linguagem teórica apenas parcialmente interpretada. [70] Pode-se entrever nisto uma tendência determinante do desenvolvimento de todo o positivismo. Ele se consome mediante uma progressiva diferenciação e auto-reflexão. Mesmo disto se aproveita sua apologética, conforme um *tópos* ampliado: objeções centrais à escola são postas de lado como superadas pelo próprio estado evolutivo desta. Recentemente Dahrendorf afirmava, não literalmente, que o positivismo criticado pela escola de Frankfurt já nem existia mais. Entretanto, quanto menos os positivistas são capazes de manter suas normas sugestivamente ríspidas, tanto mais desaparece a aparência de uma legitimação de seu desapreço pela filosofia e pelos procedimentos por esta permeados. Também Albert, analogamente a Popper, parece abrir mão das normas proibitivas. [71] Junto ao término de seu trabalho *O Mito da Razão Total* torna-se difícil traçar um limite nítido entre o conceito popper-albertiano da ciência e o pensamento dialético sobre a sociedade. O que sobra como diferença: "O culto dialético de razão total é excessivamente exigente para se satisfazer com soluções 'particulares'. Não havendo soluções que satisfaçam suas exigências, ele se vê obrigado a se contentar com indicações, alusões e metáforas". [72] Contudo, a teoria dialética não pratica nenhum culto da razão total; mas a critica. A altivez frente a soluções particulares lhe é estranha, apenas não admite que estas lhe tapem a boca.

Ao mesmo tempo não se deve perder de vista o que do positivismo se mantém imoderado. A afirmação de Dahrendorf a respeito da escola de Frankfurt como sendo a última da sociologia é sintomática. Pretenderia dizer que o tempo da formação escolar no interior da sociologia já passou, que a ciência unificada suplanta triunfalmente as escolas como sendo arcaicamente qualitativas. Por mais democrática e igualitária que seja esta profecia a seu próprio entender, sua realização seria intelectualmente totalitária, impedindo precisamente aquela discussão que justamente Dahrendorf considera como agente de todo progresso. O ideal da racionalização técnica progressiva, inclusive da ciência, desautoriza as represen-

[69] Wellmer, *loc. cit.*, p. 12.
[70] Id., pp. 23 s.
[71] Albert, "Pelas costas do positivismo?", *loc. cit.*, p. 268.
[72] Albert, "O mito da razão total", *loc. cit.*, p. 233.

tações pluralistas, a que em outras situações os opositores da dialética dedicam apreço. Não há que se entregar a psicologismo sociológico algum, quem em face do slogan da última escola se recorda da menina perguntando ao ver um cachorro imenso: quantos anos pode viver um cachorro como este?

Apesar da vontade, manifestada de ambos os lados, de conduzir a controvérsia dentro de um espírito racional, ela mantém seu ferrão aterrorizante. Nos comentários da imprensa à disputa do positivismo, sobretudo os posteriores ao décimo-sexto congresso alemão de sociólogos, que aliás freqüentemente nem sequer correspondiam ao transcorrer dos debates, repetia-se estereotipadamente que não houvera progressos, os argumentos já eram conhecidos, nenhuma mediação dos argumentos opostos era prevista, tornando-se duvidosa a fertilidade do debate. Tais considerações plenas de rancor não atingem o alvo. Aguardam progressos tangíveis da ciência, ali onde se questiona tanto a tangibilidade como a concepção vigente desta. Não parece claro que é possível satisfazer ambas as posições mediante uma crítica recíproca, tal como se daria em conformidade ao modelo popperiano; os comentários de Albert dirigidos gratuitamente *ad spectatores* a respeito do complexo hegeliano, para não falar dos mais recentes, não alimentam muito esta esperança. Asseverar haver sido incompreendido é da mesma eficácia que o apelo à concordância mediante um piscar de olhos, com vistas à afamada ininteligibilidade do opositor. A contaminação entre dialética e irracionalismo se opõe cegamente a que a crítica à lógica da não contradição não a elimina, mas a reflete. O que já havia sido observado em Tübingen a respeito dos equívocos do termo crítica, precisa ser generalizado: mesmo ambos os conceitos se tornam afins, e mesmo onde por cima disto se estabelece uma concordância, na verdade os opositores teriam em mente coisas tão diferentes, que o consenso permaneceria simples achada de antagonismos. Um prosseguimento da controvérsia teria por tarefa tornar visíveis aqueles antagonismos básicos, de maneira alguma já inteiramente articulados. Muitas vezes se observou na história da filosofia que doutrinas, de que uma se sente como exposição fiel da outra, divergem até o âmago através do clima de conexão espiritual; o exemplo mais notório disto seria a relação de Fichte a Kant. Na sociologia as coisas não ocorrem diferentemente. Se como ciência deve manter a sociedade na formação em que se encontra em funcionamento, tal como a tradição de Comte a Parsons, ou se a partir da experiência social impele em direção à transformação de suas estruturas centrais, irá determinar em todas as suas categorias a teoria da ciência, motivo por que dificilmente será decidível no âmbito da teoria da ciência. Nem sequer a relação imediata com a prática é decisiva; muito antes, que valor posicional se atribui à ciência na vida do espírito, e por fim na realidade. Estas não constituem divergências de visão do mundo. Têm seu lugar nas questões da lógica e da teoria do conhecimento, concernentes à concepção de contradição e não-contradição, essência e fenômeno, observação e interpretação. A dialética se comporta de modo intransigente durante a disputa, porque acredita continuar pensando ali onde seus opositores se detêm, frente à não questionada autoridade do empreendimento científico.

TEXTOS DE JÜRGEN HABERMAS

Tradução de **Maurício Tragtenberg** (Teoria analítica da ciência e dialética, Conhecimento e interesse) e **Željko Loparić** (Técnica e ciência como "ideologia").

TEORIA ANALÍTICA DA CIÊNCIA E DIALÉTICA*

Contribuição à polêmica entre Popper e Adorno

I

"A totalidade do social não possui vida autônoma acima dos elementos que a compõe e daqueles que, na realidade, são constitutivos. Ela é produzida e reproduzida pela determinação de seus momentos específicos... Essa totalidade da existência não deve ser isolada da cooperação e do antagonismo de seus elementos, como também nenhum elemento pode ser entendido até mesmo no seu funcionamento sem consideração da totalidade, que tem sua essência própria no movimento do específico. Sistema e especificidade se dão reciprocamente e somente desta forma são passíveis de conhecimento."[1] Adorno entende a sociedade como categoria, reafirmando sua dívida com a lógica hegeliana. Concebe a sociedade como totalidade, integrada no espírito dialético, em virtude da afirmação axiomática que postula que o todo não é igual à soma de suas partes, não sendo o mesmo passível de uma interpretação orgânica; por sua vez, a totalidade não se constitui uma extensão lógica determinável mediante a agregação de seus componentes. Nessa medida, pois, o conceito dialético de totalidade não se preocupa com a justificação crítica dos fundamentos lógicos destas teorias da Gestalt,[2] em cujo âmbito é impossível pesquisar as regras formais da técnica analítica; e, apesar disso, ultrapassa os limites da lógica formal, em cujo âmbito a própria dialética é considerada uma ilusão.

A fim de que os lógicos possam manter-se em sua tradicional postura, os sociólogos denominam estas ilusões — não inteiramente destituídas de sentido — com um termo abrangente: as expressões que englobam a totalidade do social somente têm validade na época atual enquanto ideológicas. Na medida em que a evidência nas ciências sociais é determinada pela teoria analítica da ciência, o racionalismo aparentemente radical vê em qualquer traço dialético um elemento mitológico — isso não sem certa razão, porque a racionalidade dialética,[3] diferente da meramente linear, apropria-se de uma crença abandonada pelo positivismo, herdada do mito, segundo a qual o processo de pesquisa orientado pelo sujeito é, em virtude do processo do conhecimento, do âmbito da realidade objetiva, cujo conhecimento se procura. Isso pressupõe a existência da sociedade como totalidade e, também, de sociólogos que a reflitam a partir de seu encadeamento.

* Traduzido do original alemão: "Analytische Wissenschaftslehre und Dialektik", em *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie,* Darmstadt und Neuwied, 1974, H. Luchterhand Verlag, 3.ª ed., pp. 155-191.

[1] Th. W. Adorno, *Zur Logik der Sozialwissenschaften,* p. 127.

[2] Cf. E. Nagel, *The Structure of Science,* Londres, 1961, p. 380.

[3] Cf. Horkheimer e Adorno, *Dialektik der Aufklärung,* Amsterdam, 1947, p. 13.

As ciências sociais fundadas na observação analítica também possuem seu conceito de totalidade; suas teorias são sistemáticas e uma teoria geral teria que referir-se ao sistema em seu conjunto. Em virtude disso, o processo social é concebido como uma conexão funcional de regularidades empíricas; nos modelos sócio-científicos, as relações entre magnitudes covariantes derivadas valem, no seu conjunto, como elementos de uma conexão interdependente. O que logicamente não impede que a relação entre o sistema e seus elementos, hipoteticamente reproduzida no contexto dedutivo, de funções matemáticas, deva diferenciar-se estritamente dessa outra relação entre a totalidade e seus momentos, cujo desenvolvimento só pode realizar-se pelo caminho dialético. A diferença existente entre totalidade e sistema, no sentido referido por nós anteriormente, não pode ser definida por via direta; isto porque, no âmbito da lógica formal, ela seria dissolvida e, no âmbito dialético, seria superada. No lugar disso, tentaremos — nos dois casos externamente — uma aproximação a essas duas formas típicas de sociologia; uma das quais limita-se ao conceito funcionalista de sistema e a outra permanece vinculada ao conceito dialético de totalidade. Inicialmente estudaremos os dois tipos, alternativamente, conforme quatro características diferenciais:

1. No âmbito de uma visão científico-experimental, o conceito de sistema somente define a relação interdependente de funções no plano formal, enquanto estas são vistas, por exemplo, como relações de variáveis de comportamento social. O conceito de sistema com referência à esfera experimental sujeita à análise permanece na superfície, como seus enunciados teóricos explicativos. No âmbito do que é prescrito na metodologia analítica — empírica, paralelamente às regras lógico-formais necessárias à construção de um sistema dedutivo de enunciados hipotéticos, isto é, um cálculo com aplicação empírico-científica — surge a necessidade da escolha dos fundamentos prévios de tal maneira simplificados que permitam deduzir a formulação dos fundamentos legais significativos no plano empírico. Daí dizer-se eventualmente que, no que tange a seu âmbito de aplicação, a teoria tenha que apresentar-se como "isomórfica", porém isso não nos deve induzir a enganos. Porque, verdadeiramente falando, não é de nosso conhecimento a existência em qualquer nível de uma correspondência no plano ontológico entre as categorias científicas e as estruturas da realidade. As teorias nada mais são do que esquemas ordenados, construídas em marcos sintáticos definidos, isto é, de conformidade com suas prescrições. As teorias revelam-se aplicáveis a objetos de uma área específica na medida em que a multiplicidade e diversificação do real a elas estejam submetidas. Essa é a razão pela qual a filosofia analítica apresenta como seu o programa da unidade da ciência: a coincidência fatual entre as hipóteses legais derivadas e as regularidades empíricas se dá no âmbito do causal e, nessa medida, é exterior à teoria. É inadmissível qualquer reflexão que não aceite esta formulação. O método dialético tem culpa na rejeição dessa formulação. Coloca em cheque a idéia de que os homens possam, em relação ao mundo que construíram, proceder com indiferença igual à observada no trato dos fenômenos da natureza. As ciências sociais precisam antes de mais nada garantir a adequação de suas categorias ao objeto, pois os esquemas definidos, aos quais as magnitudes covariantes somente se coadunam em nível causal, não

justificam o nosso interesse pela sociedade. Dando por assente que as relações institucionalmente coisificadas são apreendidas nos meandros dos modelos científico-sociais, tal como as demais regularidades empíricas, de igual forma é duvidoso que um conhecimento empírico-analítico deste tipo possa levar-nos a conhecer esferas isoladas do social ou levar-nos ao domínio técnico de determinadas magnitudes sociais no mesmo nível alcançado pelas ciências naturais. Pois bem, tão logo o interesse cognoscitivo ultrapassa o domínio da natureza, o que no caso significa: além da manipulação da esfera naturalista, a indiferença do sistema com referência ao seu universo de aplicação transforma-se numa falsificação do objeto. Sacrificada nos altares de uma metodologia geral, a estrutura do objeto condena a teoria a insignificância. Na esfera da natureza, a trivialidade dos conhecimentos aceitos não possui peso maior; no âmbito das ciências sociais, entretanto, deve-se contar com essa vingança do objeto onde o sujeito no processo do conhecer se vê limitado por forças da esfera do social sujeito à análise.

O sujeito investigador somente se liberta dessa coação na medida em que concebe a existência social como uma totalidade que determina inclusive a própria pesquisa. A tão falada liberdade de escolha de categorias e modelos está morta para a ciência social, e cada vez mais aparece no plano da consciência a noção de que "os dados de que dispõe não são dados que se esgotam no quantitativo, mas sim e exclusivamente, dados estruturados no contexto geral da totalidade do social." [4]

A exigência de adequação da teoria na sua constituição e do conceito em sua estrutura ao objeto e do objeto ao método por si mesmo só pode tornar-se realidade efetiva dialeticamente e não no âmbito de uma teoria de modelos. O aparato conceitual metodológico referente à ciência natural somente esclarece os dados referentes a um objeto determinado, cuja estrutura lhe é dada previamente, por outro lado, na suposição de que as categorias escolhidas estejam integradas em seu âmbito. Isso não pode se dar pela imanência apriorística ou empírica como via de acesso; só é possível uma revisão e nova reflexão sobre o objeto no âmbito da dialética, partindo de uma hermenêutica natural do mundo da existência social. A inter-relação hipotético-dedutiva dos enunciados cede lugar à explicação hermenêutica do sentido; emergem categorias previamente compreendidas que sucessiva e inequivocamente obtêm sua própria determinação pelo valor de sua postura na totalidade desenvolvida, no lugar de uma correspondência biunívoca entre símbolos e significados; aí os conceitos de forma relacional são substituídos por outros que possam expressar ao mesmo tempo os conceitos de função e substância. Tais teorias, mais dinâmicas, podem apreender reflexivamente na organização subjetiva do universo o discurso científico, de tal maneira que elas próprias são consideradas como momentos do conjunto objetivo submetido por elas à análise.

2. Com a relação entre a teoria e seu objetivo varia igualmente a relação existente entre a teoria e experiência. Os métodos empírico-analítico aceitam somente um tipo de experiência, aquele definido por eles. Só a observação contro-

[4] Th. W. Adorno, *op. cit.*, p. 126.

lada de um comportamento físico determinado, organizado de tal forma que a mesma possa ser reproduzida por qualquer sujeito, pode levar à elaboração de juízos perceptivos intersubjetivamente válidos. Constituem o fundamento empírico das teorias, na medida em que se estatui a pretensão de que as hipóteses obtidas dedutivamente sejam não só corretas no plano lógico, mas rigorosas no plano empírico. No sentido estrito, ciências empíricas são aquelas cujos enunciados sujeitos a debate são controlados — pelo menos indiretamente — pelo conduto de uma experiência estritamente controlada como a referida acima. Uma teoria dialética do social opõe-se a tais procedimentos. Na medida em que a construção formal da teoria, a estrutura conceitual e a escolha de modelos e categorias tenham que adequar-se previamente a um objeto predeterminado, não podendo enquadrar-se nas regras abstratas de uma metodologia, não é possível identificar-se posteriormente a teoria com uma experiência que, em virtude dos condicionamentos restritivos acima definidos, sofrerá restrição inevitável. A postulada coerência da orientação teórica relacionada ao processo social em geral, na qual se insere a própria pesquisa sociológica, coloca o problema da experiência. Entendida como uma experiência acumulada pré-cientificamente, ainda sujeita às determinações de um contexto social fixado em sua historicidade existencial, em outros termos, influenciada pela formação e cultura integradas pelo sujeito na sua totalidade, na forma de um elemento simplesmente subjetivo.[5] A experiência primeira da sociedade enquanto totalidade é o elemento constituinte da teoria que, partindo de suas próprias construções, submete-se ao controle experimental. Porque, no estágio em que o empírico, enquanto observação organizada, separou-se de um tipo de pensamento reduzido a enunciados necessários hipoteticamente, enfrentando-o enquanto poder estranho, conta-se com a adequação; nem mesmo uma experiência tão limitada será objeto de discussão no âmbito da teoria dialética. Ela não se vê obrigada a renunciar a formulações que sejam impossíveis de controlar. Seus teoremas, na sua maioria, não são passíveis de tradução à linguagem formalizada no hipotético dedutivo, na sua maioria não podem legitimar-se mediante comprovações empíricas, muito menos aqueles de maior significação. "É indiscutível o fato de que não existe experimento capaz de comprovar a dependência de um fenômeno singular da totalidade, na medida em que a totalidade, constituinte dos fenômenos passíveis de apreensão, não é nem poderá ser apreendida pelos métodos particularizadores implícitos nos experimentos. No entanto, a dependência do específico observável em relação à totalidade possui uma validade muito mais real do que dados isolados verificados irrefutavelmente como frutos de uma alucinada elucubração intelectual."[6]

O conceito funcionalista de sistema, implícito nas ciências sociais com fundamentação analítica, conforme o princípio operacional que lhe é inerente, não pode ser desmentido ou confirmado empiricamente; nem as inúmeras comprovações confirmatórias poderiam provar que a estrutura da sociedade confirma o

[5] Alfred Schutz, *(Collected Papers,* Den Haag, 1962, 1.ª Parte, pp. 4 ss, revaloriza o conceito *Lebenswelt* (mundo vital) elaborado por Dilthey e Husserl, utilizando-o na metodologia das ciências sociais.

[6] Th. W. Adorno, *op. cit.*, p. 133 s.

conceito funcional que, conforme o método analítico, constitui o marco necessário das covariâncias possíveis. Contrariamente, o conceito dialético de sociedade traz implícita a exigência dos recursos analíticos e as estruturas sociais se intercruzam como os dentes numa esfera. A incidência hermenêutica na totalidade tem que revelar-se como um conceito adequado à coisa, justo e com nível de certeza no transcurso da explicação, acima do meramente instrumental. Evidencia-se a mudança do centro da gravidade na relação teoria e prática: no âmbito da teoria dialética justificar-se-ão pela experiência os meios categoriais que, vistos sob outro ângulo, possuem valor meramente analítico; por outro lado, tal experiência não aparece identificada à observação controlada, de maneira que, embora não seja nem indiretamente passível da falseabilidade estrita, determinado pensamento conserva sua legitimidade científica.

3. A relação entre a teoria e a experiência é determinante da relação entre a teoria e a história. Os métodos empírico-analíticos enfatizam a contrastabilidade das hipóteses legais, seja o objeto, determinado material histórico, ou fenômeno particular no âmbito da natureza. Uma ciência que mereça ser designada como tal deve proceder nas duas situações utilizando a generalização, e os níveis de legalidade dependentes que ela elabora, no referente à sua forma lógica, são fundamentalmente idênticos. Tomando como ponto de partida tais procedimentos controladores por via experimental da validade das hipóteses legais, funda-se o valor explicativo específico das teorias científico-empíricas; e estas possibilitam prognósticos definidos de processos objetivos ou objetivados. Como realizarmos a contrastação de uma teoria, comparando os acontecimentos previstos como os que ocorreram na realidade, uma teoria com nível de contrastabilidade suficiente no plano do empírico, na base de seus enunciados gerais — das leis com auxílio de condições aleatórias que determinam um caso específico — nos possibilita subordinar o caso a uma lei e elaborar um prognóstico para a situação específica. A situação descrita pelas condições aleatórias é denominada causa e o fato previsto, evento. Se utilizarmos uma teoria para prever um fato conforme o método a que nos referimos, diz-se que podemos "explicar" o fato em tela. Assim, pois, a explicação causal e a previsão condicionada aparecem como expressões diferentes para idêntica postura no âmbito das ciências teóricas. Igualmente, as ciências históricas, à luz da teoria analítica da ciência, medem-se pelos mesmos critérios, obviamente mediante a adequação dos recursos lógicos a outro objeto de conhecimento. A finalidade é explicar fenômenos individualizados e não mais a procura e contrastabilidade de leis universais. Com tal finalidade os historiadores utilizam regras empíricas do tipo sociológico ou psicológico, para efetuar a transição de um fenômeno dado a uma causa hipotética. A forma lógica da explicação causal é idêntica em todos os casos; porém, as hipóteses, cuja contrastabilidade empírica é objeto de constante pesquisa, referem-se nas ciências generalizadoras a leis dedutivas elaboradas em condições especificamente definidas, nas ciências *históricas* otimizam-se algumas regras derivadas do quotidiano, definidas programaticamente, como elemento causal de um fenômeno que sofreu o processo de verifi-

cabilidade.[7] Podem apresentar-se como problemáticas as leis que fundamentam tacitamente o trabalho na análise de determinadas causas de certos acontecimentos específicos; o historiador converte-se em sociólogo na medida em que a pesquisa se desvia dos enunciados hipotéticos individualizadores, dirigindo-se ao estudo das leis que regem o comportamento social, aceito até então como trivial. As uniformidades empíricas expressas por enunciados gerais a respeito da dependência funcional de magnitudes covariantes não pertencem à mesma dimensão das condições marginais concretas passíveis de serem consideradas como elementos causais de determinados sucessos históricos. Daí a impossibilidade da aceitação de leis históricas peculiares. As leis do âmbito das ciências históricas ocupam *status* igual ao das leis do mundo natural. A teoria dialética, por sua vez, rejeita o conceito restritivo da lei e estipula a dependência dos fenômenos particulares em relação à totalidade do social. A análise dialética define a existência de nexos objetivos determinantes da evolução, além das relações particulares de dependência de magnitudes historicamente neutras. Sem inferir-se com isso a validade das assim definidas regularidades dinâmicas do âmbito das ciências empíricas inseridas em modelos operacionais. As leis do processo histórico procuram uma validade específica e, ao mesmo tempo, global. Só têm validade geral a partir do momento em que se abstraem do contexto específico de uma época ou de uma situação individualizada. Elas têm como referência campos de aplicação sucessivamente concretos, definidos na evolução de um processo irreversível e único, isto é, são definidos no processo da coisa e não pela via analítica ou estruturas de um *continuum* antropológico ou de uma constante histórica. O nível de validade das leis dialéticas é mais amplo na medida em que elas não englobam relações particulares de funções específicas e contextos isolados, porém, relações fundamentais de dependência, por cuja mediação o mundo social aparece determinado como totalidade, presente em todos os seus momentos: "A generalidade das leis científico-sociais aparece sempre como referência — de maneira essencial — à relação entre o particular e o geral em sua concreção histórica, nunca no marco conceitual em que as particularidades se integrariam sem solução de continuidade."[8] As legalidades históricas — medidas dialeticamente — caracterizam fenômenos mediados pela consciência do sujeito, impõem-se como tendência. Ao mesmo tempo, procuram apreender o sentido de um nexo vital histórico. Deste ponto de vista, uma teoria dialética da sociedade define-se hermeneuticamente. Enquanto as teorias empírico-analíticas concedem somente um valor heurístico à compreensão do sentido, aquela é básica no método dialético.[9] Produz suas categorias partindo da própria consciência vital oriunda da atuação do indivíduo; a interpretação sociológica identificadora e crítica se articula no espírito objetivo onde se dá a existência social. A formalização não se constitui para a dialética num recurso para a eliminação dogmática das situações existenciais, ao contrário, é no pro-

[7] K. Popper, *Die Offene Gesellschaft und ihre Feinde*, vol. II. Berna, 1958, p. 232.

[8] Th. W. Adorno, *Soziologie und Empirische Forschung*, p. 91 (Sociologia e Pesquisa Empírica).

[9] W. Stegmuller, *Haupströmungen der Gegenwartsphilosophie*, Stuttgart, 1960, p. 450 *(Correntes Fundamentais da Filosofia Atual)* e Th. Gomperz: *Über Sinn und Sinngebilde, Erklären und Verstehen*, Tübingen, *1929 (Sobre o Sentido e a Forma do Sentido, Explicar e Compreender).*

cesso das mesmas que encontra o significado subjetivo materializado através das instituições existentes, e por assim dizer mantém-no em suspenso. Isso pelo fato de que a dependência das idéias e interpretações de um conjunto de interesses situado no contexto objetivo da reprodução social invalida sua permanência no âmbito de uma hermenêutica subjetiva compreensiva do sentido; esse momento da coisificação privilegiado pelos métodos objetivantes deve ser aplicado por uma teoria que procure uma explicação objetiva do processo.

Na medida em que o objetivismo vê as relações sociais entre seres historicamente atuantes como relações legais entre coisas, é rejeitado pelo método dialético que se livra do perigo da ideologização, perigo esse que permanece enquanto a hermenêutica mede e considera tais relações da mesma forma que elas são consideradas por si mesmas no nível do subjetivo. A teoria procurará este sentido unicamente para medi-lo além do sujeito e das instituições, de acordo com sua específica conformidade. Assim, a teoria abrange a totalidade histórica do social, cujo conceito pertence à natureza fragmentária de um contexto mais amplo e significativo no plano objetivo, o caráter coativo e obrigatório, sem sentido no plano subjetivo das relações que incidem como sendo "naturais" sobre o indivíduo, realizando assim seu trabalho crítico: cabe à teoria "transformar os conceitos externos naqueles em que a coisa tem por si própria, naquilo que a coisa queria ser por si própria, naquilo em que queria transformar-se por si, confrontando-a com o que realmente é. Deve dissolver o objeto rígido, *hic et nunc* (aqui e agora) num campo tensional entre o real e o ideal. . . Por isso as hipóteses e previsões não satisfazem a expectativa de uma adequação total com a teoria."[10] A história deve abrir-se ao futuro para que seja possível a formulação de um sentido objetivo do próprio trabalho histórico e para evitar uma hipostatização histórico-filosófica do próprio sentido objetivo enunciado.

A sociedade somente se realiza nas leis de seu automovimento a partir do que não é, nas tendências de sua evolução histórica: "Qualquer conceito estrutural da ordenação social vigente parte da existência de uma vontade determinada orientada para vias alternativas no que respeita a sua evolução, vontade de redefinir no plano do futuro tal estrutura, imposta ou considerada como historicamente válida (isso é, efetiva). Entretanto, há muita diferença na visão de um futuro como elemento constituinte de uma hipótese ou teoria, ou que o mesmo seja desejado, elaborado e efetivamente trabalhado ou politicamente impulsionado."[11] Na medida em que possuem essa intenção ativa e prática, podem as ciências sociais enfocar os fenômenos no plano histórico e sistemático ao mesmo tempo. Tal intenção deve ter como elemento "fundante" o contexto social que permite sua emergência e torna-o passível de análise; essa legitimidade é o que a diferencia das "referências axiológicas" subjetivamente arbitrárias, de Max Weber.

4. A relação entre ciência e *práxis* transforma-se ao mesmo tempo que a relação entre a teoria e a história. Conhecimentos sem nenhum valor vital nem

[10] Th. W. Adorno, *op. cit.*, p. 206.

[11] H. Freyer, *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft (A Sociologia como Ciência da Realidade)*, Berlim, 1930, p. 304.

possibilidade de aplicação prática, situando-se no plano meramente retrospectivo, são decorrência de uma explicação causal no nível estritamente empírico-científico como modelo de explicação causal. Diferentes destes são as possíveis previsões condicionadas, traduzidas em recomendações técnicas, quando da escolha racional de caráter teológico, mediante hipóteses legais empiricamente sujeitas a confirmação, desde que os objetivos apareçam de maneira prática. A aplicação técnica das previsões científico-naturais fundamenta-se nessas relações lógicas. Igualmente é possível formular técnicas para o domínio da prática social partindo de leis científico-sociais, graças às quais podemos definir um nível de intervenção nos fenômenos sociais similar aos naturais. Daí resultar que uma sociologia empírico-analítica pode ser mobilizada como ciência auxiliar de uma administração racional. Só é possível obtermos previsões condicionadas e tecnicamente utilizáveis a partir de teorias atinentes a áreas específicas onde ocorrem acontecimentos recorrentes. O fenômeno social não se dá em contextos recorrentes, âmbito dos enunciados empírico-científicos, mas ocorre em contextos históricos. As conexões complexas que possuam um nível superior de interdependência situam-se além do âmbito dos dados cientificamente controlados e logicamente além dos sistemas sociais considerados globalmente.

Torna-se necessária uma análise global, mesmo no interior dos padrões positivistas, isto é, tanto mais necessária, se pretendemos contar com o auxílio de técnicas específicas para realizar uma *práxis* política planificada, tendo em vista uma reorganização social como postula Mannheim, ou a realização de um sentido na história, conforme o quer Popper.[12] Trata-se de uma análise que parte de inter-relações históricas e desenvolve uma perspectiva na qual a sociedade na sua totalidade aparece na qualidade de sujeito em cujo âmbito só nos é possível a percepção das relações entre os meios e fins, das técnicas sociais, do ponto de vista prático. Para Popper, no âmbito deste objetivo heurístico é cabível a interpretação dos grandes quadros da evolução histórica. Na medida em que idêntico ponto de vista orienta a interpretação dos grandes problemas atuais, determinando a escolha dos fatos sujeitos a confirmação, não se dá a emergência de teorias empiricamente sujeitas a contraste. Isso não impede que submetamos o passado a tais interpretações com a esperança de que o passado ilumine aspectos significativos do presente, de tal forma que seja possível admitir, do ponto de vista prático, determinadas relações parciais. Da mesma maneira que nossa interpretação e o projeto da *práxis* mantêm-se no nível de um dever ser separado do ser, o contexto social no qual aplicamos as técnicas sociais mantém-se estritamente no âmbito de um ser separado do dever ser. A relação entre teoria e história, entre *práxis* e ciência funda-se numa estrita diferenciação entre decisões e fatos: podemos atribuir um sentido à história mediante uma decisão adequada com o auxílio de técnicas sociais científicas, eis que a história no plano imanente tem um sentido tão precário quanto a natureza.

Ante este panorama, uma teoria dialética da sociedade deve mostrar a existência da realização de um sentido, além do mundo da natureza por mediação de

[12] K. Popper, *op. cit.*, vol. II, pp. 328 ss.

uma manipulação, da existência de relação coisificada, afetando a estrutura do contexto social na sua unidade, criando condições à sua emancipação, referindo-se também ao desnível existente e perceptível, entre as questões práticas e a realização dos projetos técnicos. É a totalidade do social que constitui o fundamento das contradições do real que, no seu movimento histórico, permite a emergência reativa de interpretações que constituem núcleos de orientação das técnicas sociais ante objetivos escolhidos de forma presumivelmente livre. Só na medida em que os pontos de vista estruturais dessa "interpretação geral", liberalmente admitida por Popper, se libertem do arbítrio e possam legitimar-se no plano dialético a partir do contexto real, alcançando assim unicamente os fins práticos da análise da totalidade, podemos contar com uma orientação científica para nossa ação prática. Só é possível fazermos história na medida em que ela se nos apresenta como fática. Nesse sentido, entre as vantagens, mas também entre os deveres de uma ciência social crítica, coloca-se a necessidade de enfrentar ela seus problemas a partir de seu objeto: "separando radicalmente os problemas imanentes de uma ciência dos problemas concretos, cuja representação formal não passa de um reflexo pálido onde a ciência aparece fetichizada".[13]

Adorno fornece aí a resposta dialética à teoria analítica da ciência: verificando com o maior rigor possível o peso das determinações sociais que condicionam a atividade do conhecer motivada vital e praticamente, ou examinando se tais determinações são imanentemente científicas.[14]

A cisão entre a ciência social concebida por via analítica e a concebida por via dialética surgida na análise das relações entre a teoria e a *práxis* leva à quinta e última questão: o problema da chamada "neutralidade axiológica" *(Wertfreiheit)* da pesquisa teórica e histórica.

Não pretendo, como tratei os problemas anteriores, tratar esta questão de forma puramente descritiva. Uma determinação topológica dos pontos de vista teórico-científicos é insuficiente para satisfazer os anseios de uma análise sistemática. Como as duas partes estão fundadas numa pretensão racional no que se refere à crítica e autocrítica de sua maneira de conhecer, é necessário decidir se a dialética realmente ulrapassa os limites da reflexão fundada na contrastabilidade, limitando-se dessa forma a fundar as bases de um novo obscurantismo[15] em nome da razão, como afirmam os positivistas, ou contrariamente, o que se dá é a existência de uma codificação das ciências naturais estritamente consideradas, paralisando por seu arbítrio um processo de racionalização, transformando, em nome do empirismo, a capacidade reflexiva numa sanção contra o próprio processo de pensar. No referente a este aspecto, o ônus da prova cabe ao método dialético, na medida em que este não está fixado, como o positivismo, na simples negatividade, ao contrário, articula-se de forma positiva com a intelecção institucionalizada na *práxis* científica: cabendo a este criticar imanentisticamente o método empírico-analítico, isto é, nos fundamentos básicos de suas propostas. O

[13] Th. W. Adorno, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, p. 129.
[14] K. Popper, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, pp. 113 ss.
[15] K. Popper, "What is Dialectic", *Mind*, 49, 1940, pp. 403 ss.

reducionismo metodológico, a eliminação metódica do conteúdo, fundante de qualquer absolutismo lógico, coloca vários níveis de aporias; a dialética não pode fundar-se na unidimensionalidade, pois seu elemento probatório consiste na própria teoria desenvolvida. Isso não desobriga o pensamento dialético da aceitação da discussão nos termos propostos pelo adversário: partindo de suas proposições, o método dialético teria condições de obrigar ao racionalismo empírico-científico a assumir uma conformidade com os ditames da razão parcial, fruto de uma reflexão vinculada sobre si mesma, não ultrapassando os limites de uma racionalização parcial.

2

O dualismo existente entre fatos e decisões funda o postulado da chamada "neutralidade axiológica" para Popper. Para fundamentar essa tese podemos recorrer ao estudo das diferenças existentes entre tipos de legalidade. De um lado, temos as leis naturais como regularidades empíricas no âmbito dos fenômenos da natureza e da história; de outro lado, temos as normas sociais, isso é, um conjunto de regras e preceitos que regulam o comportamento humano. Enquanto as normas sociais têm caráter impositivo eis que o seu não cumprimento origina a sanção, os fenômenos definidos mediante leis naturais atuam sem qualquer influência do sujeito. Acresce o fato de as normas sociais possuírem validade mediata unicamente em virtude do reconhecimento do sujeito que atua de conformidade com elas. A posição positivista defende a tese da autonomia absoluta para cada tipo de leis; os critérios de aceitação destes dois tipos de leis fundam-se em bases independentes e diferenciadas. Os enunciados mediante os quais aceitamos ou rejeitamos as normas sociais atuam como determinações que, no âmbito do empírico, podem ser falsas ou verdadeiras, enquanto as hipóteses referentes a determinações naturais são válidas ou não válidas. Os juízos do mundo social fundam-se na decisão, os referentes ao mundo natural estruturam-se no conhecimento. Conseqüentemente, o sentido das normas sociais independe das leis da natureza, pois é impossível fundamentar juízos valorativos a partir de conteúdos descritivos de determinação fáticas, ou o descritivo a partir do normativo. Há uma separação definida para as esferas do ser e do dever ser; enunciados lingüísticos descritivos são intraduzíveis numa linguagem prescritiva.[16] No plano metodológico, a exigência da limitação da área das ciências experimentais às regularidades empíricas nos processos sociais e naturais corresponde, no plano lógico-científico, à separação entre valor e conhecer, fundados na premissa fundamental que estabelece um dualismo entre decisões e fatos. O questionamento acerca do sentido das normas revela-se como impossível no plano científico; os juízos valorativos jamais podem assumir a forma de enunciados teóricos, nem mantêm com esses nenhuma relação lógica. No âmbito das ciências da natureza, previsões acerca de uma covariante de magnitudes empíricas determinadas possibilitam um processo de racionalização na escolha dos meios. Contrariamente, a definição dos fins não só escapa

[16] R. M. Hare, *The Language of Morals*, Oxford, 1952.

ao controle científico como depende da aceitação de algumas normas não controláveis do ponto de vista científico. Deve evitar-se qualquer confusão entre os problemas técnico-teóricos e os práticos, ou seja, aqueles problemas e questões que têm o real como referente, e a validade e adequação das hipóteses legais às relações determinadas entre meios e fins. Wittgenstein, numa frase lapidar, revela sua dedução a respeito do postulado da neutralidade axiológica: "Sentimos inclusive que, se houvesse resposta à totalidade das questões científicas imagináveis, os problemas vitais sequer estariam equacionados".[17]

A dualidade entre fatos e decisões leva à validação do conhecimento fundado nas ciências da natureza e desta forma elimina-se a *práxis* vital do âmbito destas ciências. A divisão positivista entre valores e fatos, longe de indicar uma solução, define um problema. As várias interpretações filosóficas numa divisão de trabalho com a ciência reduzida irão apoderar-se da área das decisões, normas e valores. Isso resulta na produção da *ética objetiva dos valores* e na elaboração de um reino do ser ideal transcendente à experiência sensível (Max Scheler e N. Hartman). A apreensão destas qualidades axiológicas irá depender de um dado tipo de conhecimento fundado na intuição, eis que esses valores foram autonomizados recebendo um *status* ontológico peculiar. Por sua vez, a *filosofia subjetiva dos valores* não possui a mesma segurança sobre relações semelhantes com um sentido deslocado do contexto real da existência que aparece hipostasiado. É verdade que postula a existência de esferas de valores (Max Weber) e áreas da fé (Karl Jaspers) num âmbito acima da história, a-histórico. Porém, o conhecimento do sujeito a um controle científico não tem seu complemento imediato num conhecimento intuitivo. Mediando entre a compreensão racional e o decisionismo puro, a fé filosófica privilegia alguma das esferas em conflito, mantendo seu pluralismo, o núcleo dogmático, condição de sua existência. Por sua vez, o *decisionismo* implica na redução das normas a decisões. Ele aparece concebido positivisticamente nos termos de uma ciência positiva restrita (R. M. Hare), na forma lingüístico-analítica da ética não cognoscitiva. Definidos axiomaticamente determinados juízos valorativos, torna-se necessário analisar o contexto dedutivo dos enunciados; resultando aqueles princípios incompreensíveis à análise racional como as normas contrapostas às leis da natureza: a decisão é condição fundamental de sua aceitação. Podem ser interpretadas no sentido existencial-pessoal (Sartre), no sentido *político* (Carl Schmitt), num sentido antropológico institucional (Gehlen). Não sendo passíveis de racionalização nem sujeitas a cálculo científico, as decisões significativas na vida prática consistem na escolha de um inimigo, num projeto histórico-vital ou na aceitação de princípios. A procura de uma proteção institucional a uma decisão mediante a regressão ao estreito mundo das potências míticas e das imagens (W. Brocker) é a conseqüência da eliminação dos problemas práticos da área dos debates racionais, onde as decisões referentes à *práxis* vital não estão sujeitas a nível algum de racionalidade. Adorno e Horkheimer[18] afir-

[17] L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* 6, 52.

[18] Horkheimer e Adorno, *Dialektik der Aufklärung, op. cit.*, p. 22; a respeito de Brocker, minha resenha, "Der befremdliche Mythos-Reduktion oder Evokation" *in Philosophische Rundschau* 6, 1958, fls. 215 ss.

mam que a complementação do positivismo pela *mitologia* responde a certa necessidade lógica.

Honrados positivistas engajados auxiliam-se mutuamente com o programa de uma "sociedade aberta". Isso não implica na renúncia por parte deles à diferenciação rigorosamente definida no plano científico-lógico entre conhecimento e valores, vinculando o conhecimento empírico-científico sujeito às regras de uma metodologia universalmente vinculativa com a própria ciência; por outro lado e em conseqüência, aceitam a determinação residual de qualquer produção intelectual que extrapole os limites fixados, sem problematizar tal processo, sem interrogar-se se uma forma específica do conhecimento, monopolizando-o, na realidade cria a norma que, medindo qualquer fenômeno que não se adapte à mesma, transforma o ato de criação e decisão de tal forma que este adota uma figura fetichizada. Só resta a saída escolhida por Popper, salvar o racionalismo como profissão de fé, na medida em que é rejeitada a metafísica da ética objetiva dos valores, a remitificação, a irracionalidade do decisionismo e a filosofia axiológica subjetiva.

O positivismo somente pode valorizar a "fé na razão" quando desvinculada, enquanto conhecimento, de um envolvimento com a *práxis* na medida em que a razão limitada aceita a manipulação correta das regras lógico-formais e metodológicas, pois "a escolha não se dá entre fé e razão, mas entre dois tipos de fé."[19] Na medida em que o conhecimento não possui relação significativa com a *práxis* e seu conteúdo normativo se torna autônomo ante a existência, somos obrigados a aceitar um dilema: ninguém pode estar obrigado a fundamentar suas crenças básicas em experiências e argumentos, não podendo comprovar ante outros, com auxílio destes argumentos e experiências, seu próprio comportamento; pois "inicialmente há que assumir uma posição racionalista (fundamentada numa decisão) e somente a partir daí os argumentos e experiências devem ser enfrentados; deduzindo-se daí que a posição básica não pode ser fundamentada, enquanto tal, em experiências e argumentos."[20] Esta posição racionalista vincula-se à *práxis* na medida em que determina os atos morais e a conduta das pessoas e da sociedade na sua totalidade. Obrigando-nos, acima de qualquer coisa, a um comportamento sócio-técnico adequado. Regularidades empíricas existem na sociedade como na natureza, passíveis de formulação científica. A atuação racional na sociedade se dá mediante o estabelecimento de normas e instituições sociais de conformidade com o conhecimento destas leis naturais, e pela adoção de atitudes concordes com as sugestões técnicas, derivada das leis acima enunciadas. A idéia de que a história tem tão pouco sentido quanto a natureza possa tê-lo, a dualidade entre fatos e valores e a separação entre leis naturais e normas constituem-se no fundamento básico para um racionalismo efetivo, ou seja, fundamenta a idéia de que, devido ao conhecimento teórico das leis naturais e à nossa decisão, podemos sócio-tecnicamente atribuir um sentido à história, do qual ela carece em si mesma.

[19] Popper, *op. cit.*, vol. II, p. 304.
[20] *Op. cit.*, p. 284.

Os fundamentos da argumentação popperiana encontram-se em Dewey no seu *Quest for Certainty*, de que os homens têm capacidade de organizar seu destino mediante o auxílio de técnicas sociais. Com esta base procura Popper defender o racionalismo científico das conseqüências irracionalistas de sua fundamentação decisionista, sua profissão de fé racionalista. Analisando os fundamentos de sua argumentação, cabe a pergunta: há um *continuum* racional entre a capacidade de utilização das técnicas sociais em processos sociais objetivados, e o controle prático de processos históricos, da história que é "feita" até então inconscientemente? Trata-se de saber se a administração racional do mundo coincide com a solução de questões práticas, historicamente situadas? Porém, cabe colocar de início a premissa básica: a da separação rigorosa entre normas e leis naturais, fundamento do dualismo entre decisões e fatos. É fora de dúvida, e a crítica do direito natural o prova, que as normas sociais não se fundam nem podem ser fundadas naquilo que é.[21] No entanto, por acaso, é eliminado o caráter normativo de uma pesquisa racional do contexto concreto existencial, em que este tem suas raízes e sobre o qual se dá a incidência ideológica que volta a atuar por via crítica? Cabe aqui outra pergunta: não há outro conhecimento além do referido ao conceito de uma coisa em vez de sê-lo em relação à sua existência? O conhecimento fundado no positivismo e realizado pela ciência empírica estará inteiramente divorciado de qualquer vinculação referida a valores?

3

Estudaremos este problema vinculando-o às propostas de Popper à solução do chamado problema de base.[22] Trata-se de uma questão que se coloca no âmbito da análise lógico-científica, tendo em vista a possibilidade de contraste empírico das teorias. Confrontadas com a experiência, as hipóteses corretas no plano lógico não definem sua validação empírica. Somente recorrendo a enunciados diversos é que os enunciados teoréticos podem sofrer a contrastação imediatamente, não recorrendo à experiência objetivada de uma ou outra forma. Mediante enunciados observáveis, as vivências e percepções podem ser expressas; em si, não constituem enunciados. Eis que os enunciados protocolares constituíram-se como a base decisória sobre a validação efetiva das hipóteses. Popper, objetando contra Carnap e Neurath, argumenta que deste ponto de vista a aporia referente às relações entre a teoria e a experiência não é resolvida, representando-se na relação problemática entre vivências protocolizadas e enunciados protocolares. De um lado, a segurança sensória protocolizada não permite base suficiente, do ângulo lógico, para a validação efetiva das teorias do âmbito das ciências empíricas; de outro, a aporia mantém-se, mesmo recorrendo ao sensualismo superado, conforme o qual os dados sensórios mentais não aparecem de forma evidente e intuitiva, na sua imediatez.

[21] E. Topitsch, *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik*, Viena, 1958.
[22] Cf. K. Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, Londres, 1959, pp. 93 ss.

Partindo de sua teoria geral da falseabilidade, é necessário procurar em Popper solução alternativa.[23] É impossível para Popper a comprovação das hipóteses legais. Eis que, enquanto a série de observações, fundamento da contrastabilidade de *um* caso por vez, é finita, as hipóteses legais caracterizam-se por enunciados universais amplificados, aplicáveis a uma multiplicidade de casos possíveis. Essa é a razão para desistir da prova fundamentada na indução. A confirmação das hipóteses legais se dá na medida em que resistem à prova da falseabilidade. Uma teoria transforma-se em falácia na medida em que permanece no nível da afirmação singular contraditória, no plano existencial, a respeito de uma hipótese legal, transformada em previsão negativa. Por isso, os enunciados que definem um resultado fundado na observação não são passíveis de uma aceitação intersubjetiva. Os enunciados básicos são tão impossíveis de verificação, da mesma forma que as hipóteses legais a que servem, pelos mesmos motivos. Qualquer enunciado básico contém expressões universais com idêntico *status* da hipótese, em relação ao problema da verificação. Nem mesmo a afirmação "aqui há um vaso de água" pode ser provada mediante uma série limitada de observações, pois as expressões "vaso" e "água" fundam-se numa série de elementos sobre o comportamento legal de alguns corpos. Na medida em que suas expressões estão imbricadas em hipóteses legais, não passíveis de verificação devido ao número ilimitado de casos a que se aplicam, situam-se acima da experiência. Na explicação deste ponto de vista, Popper assinala que as expressões universais são conceitos de disposição, ou, em qualquer caso, podem retroagir a esse nível. No nível dos mais simples enunciados protocolares descobrimos os fundamentos referentes ao comportamento legal dos objetos sujeitos à observação, na medida em que pensamos na contrastabilidade, isto é, situações experimentais, que podem esclarecer, num caso de dúvida, o significado das expressões usadas com caráter universal.[24]

Não é por acaso que Popper critica no plano lógico tal interpretação simplista dos enunciados básicos, fundada na idéia de que sua validação é garantida a partir de uma certeza sensorial intuitiva e se aproxima, na sua crítica, às objeções anteriores em nível pragmático, formuladas por um Peirce.[25] Ele repete a seu modo a crítica de Hegel ao conhecimento sensorial. Logicamente, não supera dialeticamente a ilusão dos fatos puros e das sensações primeiras no processo da experiência de uma fenomenologia do espírito, nem se satisfaz — diferente de outra fenomenologia que apareceu posteriormente — na retroação dos juízos perceptivos ao nível das experiências pré-predicativas.[26] Peirce relaciona o conhecimento empírico pré-sistemático sedimentado, seja nas formas perceptivas, onde a percepção atual é integrada, seja o encadeamento do hipotético parcialmente entendido e pré-imaginado onde as sensações elementares são apreendidas,

[23] Cf. *op. cit.*, pp. 78 ss.
[24] Cf. *op. cit.*, pp. 420 ss.
[25] Cf. Ch. S. Peirce, *Collected Papers*, ed. Hartshorne & Weiss, Cambridge, 1960, vol. V, especialmente "Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man"; "Fixation of Belief" e "How To Make our Ideas Clear".
[26] E. Husserl, *Erfahrung und Urteil (Experiência e Juízo)*, Hamburgo, 1948.

com a estabilidade comportamental controlada. O excedente hipotético a respeito do conteúdo particular do percebido aqui e agora, justificado nas expressões universais dos protocolos experimentais, é referido quase sempre a um comportamento de expectativa. Na medida em que o que é percebido tenha um sentido determinado, ele é visto como um ponto de chegada e síntese de hábitos comportamentais agregados: *for what a thing means is simply what habits it involves.* O nível generalizador do conteúdo descritivo dos juízos perceptivos transcende o nível particular do que é percebido hipoteticamente em cada caso, na medida em que se reconhece que no movimento em direção à estabilidade ocorrem experiências positivas de ações e a articulação de significados.

Os enunciados fundados na observação e apropriados à falseabilidade das hipóteses legais não têm justificação empírica absoluta, forçosamente vinculada, argumenta Popper na crítica a uma solução positivista do problema de base; para ele, pelo contrário, é necessário decidir em cada caso específico se a hipótese de um enunciado básico tem suficiente motivação na experiência. É necessário chegar a um consenso provisório, revogável a qualquer tempo sobre enunciados relevantes fundados na observação, toda vez que no processo de pesquisas os pesquisadores tiverem a intenção de submeter determinadas teorias aos critérios da falseabilidade. Tal consenso não pode partir de fundamentos empíricos ou lógicos, tem que fundamentar-se numa decisão. Isso inclui situações limites, ou seja, da impossibilidade de um consenso entre os que participam do processo fica claro que a linguagem como meio universal de intelecção estaria falida. A "solução" popperiana implica em conseqüências imprevistas. Leva à confirmação involuntária de que a validação empírica dos enunciados básicos e, implicitamente, qualquer teoria, não podem se dar num contexto cientificamente explícito, isto é, tornam-se impossíveis, partindo de sua relação com uma ação determinada, ou de uma relação explicada no plano teórico, ou simplesmente explicável. Os cientistas discutem sobre a aceitação ou rejeição de um enunciado básico; em outros termos, pergunta-se a respeito da possibilidade ou não da aplicação de uma hipótese legal oriunda de um estado que fora sujeito à constatação experimental. A justiça anglo-saxã fornece a Popper uma comparação com este processo. Consensualmente os juízes aceitam determinada exposição de acontecimentos que consideram válida. Corresponde à aceitação de um enunciado básico. Isso permite, como nas normas do direito penal (que correspondem comparativamente às hipóteses no nível da ciência empírica) e anunciação de certas deduções necessárias, como, por exemplo, a elaboração da sentença. Este paralelismo tem sentido para nós unicamente no âmbito onde parece inevitável a aplicação das hipóteses legais científicas a fatos e coisas observadas, como nas normas legais aplicadas a fatos constatados. Nos dois casos, não haveria possibilidade da aplicação do sistema legal, sem antes haver um consenso sobre a determinação específica dos acontecimentos; de qualquer forma, tal determinação deve resultar do consenso em relação a uma forma de proceder vinculada a um sistema legal e, conseqüentemente, aplicável.[27] É impossível a aplicação de regras gerais sem uma concordância

[27] K. Popper, *op. cit.*, p. 110.

anterior sobre os fatos a elas sujeitos; por outro lado, tais fatos não podem ter nível de relevância antes da aplicação daquelas regras. Este processo inevitável na aplicação de regras[28] constitui um indício da imbricação do processo de pesquisa num contexto explicável hermeneuticamente e não analítico-empiricamente. Os postulados de um processo cognoscitivo, num sentido estrito, têm que considerar, como é conveniente, uma prévia inteligibilidade não explicitada; neste processo se efetua a vingança oriunda da desvinculação da metodologia do processo real da pesquisa e sua função social.

A pesquisa é uma instituição social onde os seres humanos interagem; daí determinar pela comunicação entre os pesquisadores o que pode aspirar no plano teórico: a validação. A inteligibilidade *a priori* de certas normas sociais é básica para decisões referentes à validação de hipóteses legais, fundadas numa observação sujeita a controle. É totalmente insuficiente o conhecimento do alvo específico a pesquisar e a relevância de determinada observação ante determinadas hipóteses; para assegurar-se do valor empírico dos enunciados básicos, é indispensável a plena inteligibilidade do sentido do processo de pesquisa, considerado em sua totalidade, similarmente à compreensão prévia que deve possuir o juiz da judicatura *strictu sensu;* os fatos devem ser resolvidos num enquadramento jurídico. No processo judicial qualquer um sabe: o que está em jogo é a contravenção a normas positivas gerais impostas positivamente com a sanção do Estado. A expectativa de um comportamento socialmente normativo oferece nível de validação empírica a enunciados básicos. Somente na interpretação pragmática do processo de pesquisa é possível encontrar alguma indicação a respeito da integração do fato no universo da lei, no referente ao processo de pesquisa e o padrão de medição da validação empírica dos enunciados básicos.

Acreditamos que, futuramente, em nível de teste, as hipóteses referentes ao comportamento legal dos corpos, implícitas nas suas expressões universais, obtenham confirmação, da mesma maneira que não colocamos em questão a validade de um enunciado básico, especificamente considerado. Como explicar tal fato, ignorado por Popper? Constitui uma possibilidade logicamente fundamentada a recorrência de uma série infinita de enunciados básicos, em princípio, onde cada um teria a obrigatoriedade da confirmação dos fundamentos (hipóteses) implícitos no enunciado anterior. Na medida em que estas hipóteses sofressem uma problematização sucessiva, tal possibilidade teria condições de viabilidade. Falta-lhes a insegurança das hipóteses; estão certas enquanto representações pragmaticamente definidas e convicções destituídas de problematização. O fundamento teórico da segurança comportamental indiscutível funda-se nestas convicções latentes (esses *believes* é o que os pragmáticos tomam como ponto de partida). Fundadas nestas crenças universais, problematizam-se em cada época *algumas* destas crenças estruturadas pré-cientificamente, só perceptíveis na sua validação hipotética, quando este sistema de crenças é insuficiente para garantir o sucesso procurado.

A instabilidade do comportamento sujeito à apreensão pragmática determina

[28] Hans Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode (Verdade e Método),* Tübingen, 1960, pp. 292 ss.

uma mudança na "crença" básica, formulada enquanto hipótese e testada. Suas condições reproduzem as das crenças cuja credibilidade não sofreu processo de problematização: condições da performance de indivíduos que criam e recriam sua existência mediante determinado tipo de trabalho. Eis que a validade empírica dos enunciados básicos e extrinsecamente a adequação das hipóteses legais, inclusive no plano teórico, têm como ponto de referência determinado sucesso no comportamento realizado, fundado na interação social, no contexto intersubjetivo de grupos trabalhadores capazes de atuar. Este é o momento em que se dá a inteligibilidade prévia hermenêutica — obscurecida pela teoria analítica da ciência — que possibilita a aplicação de determinadas regras aos enunciados básicos. Na medida em que concebemos o processo da pesquisa como parte de um processo global de atos institucionalizados socialmente através dos quais os grupos sociais produzem e reproduzem sua existência, a questão dos enunciados básicos não se coloca. Eis que o mesmo não obtém validação empírica fundamentando-se numa observação solitária, mas sim, de uma integração anterior de percepções isoladas no contexto das convicções não problematizadas com amplo nível de credibilidade; isso se dá sob condições experimentais que imitam o controle dos atos imbricados originalmente, num sistema de trabalho socializado. O conhecimento puramente científico-empírico só pode ser interpretado a partir de um referencial vital do domínio concreto da natureza, da estrutura do trabalho social, eis que a validação empírica das hipóteses contrastadas experimentalmente está profundamente vinculada à estrutura do processo vital acima descrito.

As posturas técnicas que pressupõem uma alocação racional de recursos tendo em vista determinados fins, informam-nos a respeito das regras da área técnica, da maneira pela qual a técnica domina a natureza pelo processo do trabalho. Tais posturas técnicas não surgem vinculadas a teorias científicas posteriores, ou por acaso.

A inteligibilidade anterior do caráter hermenêutico que rege o equilíbrio homoestático do trabalho social fundamenta a "decisão" popperiana sobre a aceitação ou rejeição dos enunciados mínimos. Os que participam de um processo de trabalho têm que possuir o mínimo de consenso a respeito dos critérios de eficiência ou deficiência de uma determinada regra técnica. Em casos específicos, a mesma pode estar destituída de validade; aqueles atos onde sua validade é definida no plano empírico estão marcados pela coerção social. O controle da performance das regras técnicas é medido conforme as tarefas cumpridas, imbricadas no sistema de trabalho socialmente estruturado, conseqüentemente convertidas em socialmente vinculantes. De conformidade com as normas sobre as quais deva existir certo consenso, na medida em que as opiniões sobre o fracasso ou êxito pretendam possuir validação intersubjetiva. Esta referente vital constitui o fundamento hermenêutico do processo de pesquisa vinculado ao modelo analítico-empírico.

No processo de pesquisa a validação empírica dos enunciados básicos é medida pela performance socialmente definida, no processo judicial, conforme deter-

minadas expectativas de comportamento definidas socialmente. Normas impostas socialmente definem ambos os casos, porém com uma diferença que é fundamental, enquanto os sistemas jurídicos, modos de produção e o sentido do direito variam em conexão com as normas sociais restantes, o sentido do trabalho num âmbito amplo de variação histórica tem-se mantido constante. A conservação da existência mediante o trabalho social sujeito às determinações coativas da natureza manteve-se constante através da evolução da espécie humana. Torna-se necessário encontrar um consenso sobre o sentido do domínio tecnológico; baseada nos critérios desta compreensão *a priori,* está garantida a validade intersubjetiva dos enunciados empírico-científicos. O caráter intersubjetivo deste tipo de enunciados permite que o interesse em relação aos conceitos básicos seja relegado a segundo plano. O interesse evidenciado, despido de tematização, passa a segundo plano, de tal forma que, sofrendo uma inversão metódica na própria origem do conhecimento, decaia no nível da consciência dos participantes no processo da pesquisa.

Inclusive na autoconsciência das modernas ciências empíricas pode conservar a aparência de uma teoria pura. Uma contemplação fundamentada na exigência de uma total falta de exigências constitui o enfoque teórico da filosofia clássica, de Platão a Hegel. Nesta linha tradicional encontra-se a teoria analítica. Conforme postularam os gregos, a condição de existência de uma teoria verdadeira é sua desvinculação das estruturas sociais, fundantes do processo de pesquisa, a validação das teorias empíricas apresentam-se despidas de quaisquer referências ao contexto social e ao processo da *práxis.* Com estes pressupostos, funda-se um postulado que teria causado estranheza aos clássicos — o postulado de neutralidade perante os valores. Este postulado estaria posto em questão, se as ciências modernas mediante uma crítica imanente conduzissem a consciência de sua vinculação com o sistema social de trabalho, que permeia as estruturas básicas da teoria e determina seu grau de validação empírica.

Corresponde a estrutura da ciência experimental, o condicionamento histórico que permite no século XVII a emergência da nova física, *stricto sensu,* à ciência empírica. Tal situação histórica exige que o projeto teórico e o sentido da validação empírica se fundem numa perspectiva técnica; posteriormente a direção da pesquisa científica estaria vinculada aos interesses do agente da produção. Até então havia uma rigorosa separação entre a teoria e a reprodução da vida material; as classes dominantes detinham o monopólio do conhecimento. Somente no quadro da sociedade moderna burguesa, legitimando a aquisição da propriedade pelo trabalho, poderia a ciência na área experimental receber um estímulo do trabalho manual e a pesquisa integrar-se progressivamente no trabalho social. A mecânica de Galileu vê a natureza tendo como referencial o domínio técnico que plantara suas raízes nas novas manufaturas e por sua vez sujeito à análise e decomposição do processo do trabalho manual em funções simples. O intento de ajuste do conhecimento às exigências de determinados padrões técnicos levou a visão mecanicista do processo da natureza analogamente ao processo de trabalho

estruturado nas empresas manufatureiras.[29] A determinação prática do conhecimento no trabalho formara-se no contexto de uma visão mecanicista do universo, no período manufatureiro, e desde então esta forma específica de conhecimento converteu-se na forma universalmente aceita, mediante a inteligibilidade positivista da ciência. Tais fatos estão vinculados historicamente à tendência evolutiva da sociedade burguesa.

As relações concretas entre os homens e dos homens com as coisas são violentamente separadas na medida em que as relações de troca dominam o processo de trabalho, tornando o modo de reprodução dependente do mercado. Tal processo de coisificação, o que as coisas e homens significam para nós em determinada situação concreta, sofre um nível de hipostasia, uma conversão num em-si, que é passível de uma vinculação a objetos aparentemente neutros, na forma de uma agregação qualitativa, em outros termos, de um "valor". Produtos deste processo de coisificação são os valores abstraídos de seu contexto vital, como também a neutralidade axiológica do científica e empiricamente objetivado. Da mesma forma como nos valores de troca desaparecem de um lado a força de trabalho materializada e o possível prazer dos consumidores, os objetos restantes despidos de qualidades axiológicas subjetivadas, desaparece de outro lado a diversidade das referências vitais de caráter social, como dos interesses determinantes do conhecimento. Isso facilita seu imbricamento inconsciente na área do *interesse* complementar ao processo de exploração, abrangendo o mundo natural e social no processo de trabalho e transforma-o em forças produtivas.

Este interesse de caráter prático do conhecimento no domínio dos processos objetivos pode sofrer um processo de formalização de tal forma que, no impulso que leva ao conhecimento nas ciências empíricas, ele desaparece enquanto tal. A relação entre as influências abstratas e o comportamento isolado, passível de expectativas, resolve-se a partir das condições sociais da produção; inclusive a exigência de regras técnicas é desfigurada, transformada em cânones prescritivos que refletem em última análise, em termos absolutos, a relação instrumental entre as influências sociais e a reação de caráter técnico, com vista a uma aplicação imediata. O processo de pesquisa aparece vinculado a inter-relações funcionais de dimensões covariantes, sujeito a leis naturais e a nós é dada a faculdade de "reconhecê-lo" à luz de um enfoque teórico desinteressado e alienado da *práxis*. Tal inspiração ao exclusivismo do conhecimento estrito mediatiza os demais interesses fundantes do conhecimento a favor de um só, e isso em nível inconsciente.

O postulado da neutralidade axiológica confirma que os processos empírico-analíticos são incapazes de referir-se à vida, na qual eles estão imbricados objetivamente. No quadro de uma referência vital definida na linguagem diária e codificada em normas sociais, nós fazemos a experiência e emitimos juízos sobre coisas e pessoas tendo em vista algo específico; o conteúdo descritivo e o normativo devem dizer algo sobre os sujeitos existentes como algo a respeito dos obje-

[29] Franz Borkenau, *Der Übergang vom Feudalen zum Bürgerlichen Weltbild* (A Transição da Imagem Feudal à Imagem Burguesa do Universo), Paris, 1934, pp. 1-15.

tos: os "valores" constituem-se dialeticamente na relação entre uns e outros. As categorias do universo, embora não eliminadas, são elididas quando os homens e coisas aparecem autonomizados, as coisas neutralizadas aparentemente e objetivadas enquanto objetos ideais, ou subjetivadas de forma reativa. Desta forma, as categorias adquirem poder por mediação de uma teoria que tem incidências práticas, porque na ilusão da autonomia uma relação indissolúvel é burlada. Não existe teoria nenhuma que possa compreender seu objeto sem refletir o ponto de vista conforme a ele e sem ter em vista sua aspiração imanente, existindo algo que possa ter validade: "O que posteriormente é admitido como valor não se dá externamente à coisa, mas lhe é imanente". [30]

4

A neutralidade axiológica está inteiramente desvinculada do enfoque clássico: corresponde, contrariamente, a uma objetividade da validade dos enunciados possibilitada por uma limitação a um nível técnico de conhecimento. Esta limitação não elide a vinculação normativa do processo de pesquisa à *práxis* existencial; pelo contrário, esta predomina sobre ele. Embora a motivação social subjacente possa ser minimizada no processo de auto-intelecção teórico-científico, na vinculação à *práxis* dos resultados ocorrem algumas aporias, cujas origens se dão aí, única e exclusivamente. Myrdal já havia feito referência a tais dificuldades.[31]

O fato das proposições científicas serem passíveis de tradução em recomendações técnicas existe a partir dos enunciados de Max Weber a respeito da relação entre a técnica e as ciências naturais. Tais recomendações técnicas diferenciam: um ponto de partida, meios alternativos e fins hipotéticos, onde os juízos valorativos aparecem ligados aos fins hipotéticos, enquanto os meios alternativos podem ser vistos sob o ângulo da neutralidade valorativa. Essa visão pressupõe a possibilidade, tanto no âmbito da prática social como na área do domínio técnico sobre a natureza, de relações entre meios e fins onde a neutralidade valorativa dos meios e a indiferença axiológica das conseqüências secundárias têm *status* garantido, onde um "valor" só está relacionado a fins, de tal forma que estes não possam ser vistos como meios neutros relativos a outras finalidades. Nenhuma dessas três condições é preenchida para aqueles que postulam a noção da *práxis* vital como fundamento da análise científica da sociedade. Se num caso concreto tiverem de ser definidas decisões práticas, é necessário, primeiramente, efetuar a interpretação das recomendações técnicas imbricadas a complexos quadros existenciais de referência; a interpretação científica da sociedade tem de considerar o que as recomendações técnicas desvalorizam; ou seja, que os fins específicos e as necessárias conseqüências sejam na medida do possível considerados na sua relação com outros fins, igualmente como meios, da mesma forma que os meios neutros na fase inicial podem converter-se em fins.

[30] Th. W. Adorno, *Zur Logik der Sozialwissenschaften (Sobre a Lógica das Ciências Sociais).*

[31] Gunnar Myrdal, "Ends and Means in Political Economy", *in Value in Theory*, Londres, 1958. Ainda, M. Horkheimer, *Eclipse of Reason*, Nova York, 1947, cap. I; ed. alemã, *Zur Kritik der instrumentelles Vernunft*, Fischer, Frankfurt, 1967, pp. 15 ss.

É indubitável que qualquer recomendação técnica vinculada à regulação sócio-técnica, como também qualquer prognóstico científico subjacente devem *definir* de forma neutra no plano valorativo determinados meios com referência a fins específicos, com conseqüências secundárias passíveis de análise; o isolamento e a neutralidade se dão inevitavelmente toda vez que estamos ante finalidades analíticas. Os problemas práticos não podem ser resolvidos simplesmente mediante regras técnicas, muito pelo contrário, necessitam de uma interpretação que anule aquela abstração, partindo das implicações vitais e práticas, isto é, decorrentes de uma imposição, não somente da estrutura do objeto, mas também do mundo social que condiciona a existência. Estas interpretações deixam claro que, no nível técnico, a relação entre meios e fins aparece no nível social, envolvendo uma problemática. As condições que definem as situações práticas nada mais são do que momentos de uma totalidade impossíveis de uma bifurcação, entre uma parte viva e outra parte morta, fatos ou valores, meios despidos de carga valorativa e fins axiologicamente definidos. Tal divisão implicaria no malogro das condições de ação. Tal problematização coloca em primeiro plano a vigência da dialética de Hegel, referente a meios e fins: na medida em que o meio social é ao mesmo tempo um contexto *vital* — onde a parte imperceptível é tão viva e conseqüentemente tão vulnerável — como o todo o é, os meios no plano da imanência ligam-se a *determinados* fins como estes têm nível de conformidade a determinados meios. Razão pela qual os problemas práticos não podem ser integralmente abrangidos por uma escolha racional de meios neutros no plano valorativo. As questões práticas exigem um enfoque teórico: o inverso também é verdadeiro; exigem (conforme proposição de Paul Streeten) programas, não somente prognósticos. Os programas definem estratégias para a criação de situações despidas de problematicidade; em cada caso específico o conjunto é decomposto com finalidades analíticas, porém indissolúvel na ordem prática. Tal decomposição se processa no nível de uma constelação específica de meios, fins e conseqüências irrelevantes.

A crítica de Gunnar Myrdal ao esquema de meios e fins definido por Max Weber demonstra que com os enfoques axiologicamente neutros no âmbito das ciências sociais se dá a eclosão de um interesse gnoseológico técnico inadaptado às realidades da existência real que exige, por sua vez, uma interpretação de cada um dos prognósticos em nível programático. Evidencia-se fatualmente que a vinculação à prática dos enunciados técnicos dispensa uma interpretação adicional. Isso se dá apesar do desnível entre recomendações práticas, pelo fato das teorias sociocêntricas, matrizes dos prognósticos, não satisfazerem as exigências da neutralidade valorativa. Pelo contrário, partem de uma inteligibilidade anterior, que permite enfocar determinado âmbito de problemas práticos. Tal inteligibilidade prévia determina a escolha dos princípios teóricos e das hipóteses básicas para os modelos. Num nível maior de abstração, a maioria das inter-relações funcionais que possuem amplo campo de possibilidades como aquelas implícitas nos diversos programas, aparecem excluídas metodicamente, com certa razão, como irrelevantes no âmbito da ótica do já programado, com vigência atual, não passí-

veis de desdobramento. No nível formal, a análise permanece no âmbito do válido universalmente determinando prognósticos neutros no plano valorativo. Há algo a considerar aqui: tais prognósticos representam um produto de um esforço analítico num âmbito de referência específico, que, nesta qualidade, é determinado por uma inteligibilidade programática anterior, vinculado estritamente às estratégias perseguidas.

Pode suceder que tal inteligibilidade anterior possa revelar-se inaproveitável ou parcial, incompleta: o conhecimento específico das inter-relações funcionais pode determinar mudanças nas técnicas e também uma correção dos objetivos, um ajustamento da estratégia global, provando que a antecipação da situação problemática não se dá adequadamente. É mister esclarecer que a própria análise é guiada por pontos de vista programáticos tácita ou dissimuladamente aceitos e por isso transformam-se as relações entre meios e fins analiticamente convertidos em soluções práticas.

Todo o universo de meios, fins e conseqüências imprevistos fazem parte de uma totalidade vital — uma constelação específica de meios, fins e alternativas, que, no momento da escolha de medidas práticas, terá que sofrer o contraste com as outras, num quadro comparativo global, onde elas são consideradas *totalidades* — é de absoluta necessidade que o grande número de constelações passíveis de serem imaginadas desapareça antes que a pesquisa valorativamente neutra possa iniciar-se em coincidência formal com o esquema dos meios e fins. Eis a razão pela qual, para a compreensão da série típica ideal de Weber, é necessária uma visão anterior da evolução da Europa no plano histórico-filosófico, isto é, é necessária a adoção de um ponto de vista programático: qual seja, o da progressiva racionalização das esferas culturais.[32] O mesmo se dá com as teorias rigorosamente formalizadas. A área de conhecimento técnico encobre uma inversão dogmática da compreensão geral de uma situação, com a qual o sociólogo no nível científico-empírico estrito está tacitamente identificado, isso bem antes da estruturação de uma teoria formalizada, fundada na exigência de hipotética validação geral. Pois bem, se nas ciências sociais que recebem tratamento matemático não estão elididas vinculações existenciais a situações determinadas e se os interesses motivadores do processo do conhecimento são passíveis de formalização, não de anulação, eles terão que estar sujeitos a controles, receber a crítica e a legitimação, como interesses objetivos no quadro de um contexto social mais amplo. Tal

[32] Cf. H. Freyer, *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft (A Sociologia como Ciência da Realidade)*, pp. 155 ss: O ponto de partida da tipologia das formas de dominação é a forma especificamente moderna de administração, "com o objetivo de compará-la com as outras formas ("Wirtschaft und Gesselchaft"). Por outro lado, no capítulo sobre a sociologia da cidade, o ponto de partida é a compreensão da peculiaridade da cidade no Ocidente, pois nela residem as raízes do moderno sistema capitalista; a cidade no Ocidente serve de elemento de contraste às cidades de outras civilizações. Nesta atitude, fica claramente evidenciada a intenção básica da sociologia de Max Weber. A problemática weberiana gira em torno da resposta à pergunta: o que caracteriza a peculiaridade legal específica da moderna formação européia e em virtude de qual configuração específica conseguiu cristalizar-se?... A sociologia, como ciência sistemática de realidades sociais de vários tipos, constitui o caminho pelo qual a realidade atual tomará autoconsciência de sua especificidade histórica".

postura não se coloca para aqueles que suspendem o processo racionalizador nos umbrais do método empírico-analítico.

Qualquer reflexão sobre estes interesses leva a uma análise dialética, entendendo-se como dialética a concepção da análise como parte integrante do processo social analisado, como sua consciência crítica possível. Tal postura permite a consideração da inexistência desta relação casual e superficial havida entre os instrumentos e dados analíticos, que pode ser admitida em se tratando do poder técnico sobre processos objetivos e objetivados. É a única forma pela qual as ciências sociais podem renunciar à ilusão — de amplas conseqüências sociais — de que nas mais diversas áreas da sociedade cabe um nível de controle científico idêntico ao mundo da natureza, isto é, um controle obtido com idênticos meios ao mundo natural, e, por esta via de poder técnico cristalizada pela ciência, considerado não só possível como desejável.

CONHECIMENTO E INTERESSE*

I

Durante um semestre, no outono de 1802, Schelling ensinava em Iena a respeito da metodologia do estudo acadêmico. Renova enfaticamente o conceito de teoria, que caracterizou a tradição do idealismo germânico: "o temor da especulação, a dificuldade na transição do teórico ao prático deforma igualmente o conhecimento e a ação. O estudo de uma filosofia rigorosamente teórica é meditado pela idéia e somente esta confere um sentido ético à ação".[1] Somente *aquele* conhecimento que está desvinculado de interesses específicos e voltado para a idéia encontra aí seu fundamento teórico.

A palavra teoria tem origem religiosa: *theorós* era o nome do representante que a cidade grega enviava aos jogos públicos.[2] Na *theoría,* mediante a contemplação, ele se realizava no processo do evento sacro. Na linguagem filosófica, o conceito *theoría* está vinculado à contemplação do *kósmos.* Como consciência contemplativa do *kósmos,* a *theoría* pressupõe o limite entre o Ser e o Tempo — como diz Parmênides — que funda a ontologia e é representada no *Timeu* platônico: essa ontologia garante um *lógos* depurado do instável e da incerteza, restringindo a área do mutável ao reino da *dóxa.* Na medida em que o filósofo contempla a ordem imutável, realiza um processo de adequação a si próprio do processo cósmico, recriando-o em si. A teoria penetra na *práxis* da existência através da adequação do espírito ao movimento cósmico: ela imprime sua forma à existência, disciplinando-a no seu *éthos.*

A filosofia desde seus inícios esposara tal conceito de teoria e do enquadramento existencial subjacente a qualquer elaboração teórica. Horkheimer preocupou-se em pesquisar enfaticamente o processo de separação entre o conceito de teoria no quadro tradicional do pensamento filosófico e teoria concebida como teoria-crítica.[3] Agora é Husserl que retoma o conceito tradicional de teoria ao qual Horkheimer contrapunha um conceito crítico.[4] Husserl não cuida da crise da ciência, porém, da sua crise enquanto ciência, eis que "a ciência não tem nada a

* Traduzido do original alemão: "Erkenntnis und Interesse", em *Technik und Wissenschaft als "Ideologie",* Frankfurt am Main, 1968, Suhrkamp Verlag, pp. 148-168.

[1] F. Schelling, *Werke,* ed. Schröter, vol. III, p. 299.

[2] B. Snell, "Theorie und Praxis" *in Die Entdeckung des Geistes,* Hamburgo, 1955, pp. 401 ss.; G. Picht, "Der Sinn der Unterscheidung von Theorie und Praxis in der griechischen Philosophie", *in Evangelische Ethik,* VIII, 1964, pp. 321 ss.

[3] M. Horkheimer, "Traditionelle und kritische Theorie" *in Zeitschrift für Sozialforschung,* VI, 1937, pp. 245 ss.

[4] Tratei deste assunto em minha aula inaugural na Universidade de Frankfurt, em 28 de junho de 1965.

dizer a respeito de nossa miséria". [5] Sem nenhuma hesitação, Husserl retoma um conceito de conhecimento no âmbito da postura platônica referente às relações entre a teoria pura e a vida prática. Não é o conteúdo informativo da teoria, mas é a formação de uma atitude reflexiva entre os teóricos, a responsável pela produção de uma cultura científica. O espírito europeu, em sua evolução, parecia encaminhar-se numa produção deste tipo. Segundo Husserl, tal encaminhamento sofreu sérias restrições a partir de 1933. Mantém ele a firme convicção de que o perigo ameaçador parte do interior e não do exterior, ressaltando que a disciplina cujo progresso salta aos olhos, a física, renegou qualquer preocupação com o que possa chamar-se teoria.

II

Como estão as coisas, verdadeiramente? Entre a autocompreensão positivista da ciência e a antiga ontologia certamente encontram-se relações. A ciência *empírico-analítica* no seu desenvolvimento histórico, no plano teorético, apresenta uma autocompreensão próxima às origens do pensamento filosófico: um nível de abstração liberto dos interesses naturais da vida prática. Porém, coincidentemente com o modelo que emerge com o surgimento do pensamento filosófico, há uma concordância tácita na intenção cosmológica que consiste na descrição teórica do universo ordenado, sujeito a leis. Contrariamente, a *ciência hermenêutica,* preocupada com o reino do perecível e do opinativo, situa-se fora deste âmbito de abordagem, inteiramente desligada dos problemas cosmológicos. Dá-se, na realidade, o desenvolvimento de uma *consciência cientificista,* fundada no modelo da ciência natural. A preocupação sincrônica, que aparece na articulação dos dados num universo de fatos estruturados, transparece nas ciências do espírito no processo de seleção fatual pela compreensão, embora sem a preocupação com a elaboração de leis gerais do suceder histórico, integra-se no âmbito de preocupação da ciência empírico-analítica: na procura de uma descrição de uma realidade estruturada, assumindo ante a mesma uma postura teórica. O historicismo tornou-se o positivismo da ciência do espírito.

O positivismo apareceu inicialmente nas *ciências sociais,* na medida em que propunha a adoção de um método inerente a uma ciência empírico-analítica do comportamento, orientado conforme o modelo da ciência analítica normativa, fundada na pressuposição da ação. [6] A pretexto de uma autonomia ante os juízos de valor, confirma-se nessa área de pesquisa próxima à *práxis* a recepção pela ciência moderna da herança legada pelo surgimento do pensamento teórico na filosofia grega: psicologicamente, o cultivo de uma auto-suficiência teórica e, epistemologicamente, a separação entre conhecimento e interesses. No nível lógico, isso corresponde a uma distinção entre asserções descritivas e normativas:

[5] E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendentale Phänomenologie, Gesammelte Werke,* vol. VI, Den Haag Ed., 1954.

[6] Cf. G. Gäfgen, *Theorie der Wirstschaftlichen Entscheidung,* Mohr, Tübingen, 1963.

vinculando no plano gramatical a separação entre conteúdos meramente emotivos e cognitivos.

Entretanto, o termo "neutralidade perante valores" e seu postulado implícito extrapolam o âmbito clássico do universo da construção teórica. A separação entre valor e fato pressupõe a afirmação de um dever-ser-abstrato ante o puro ser. Isso se deve a uma ruptura nominalista por intermédio da crítica secular ao conceito de existência. O termo "valor" vulgarizado pelo neokantismo, postulando a exigência de neutralidade da ciência, nega o conceito clássico de teoria.

Embora a ciência positiva tenha em comum com a tradição da filosofia clássica o conceito de teoria, não invalida a pretensão clássica. Ela recolhe a tradição clássica em dois momentos: no primeiro momento, o sentido metódico da postura teórica; posteriormente, a exigência ontológica fundamental de uma estrutura de mundo independente do sujeito cognoscente. De outro lado, verifica-se a permanência, de Platão a Husserl, da conexão *theoría* e *kósmos, mímesis* e *bíos theoretikós*. Os elementos que deveriam fundamentar a eficiência prática da teoria constituem-se em obstáculos metodológicos. A concepção da teoria como um processo formativo revelou-se despida de autenticidade. A adequação do espírito a um universo mimeticamente intuído privilegiou a interiorização da norma a que o conhecimento teórico deverá servir. É o que ocorre nos dias atuais.

III

Efetivamente as ciências devem perder sua relevância específica para a vida, relevância que Husserl pretendera restabelecer mediante a renovação da teoria pura. Farei a reconstrução de sua crítica, nos seus três momentos básicos. No primeiro momento, sua crítica se dirige contra o objetivismo da ciência. Para esta, o mundo aparece objetivamente como um universo de fatos, passível de descrição, revelado pela conexão interior fatual sujeita a leis. Na realidade, o processo de apreensão de um mundo aparentemente objetivo pelo conhecimento funda-se transcendentalmente em posturas pré-científicas. O possível objeto da análise científica é concebido aprioristicamente no âmbito de nosso universo existencial, em nível primário. A fenomenologia capta neste momento a existência de uma subjetividade fundante do sentido. No segundo momento, Husserl pretende demonstrar que esta subjetividade constitutiva é inerente ao âmbito da autocompreensão objetiva, eis que a ciência não está radicalmente desvinculada das situações reais que definem o universo primário da existência. Inicialmente, a fenomenologia rompe com a vinculação ingênua, desvinculando radicalmente conhecimento e interesse. Finalmente, Husserl equipara a auto-reflexão transcendental, que ele denomina descrição fenomenológica, à teoria pura, teoria concebida tradicionalmente. O filósofo na sua postura teórica opera uma mudança de atitude, livre dos interesses condicionantes da vida prática. Neste aspecto a teoria é "não prática". Porém, não se dá uma desvinculação completa da vida prática, pois a teoria, como é tradicionalmente concebida, orienta a ação. A postura teórica assimilada é mediada com a *práxis*. Define-se sob uma forma de *práxis* de um

tipo novo que procura elevar a humanidade à razão científica universal, de conformidadde com normas de verdade, transformando-a numa humanidade renovada a partir de seus fundamentos, capaz de uma auto-responsabilidade absoluta, fundada na cognição teórica absoluta.

Repensando a situação existente há 30 anos, é lícito respeitar a força terapêutica de uma descrição fenomenológica; todavia, tal descrição não pode ser fundamentada. A fenomenologia reduz o existente a normas, onde a consciência opera transcendentalmente; utilizando uma linguagem kantiana, ela descreve leis da razão pura, não descreve normas de uma legislação universal, onde opera a razão prática, base para orientação de uma vontade livre. Por que Husserl pretende atribuir à fenomenologia, como teoria pura, uma eficiência prática? Ele labora em erro, porque não trabalha as conexões estabelecidas pelo positivismo, criticadas com inteira justiça, com uma ontologia vinculada ao conceito tradicional de teoria.

Husserl critica o objetivismo que apresente a ciência como um *em-si fatual* estruturado conforme leis; no entanto, mascara a constituição destes fatos, não elevando ao nível da consciência as conexões entre o conhecimento com o universo da vida prática. Na medida em que a fenomenologia não conscientiza, ela se torna serva destes interesses; o título de teoria pura, reivindicado pela ciência, justamente pertence à análise fenomenológica. No específico momento em que Husserl desvincula o conhecimento dos interesses, alimenta uma expectativa de um nível de eficiência prática. O erro é palmar: a teoria, inserta na tradição clássica, situava-se acima da vida, na medida em que procurava descobrir na ordem cósmica uma conexão ideal do universo, e antes de mais nada, um protótipo de ordem no mundo humano. A *theoría,* restrita à cosmologia, era capaz de orientar a ação humana. Husserl, na medida em que na sua fenomenologia orienta num sentido transcendental a antiga teoria privada de seu conteúdo cosmológico, conserva somente em nível abstrato qualquer coisa próxima a um conhecimento teórico. A teoria, na fenomenologia husserliana, tem sentido na medida em que aparece como uma *força pseudonormativa que mistifica o interesse verdadeiro.* Apesar de criticar a autocompreensão objetivista da ciência, Husserl é vítima de um objetivismo de tipo diferente, inserido no conceito tradicional de teoria.

IV

A tradição grega domesticou o que aparecia inicialmente como obra da divindade ou de poderes supra-humanos. A filosofia grega interiorizou estes demônios. O processo de *purificação* dos elementos afetivos e emocionais presentes na *práxis* humana sempre instável e movida por interesses é reduzido a uma contemplação desinteressada, significando evidentemente emancipação. Desvincular o conhecimento do interesse não depura a teoria do subjetivismo, reduz o sujeito a um processo de *purificação* estática das paixões. O fato de a catarse não se efetuar no âmbito do culto aos mistérios, mas sim, de ter como centro de fixação a vontade individual, indica o novo nível da emancipação. No contexto comu-

nicativo da *pólis,* a individuação do singular progrediu de tal forma que a identidade do Eu isolado como invariante pode ser concebida em conexão com o processo formativo das leis abstratas da ordem cósmica. A consciência emancipada das potências formativas encontra seu ponto de fixação na unidade de um *kósmos* fechado em si mesmo e na identidade do Ser imutável. Ao mesmo tempo, a teoria confirmava a existência de um mundo liberto dos demônios, graças à distinção ontológica. Contemporaneamente, a aparência de uma teoria pura impedia o retrocesso a um nível já superado. Se fosse admitido o ponto de vista segundo o qual a identidade do puro Ser nada mais é do que uma aparência objetivizada, a identidade do Eu não poderia definir-se naquela base.

Porém, os dois momentos centrais do pensamento grego, a postura teórica e ontológica fundamental de um universo estruturado em si mesmo, ressurgem numa relação não admitida por muitos: a conexão conhecimento e interesse. Voltemos à crítica husserliana a respeito do objetivismo da ciência; porém, o motivo básico volta-se *contra* Husserl. Não admitimos que entre conhecimento e interesse exista uma relação não admitida como tal, porque a ciência se afastara do conceito clássico de teoria, mas sim, porque ela não se libertara totalmente do mesmo. A suspeição do objetivismo permanece justamente devido *à aparência ontológica de uma teoria pura,* que as ciências enganosamente têm sempre em comum com a tradição após *ter eliminado os elementos formativos.*

Junto com Husserl definimos como objetivismo o estabelecimento de uma conexão ingênua entre enunciados teóricos e dados fatuais. Isso supõe como algo em si, essencial, a relação entre grandezas empíricas representadas na forma de proposições teóricas; ao mesmo tempo, perde de vista o âmbito transcendental responsável pela formação do sentido destas proposições. Elas são compreendidas na medida em que são relacionadas a um sistema de referência situado aprioristicamente onde a aparência objetivista é diluída, mediante a emergência visível de um interesse condutor do processo de conhecimento.

É possível definirmos uma conexão específica entre regras lógico-matemáticas e o interesse como guia do conhecimento, no âmbito de três categorias do processo de pesquisa. Constitui tarefa de uma teoria crítica da ciência desvinculada das aporias do positivismo. [7] No âmbito da visão empírico-analítica da ciência, introduz a teoria crítica um interesse cognoscitivo *teórico;* no âmbito da ciência histórico-hermenêutica, um interesse voltado à *prática,* e, no âmbito da ciência orientada criticamente, um interesse cognoscitivo *libertador,* o que — como já havíamos visto — jazia nos embriões da teoria tradicional. Explanarei mais amplamente este ponto de vista, citando alguns exemplos.

V

Na *ciência empírico-analítica,* o referencial que define o sentido de possíveis proposições da ciência experimental define regras, seja pela construção de teorias, orientada criticamente, um interesse cognoscitivo *libertador,* o que — como já

[7] Este caminho aparece enunciado por K. O. Apel, "Die Entfaltung der sprachanalystischen Philosophie und das Problem der Geistwissenschaften", *in Philosophisches Jahrbuch,* LXXII, Munique, 1965, pp. 239 ss.

seja por sua verificabilidade crítica.[8] Enquanto teoria, é possível a submissão a conexões hipotético-dedutivas de proposições que, por sua vez, permitam derivar leis hipotéticas com conteúdo empírico. Podem interpretar-se como enunciados a respeito da covariância de grandezas observáveis permitindo a formulação de prognósticos, desde que existam condições iniciais básicas. Um possível conhecimento empírico-analítico implica um conhecimento capaz de previsão. Mas, o *sentido* destas previsões, seu valor técnico, é resultante unicamente da regra, elemento de mediação entre a teoria e a realidade.

Na observação sujeita a controle que toma a forma de um experimento, criamos condições iniciais e efetuamos a medição do efeito da operação sujeita a tais regras. O empirismo pretende ligar a aparência objetivista às observações expressas nas proposições protocolares: tal processo pressupõe a existência de um dado evidentemente imediato, despido de conotações subjetivas. Na realidade, as proposições protocolares não se constituem em reproduções dos fatos em si, mas aparecem como expressão de sucesso ou não de nossas operações. Poderemos dizer que emergem descritivamente dos fatos e de suas relações, mas tal forma de expressão não deve constituir-se em obstáculo a uma visualização, onde os fatos relevantes para a ciência experimental como tal constituem-se na base de uma organização primeira de nossa experiência no âmbito funcional da ação instrumental.

Tomados conjuntamente, os dois momentos, isto é, a construção lógica do sistema de proposições admitidas e o tipo de condições de verificabilidade, sugerem a interpretação: a teoria da ciência experimental dissocia a relação existente entre a realidade e o interesse mediante uma ação racional que tem em vista as conseqüências previsíveis. Nada mais é do que a determinação do interesse intelectual pelos recursos técnicos atuando sobre processos objetivados.

A *ciência histórico-hermenêutica* produz o conhecimento em outro quadro metodológico. O sentido da validação das proposições não constitui o quadro de referência da atitude técnica. O plano da linguagem formalizada e o da experiência objetivada ainda não são distintos. Nem a teoria é construída dedutivamente nem a experiência é organizada tendo em vista o resultado da operação. O acesso aos fatos é dado através da compreensão do sentido, em lugar da observação. À verificabilidade sistemática das leis no quadro da ciência analítico-empírica contrapõe-se a exegese dos textos. A regra da hermenêutica determina o possível sentido do enunciado nas ciências do espírito.[9]

O historicismo operou a junção da aparência objetivada da teoria pura à compreensão do sentido, onde o fato espiritual deveria aparecer como um dado evidente. Consiste numa operação onde o intérprete assume o sentido do universo ou da linguagem de um texto qualquer que de vez em vez deriva seu sentido próprio. Mesmo assim, neste caso, os fatos constituem-se em relação aos critérios existentes para sua constatação. Como a autocompreensão positivística não assu-

[8] Cf. K. Popper, *The Logic of Scientific Discovery,* Hutchinson, Londres, 1959, e meu ensaio "Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik."

[9] Nesta parte, acompanho a pesquisa efetuada por H. G. Dagamer, *Warheit und Methode,* Mohr, Tübingen, 1965, 2.ª parte.

me em si explicitamente a relação existente entre a medição e o controle do resultado, suprimindo ainda a compreensão inicial do intérprete, onde o saber hermenêutico aparece como mediação. O mundo do sentido é aberto ao intérprete somente na medida em que, ao mesmo tempo, problematiza seu próprio universo. O hermeneuta estabelece uma comunicação entre dois universos; recolhe o conteúdo objetivo do objeto, *aplicando* a tradição a si e à sua própria situação.

Porém, se a regra metodológica une de tal forma a exegese e a aplicação, cabe esta interpretação: a pesquisa hermenêutica analisa os dados de realidade, tendo como ponto de partida a manutenção e extensão da intersubjetividade de uma intenção possível como núcleo orientador da ação. Por sua estrutura, a compreensão do sentido orienta-se para um consenso possível do sujeito agente no quadro autocompreensivo. Enquanto o técnico postula o interesse prático, tendo em vista o conhecimento.

A *ciência sistemática da ação social,* seja econômica, sociológica ou política, tem como finalidade a produção de um saber nomológico, próximo à ciência natural empírico-analítica.[10] Mas, a ciência social crítica não pode contentar-se com isso. Ela procura um nível de controle quando a proposição teórica formula regularidades invariáveis da ação social em geral, com a existência de relações de dependência ideologicamente rígidas, porém mutáveis. Na medida em que isso se dá, a *crítica da ideologia* como a *psicanálise* partem de informações a respeito de relações normativas que desencadeiam um processo reflexivo na consciência do sujeito, de tal forma que o nível de consciência não submetido à reflexão, que participa das condições iniciais dessas leis, possa sofrer modificação. Um saber nomológico criticamente mediato pode ser portador de uma reflexão que, se não ocasiona a perda de vigor da lei, pelo menos pode suspender sua aplicação.

O quadro metodológico que define o sentido da validade desta categoria de proposições críticas tem como critério o conceito de auto-reflexão. A auto-reflexão liberta o sujeito de poderes hipostasiados e por sua vez define um conhecimento libertador. A ciência orientada criticamente tem este elemento em comum com a filosofia.

Entretanto, na medida em que a filosofia permaneça prisioneira da ontologia, ela própria é vítima de um objetivismo que deforma a relação existente entre o conhecimento e o interesse vinculado à libertação. Somente quando investe contra a aparência de pura teoria em si, a crítica dirigida contra o objetivismo da ciência tem condições de libertar-se da dependência admitida até então, atingindo o *status* que em vão pretende para si como uma filosofia aparentemente despida de pressupostos.[11]

VI

O conceito do interesse como guia do conhecimento implica os dois momentos formativos: conhecimento e interesse. Trata-se agora de esclarecer suas cone-

[10] E. Topitsch (organizador), *Logik der Sozialwissenschaften,* Kiepenheuer & Witsch, Colônia, 1965.
[11] Th. W. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie,* Stuttgart, 1956.

xões mútuas. Conforme nossa experiência cotidiana o demonstra, as idéias servem muitas vezes como esquemas justificativos de ações, sem ter em conta os dados de realidade, seus móveis reais. No nível individual, este processo chama-se racionalização; no nível da ação coletiva, denomina-se ideologia. Nos dois casos, o conteúdo manifesto das proposições é falsificado por outro conteúdo latente refletindo os interesses de uma consciência aparentemente autônoma. A disciplina do pensamento sistematicamente elaborado até agora tentou eliminar tais interesses subjacentes ao processo cognoscitivo. Nas ciências, em geral, formularam-se rotinas preventivas com a finalidade de controlar a opinião subjetiva. Reagindo ao influxo incontrolado dos interesses radicalmente definidos, que dependem menos do indivíduo e mais amplamente da situação objetiva dos grupos sociais, emergiu uma nova disciplina, a sociologia do conhecimento. Porém, este é apenas um aspecto da questão. Enquanto a ciência, em primeiro lugar, deve defender o nível de objetividade de suas formulações contra a pressão dos interesses particulares, engana-se quanto ao interesse fundamental, que se constitui não somente na razão do impulso, mas também *na condição de uma objetividade possível.*

A orientação em direção à manipulação tecnológica extensivamente utilizada na vida prática como um elemento emancipatório da coerção naturalista, define uma postura específica, segundo a qual somente podemos apreender a realidade como um dado. Na medida em que tornamos consciente a impossibilidade de superação deste limite, graças a nós temos um fragmento da natureza conquistado, tendo em vista a autonomia da natureza. Se a consciencia pudesse ver criticamente seu interesse inato, fá-lo-ia mediante a compreensão de que a mediação entre sujeito e objeto, que a consciência filosófica atribui à *própria* síntese, constitui-se inicialmente por ação e obra do interesse. Na reflexão pode o espírito tomar consciência desta base natural, porém, a força do interesse penetra no núcleo lógico da pesquisa.

A descrição ou a reprodução estão ligadas a critérios. A escolha destes critérios exige um nível crítico, uma superação crítica por mediação de argumentos, dados que não podem ser deduzidos logicamente nem demonstrados empiricamente. Decisões metodológicas no nível dos princípios, como distinções básicas, quais sejam, entre o ser categorial e o não categorial, entre proposições analíticas e sintéticas, entre conteúdo descritivo e emotivo, possuem a peculiar característica de não serem arbitrárias ou cogentes.[12] Elas demonstram nível de adequação ou inadequação. Entretanto, especulamos a respeito da necessidade metalógica do interesse, difícil de ser estabelecida ou reproduzida, porém passível de realização. Daí, minha primeira tese define: *O sujeito transcendental tem seu fundamento na história natural do gênero humano.*

Tomada em si mesma, esta tese poderá levar a crer que a razão humana seja um órgão adaptativo, como o é o dente do animal. Ela o é certamente. Porém, o interesse específico da história natural, problematizado por aqueles interessados no processo do conhecimento, origina-se ao mesmo tempo da natureza e da *ruptu-*

[12] M. White, *Towards Reunion in Philosophy,* Harvard University Press, Cambridge, 1956.

ra cultural com a mesma. Ao mesmo tempo em que ocorre a recepção à afirmação do impulso natural, se dá o processo de libertação da coação da natureza. No interesse da autoconservação, na medida em que conserva a aparência de natural, corresponde um sistema social que compensa as deficiências da capacidade orgânica do homem, garantindo-lhe uma existência histórica ante as ameaças externas da natureza. Porém, a sociedade não se esgota num mero sistema destinado à autoconservação. A natureza presente no indivíduo, na forma de libido, desvincula-se do âmbito funcional da autoconservação orientando-se para fins sociais. O sistema social é o agente desta mudança fundada em interesses individuais que, em nível apriorístico, não se situam harmonicamente com os requisitos da autoconservação coletiva. Os processos cognoscitivos ligados visceralmnete ao processo de socialização não se esgotam na mera reprodução da vida, pelo contrário, contribuem para determiná-la por sua vez. A sobrevivência pura e simples carrega em si uma grandeza histórica: seu critério é determinado pela valorização de *vida boa,* operada por mediação da consciência social. Minha *segunda tese* sinteticamente define *o conhecimento como instrumento da autoconservação, porém transcendendo a mera autoconservação.*

Os pontos de vista específicos, mediante os quais concebemos a realidade de forma transcendentalmente necessária, definem três possíveis categorias de saber: a informação, que amplia nosso poder de manipulação técnica; a interpretação, que possibilita uma forma de orientação da ação; e a análise, que liberta a consciência da dependência de poderes hipostasiados. Tais pontos de vista emergem ligados a determinados meios do processo de socialização: trabalho, linguagem e poder. A espécie humana assegura sua própria existência num sistema de trabalho social e de auto-afirmação violenta; a espécie humana herda por mediação da tradição formas de vida, comunica-se por intermédio da linguagem coloquial; assegura a identificação do indivíduo em relação às normas grupais, mediante a identidade do Ego. Desta maneira, o interesse, guia do conhecimento, determina a função do Ego no seu processo adaptativo às condições externas de existência que permeia sua formação no contexto comunicativo da vida social, construindo uma identidade oriunda do conflito entre as pretensões impulsivas e a coerção do social. Tais pretensões são sublimadas na força produtiva acumulada de uma sociedade, na tradição cultural com que uma sociedade se autodefine e nas formas de legitimidade aceitas ou rejeitadas pela própria sociedade. Minha *terceira tese* reza assim: *Os interesses orientadores do conhecimento formam-se por mediação do trabalho, da linguagem e do domínio.*

Por outro lado, a constelação de conhecimento e interesse não opera da mesma forma em todas as categorias. É certo que a autonomia sem pressupostos, na qual o conhecimento apreende a realidade somente no nível teórico, pode vincular-se a interesses alheios ao conhecimento, e neste nível, surge como aparência. Porém, o espírito pode abordar as conexões fundadas em interesses que no seu nascedouro anulam o sujeito e o objeto, reduzidos a mera reflexão. Esta pode compreender as situações de interesse, embora não possa aboli-las.

O interesse voltado à emancipação não é uma intuição vaga, pode ser reco-

nhecido *a priori*. Distingue-se este interesse da natureza mediante um dado fatual, o único possível de conhecimento por sua própria natureza: *a linguagem*. A emancipação é colocada *por nós* com sua estrutura. A primeira proposição expressa inequivocamente a intenção de um consenso universal e não a simples imposição. No plano da tradição filosófica, a idéia da emancipação é a única passível de realização. Daí compreendermos a razão mediante a qual o idealismo alemão utiliza o conceito "razão" compreendendo o momento, a vontade e o conhecimento, recurso este não obsoletizado totalmente. A razão significava, antes de mais nada, querer a razão. Na auto-reflexão, o conhecimento por amor ao conhecimento aparece coincidentemente com o interesse na emancipação. O interesse cognitivo na emancipação aparece como a realização do processo reflexivo. Daí minha *quarta tese: Conhecimento e interesse identificam-se na força reflexiva.*

É lógico que o processo de comunicação só pode realizar-se plenamente numa sociedade emancipada, que propicie as condições para que seus membros atinjam a maturidade, criando possibilidades para a existência de um modelo de identidade do Ego formado na reciprocidade e na idéia de um verdadeiro consenso. Neste aspecto, o nível de veracidade das proposições funda-se numa antecipação relativamente ao existencial. A aparência ontológica de uma teoria pura, na qual aparecem mistificados os interesses orientadores do conhecimento, reforça a noção de que o diálogo socrático seja possível universalmente e a qualquer momento. A filosofia supôs que o processo emancipatório desencadeado pela estrutura da linguagem fosse não somente antecipado, mas sim, um dado de realidade. Isso é característico da teoria pura, que procura derivar o real de si mesma, porém, na realidade, vinculada ao exterior e transformada em ideologia. Somente quando a filosofia descobre no curso dialético da história os traços da violência deformantes de um diálogo continuamente tentado, leva avante o progresso do gênero humano rumo à emancipação. Como *quinta tese* proporei esta afirmação: *A unidade do conhecimento com o interesse verifica-se numa dialética que reconstrua o elemento reprimido a partir dos traços históricos do diálogo proibido.*

A aparência de uma teoria pura foi o legado que as ciências humanas herdaram da filosofia. Ela não determina sua técnica de pesquisa, mas sim, sua autocompreensão. Na medida em que retroage sobre a prática científica ela encontra um sentido.

Constitui ponto de partida fundamental para a ciência a aplicação de seus métodos sem hesitação, sem reflexão acerca dos interesses que determinam o conhecimento. Cultivando a ignorância metodológica, a ciência cultiva um alto nível de certeza referente ao progresso metodológico operado num quadro não problematizado. A falsa consciência tem uma função de proteção. No plano de auto-reflexão, falecem à ciência recursos para enfrentar os riscos de uma abordagem que vincule conhecimento a interesse. O fascismo poderia produzir o aborto de uma física nacional, o stalinismo, de uma genética soviético-marxista, eis que faltava o elemento objetivo na aparência, que tivesse um efeito imunizador ante os encantos perigosos de uma reflexão desviada.

Porém, o elogio do objetivismo tem suas limitações; Husserl, com muita

razão o criticou, embora não utilizasse meios adequados. A aparência objetivizada sofre uma transmutação no nível ideológico-afirmativo, a necessidade do que é metodologicamente incognoscível transparece na dúbia virtude de uma declaração de fé cientificisante. O objetivismo não impede a ciência de penetrar na *práxis* da vida, como achava Husserl. O processo se dá integradamente. Todavia, não se realiza um nível de eficiência prática no sentido de uma crescente racionalidade da ação.

Por outro lado, uma autocompreensão positivista da *ciência nomológica* desenvolve a tendência à substituição da ação racional pela técnica. A técnica atua como guia central da valorização da informação produzida pela ciência empírica, partindo do ponto de vista ilusório de que a área da ação prática, onde se dá o processo histórico, possa ser reconduzida a manipulação técnica sobre processos objetivados. Igualmente, a autocompreensão objetivista da *ciência hermenêutica* implica conseqüências. O conhecimento produzido por uma tradição operatória é transformado num saber esterilizado que transforma a história num museu. No aspecto prático, a ciência hermenêutica e a ciência nomológica coincidem num ponto básico: numa orientação objetivista, onde a teoria é mera reprodutora dos fatos. Enquanto estes tornam arbitrário o contexto da tradição, elas eliminam a *práxis* da vida social, redefinindo a história exclusivamente no âmbito funcional de uma ação instrumental. Os fins racionalmente perseguidos pelo sujeito agente subordinam-se neste contexto a obscuro decisionismo que opera no âmbito de valores reificados e potencialidades de fé inescrutáveis.[13] Enquanto a antiga filosofia possui uma postura objetivista ante a história, emerge o positivismo reclamando uma volta a Augusto Comte. Isso se dá quando a crítica renega acriticamente a vinculação de conhecimento com o interesse cognitivo orientado à emancipação, postulando a existência de uma teoria pura. Tal crítica eufórica projeta o processo incerto e flutuante do desenvolvimento do gênero humano no âmbito de uma filosofia da história dogmaticamente concebida, que pretende dirigir a ação. *Uma filosofia que renega a história é a outra face do decisionismo esterilizador: a divisão imposta burocraticamente caminha junto à neutralidade axiológica entendida erroneamente como um processo contemplativo.*

Uma crítica que pretenda destruir a aparência objetivista deve reagir contra esta conseqüência prática de uma consciência limitada, cientificizada do processo científico.[14] O objetivismo não será vencido pela força de uma *theoría* renovada

[13] Cf. meu ensaio "Dogmatismus, Vernunft und Entscheidung" *in Theorie und Praxis*, p. 251, Neuwied, Berlim, 1963.

[14] H. Marcuse analisara em sua obra *One-Dimensional Man* os perigos implícitos numa redução da razão à racionalidade técnica e numa redução do social à manipulação tecnológica. Em outro contexto Helmut Schelsky formula idêntico diagnóstico: "O homem criou uma civilização científica programada, que se constitui numa nova ameaça: o perigo do envolvimento humano somente no âmbito de ações externas, que mudam o ambiente, nivelando coisas e homens no âmbito objetivado da ação constitutiva. Esta nova auto-alienação do homem, que pode levá-lo à perda da auto-identidade e do reconhecimento do "outro", constitui o perigo onde o criador se sente na sua própria obra, o construtor, em sua construção. O *verdadeiro homem* tem horror ao transcender-se na objetivação que ele próprio produziu, num ser construído; entretanto, ele trabalha incessantemente no desenvolvimento deste processo de auto-objetivação científica". *Einsamkeit und Freiheit*, Rowohlt, Hamburgo, 1963, p. 299.

como pensava ilusoriamente Husserl, porém, pela demonstração da conexão entre conhecimento e interesse. A intuição segundo a qual o nível de veracidade das proposições, em última instância, se ligam às intencionalidades da vida real pode ser verificada mediante a decadência da ontologia. Esta filosofia mantém-se como uma área específica em relação à ciência, longe do alcance da consciência coletiva, e sobrevive na autocompreensão positivista da ciência como herdeira de uma tradição da qual separou-se criticamente.

TÉCNICA E CIÊNCIA ENQUANTO "IDEOLOGIA"

Para os 70 anos de Herbert Marcuse, no dia 19-VII-1968

Max Weber introduziu o conceito de "racionalidade" a fim de determinar a forma da atividade econômica capitalista, das relações de direito privado burguesas e da dominação burocrática. Racionalização quer dizer, antes de mais nada, ampliação dos setores sociais submetidos a padrões de decisão racional. A isso corresponde a industrialização do trabalho social, com a conseqüência de que os padrões de ação instrumental penetram também em outros domínios da vida (urbanização dos modos de viver, tecnicização dos transportes e da comunicação). Trata-se, em ambos os casos, da propagação do tipo do agir racional-com-respeito-a-fins: aqui ele se relaciona à organização dos meios, lá à escolha entre alternativas. A planificação pode finalmente ser concebida como um agir racional-com-respeito-a-fins, de segundo grau: ela se dirige para a instalação, para o aperfeiçoamento ou para a amplicação do próprio sistema do agir racional-com-respeito-a-fins. A "racionalização" progressiva da sociedade está ligada à institucionalização do progresso científico e técnico. Na medida em que a técnica e a ciência penetram os setores institucionais da sociedade, transformando por esse meio as próprias instituições, as antigas legitimações se desmontam. Secularização e "desenfeitiçamento" das imagens do mundo que orientam o agir, e de toda a tradição cultural, são a contrapartida de uma "racionalidade" crescente do agir social.

I

Herbert Marcuse partiu dessa análise para mostrar que o conceito formal de racionalidade — que Max Weber tirou do agir racional-com-respeito-a-fins do empresário capitalista e do trabalhador industrial assalariado, do agir racional-com-respeito-a-fins da pessoa jurídica abstrata e do funcionário administrativo moderno e que ligou aos critérios tanto da ciência como da técnica — tem implicações materiais determinadas. Marcuse está convencido de que, no processo que Max Weber chamou de "racionalização", dissemina-se não a racionalidade como tal, mas, em seu nome, uma determinada forma inconfessada de dominação política. Visto que se estende à escolha correta entre estratégias, ao emprego adequado de tecnologias e à organização de sistemas de acordo com fins (no caso, com objetivos *estabelecidos* em situações *dadas),* essa espécie de racionalidade

* Traduzido do original alemão: "Technik und Wissenschaft als 'Ideologie' ", na obra homônima, Frankfurt am Main, 1968, Suhrkamp Verlag, pp. 48-103.

subtrai à reflexão a contextura de interesses globais da sociedade — ao serem escolhidas as estratégias, empregadas as tecnologias e organizados os sistemas —, furtando-a a uma reconstrução racional. Além disso, aquela racionalidade se estende apenas às relações que podem ser manipuladas tecnicamente e, por isso, exige um tipo de agir que implica na dominação, quer sobre a natureza, quer sobre a sociedade. O agir racional-com-respeito-a-fins é, segundo sua estrutura, o exercício do controle. Por isso, a "racionalização" de relações da vida segundo padrões dessa racionalidade significa o mesmo que a institucionalização de uma dominação que se torna irreconhecível enquanto política: a razão técnica de um sistema social de agir racional-com-respeito-a-fins não perde seu conteúdo político. A crítica de Marcuse a Max Weber chega à seguinte conclusão: "Talvez o próprio conceito de razão técnica seja uma ideologia. Não apenas a sua aplicação, mas já a própria técnica é dominação (sobre a natureza e sobre o homem), dominação metódica, científica, calculada e calculadora. Não é apenas de maneira acessória, a partir do exterior, que são impostos à técnica fins e interesses determinados — eles já intervêm na própria construção do aparato técnico; a técnica é sempre um projeto *(Projekt)* histórico-social; nela é projetado *(Projektiert)* aquilo que a sociedade e os interesses que a dominam tencionam fazer com o homem e com as coisas. Tal objetivo da dominação é 'material' e, nessa medida, pertence à própria forma da razão técnica.[1]

Já em 1956, Marcuse, num contexto totalmente diferente, apontou para um fenômeno peculiar, o de que a dominação nas sociedades capitalistas industrialmente desenvolvidas tende a perder o seu caráter explorador e opressivo e a tornar-se "racional", sem que com isso a dominação política desapareça: "a dominação só continua a depender da capacidade e do interesse de manter e ampliar o aparato como um todo".[2] A racionalidade da dominação se mede pela manutenção de um sistema que pode se dar à liberdade de fazer do crescimento das forças produtivas ligadas ao progresso técnico-científico o fundamento da sua legitimação, embora, por outro lado, o nível das forças produtivas designe justamente também o potencial que, tomado como medida, faz com que as privações e ônus impostos aos indivíduos pareçam cada vez mais desnecessários e irracionais.[3] Marcuse pretende reconhecer a repressão objetivamente supérflua na "submissão cada vez mais intensa dos indivíduos ao monstruoso aparato de produção e de distribuição, na desprivatização do tempo livre, na quase indiferenciável fusão do trabalho social construtivo e destrutivo". Mas, paradoxalmente, essa repressão pode desaparecer da consciência do povo, pois a legitimação da dominação assumiu um novo caráter: qual seja, o da referência à "sempre crescente produtividade e domínio da natureza, que ao mesmo tempo provê o sustento dos indivíduos, dando-lhes uma vida cada vez mais confortável".

[1] "Industrialisierung und Kapitalismus im Werk Max Webers", *in Kultur und Gesellschaft II*, Frankfurt/M., 1965.

[2] *Trieblehre und Freiheit, in Freud in der Gegenwart*, Frankf. Beitr. z. Soz. Bd. 6, 1957.

[3] *Op. cit.*, p. 403.

O crescimento das forças produtivas institucionalizado com o progresso técnico-científico rompe com todas as proporções históricas. É isso que dá ao quadro institucional sua chance de legitimação. A idéia de que as relações de produção possam ser medidas pelo potencial das forças produtivas desenvolvidas é descartada pelo fato de que as relações de produção existentes se *apresentam* como a forma de organização *tecnicamente necessária* de uma sociedade racionalizada. A "racionalidade" no sentido de Max Weber revela as suas duas faces: ela não é mais somente um padrão de crítica para o nível das forças produtivas, diante do qual a repressão objetivamente supérflua das relações de produção historicamente caducas pode ser desmascarada, mas ela é ao mesmo tempo um padrão apologético pelo qual essas mesmas relações de produção podem ser ainda justificadas como um quadro institucional funcionalmente adequado. Na verdade, com respeito à sua utilidade apologética, a "racionalidade" enquanto padrão de crítica perde a sua força incisiva e é rebaixada a corretivo *dentro* do sistema; o que então se pode dizer ainda é, em todo caso, que a sociedade está "mal programada". Ao nível do seu desenvolvimento técnico-científico, as forças produtivas parecem portanto entrar numa nova constelação com as relações de produção: elas agora não mais funcionam como fundamento da crítica das legitimações em vigor para os fins de um iluminismo político, mas, em vez disso, convertem-se elas próprias no fundamento de legitimação. Isso é concebido por Marcuse como uma novidade na história mundial.

Mas, se é assim que as coisas se comportam, será que a racionalidade, que se encontra incorporada nos sistemas do agir racional-com-respeito-a-fins, não deve então ser compreendida como uma racionalidade que sofreu uma específica restrição? Em vez de reduzir a racionalidade da ciência e da técnica a regras invariantes da lógica e do agir controlado pelo sucesso, não seria preferível pensar que ela absorveu em si um *a priori* material, surgido historicamente e portanto perecível? Marcuse responde afirmativamente a essa questão: "Os princípios da ciência moderna foram estruturados *a priori* de modo a poderem servir de instrumentos conceituais para um universo de controle produtivo que se perfaz automaticamente; o operacionalismo teórico passou a corresponder ao operacionalismo prático. O método científico que levou à dominação cada vez mais eficaz da natureza passou assim a fornecer tanto os conceitos puros, como os instrumentos para a dominação cada vez mais eficaz do homem pelo homem *através* da dominação da natureza [. . .] Hoje a dominação se perpetua e se estende não apenas através da tecnologia, mas *enquanto* tecnologia, e esta garante a formidável legitimação do poder político em expansão que absorve todas as esferas da cultura. — Nesse universo a tecnologia provê também a formidável racionalização da não-liberdade do homem e demonstra a impossibilidade "técnica" de ser ele autônomo e de determinar a sua própria vida. Isso porque essa não-liberdade aparece, não como irracional ou política, mas antes como uma submissão ao aparato técnico que amplia as comodidades da vida e aumenta a produtividade do trabalho. Assim a racionalidade tecnológica protege, em vez de suprimir, a legitimidade

da dominação e o horizonte instrumentalista da razão se abre sobre uma sociedade racionalmente totalitária".[4]

A "racionalização" de Max Weber não é apenas um processo a longo prazo de modificação das estruturas sociais, mas é ao mesmo tempo "racionalização" no sentido de Freud: o verdadeiro motivo, a manutenção de uma dominação objetivamente caduca, é encoberto pela invocação dos imperativos técnicos. Essa invocação só é possível porque a racionalidade da ciência e da técnica já é, de modo imanente, uma racionalidade de manipulação, uma racionalidade de dominação.

Marcuse deve essa concepção de que a racionalidade da ciência moderna é uma formação histórica tanto ao ensaio de Husserl sobre a crise da ciência européia, como à destruição heideggeriana da metafísica ocidental. No contexto materialista, foi Bloch que desenvolveu o ponto de vista segundo o qual a racionalidade da ciência desfigurada no capitalismo rouba também, à técnica moderna, a inocência de uma pura força produtiva. Mas só Marcuse faz do "conteúdo político da razão técnica" o ponto de partida analítico para uma teoria da sociedade capitalista em fase tardia. Desde que a sua pretensão era não só a de desenvolver filosoficamente esse ponto de vista, mas também a de confirmá-lo pela análise sociológica, as dificuldades da concepção podem ser evidenciadas. Gostaria de indicar aqui apenas uma insegurança que surge na obra de Marcuse.

II

Se o fenômeno ao qual Marcuse liga a sua análise da sociedade — a saber, a *fusão* peculiar *da técnica e da dominação,* da racionalidade e da opressão — não pudesse ser interpretado de outra maneira a não ser dizendo que no *a priori* material da ciência e da técnica esconde-se um projeto do mundo *(Weltenentwurf)* determinado pelo interesse de classe e pela situação histórica — Marcuse fala em projeto *(Projekt),* filiando-se ao Sartre fenomenológico —, então uma emancipação não seria concebível sem uma revolução na ciência e na técnica. Em alguns textos, Marcuse tem a tentação de seguir essa idéia de uma nova ciência ligada à promissão, familiar à mística judaica e protestante, de uma ressurreição da natureza decaída: um tópico que, como é sabido, entrou na filosofia de Schelling (e de Baader) através do pietismo bávaro, que reaparece em Marx, nos *Manuscritos de Paris,* determinando hoje as idéias centrais da filosofia de Bloch e, em sua forma refletida, serve ainda de guia para as esperanças secretas de Benjamin, Horkheimer e Adorno. Assim também Marcuse escreve: "O ponto que estou tentando mostrar é que a ciência, em *virtude de seu próprio método,* e de seus conceitos, projetou e promoveu um universo no qual a dominação da natureza permaneceu vinculada à dominação do homem — um vínculo que tende a ter efeitos fatais para esse universo como um todo. A natureza, cientificamente

[4] *Der eindimensionale Mensch,* Neuwied, 1967, pp. 172 ss. (N. do A.) Existe uma tradução brasileira de Giasone Rebuá, publicada pela Zahar, 1967, sob o título de *Ideologia da Sociedade Industrial.*

compreendida e dominada, reaparece no aparato técnico de produção e destruição que mantém e aprimora a vida dos indivíduos, ao mesmo tempo que os subordina aos senhores do aparato. Assim, a hierarquia racional se funde com a social. Se esse for o caso, então uma mudança na direção do progresso, que pudesse romper esse vínculo fatal, também afetaria a própria estrutura da ciência — o projeto científico. Sem perder o seu caráter racional, suas hipóteses se desenvolveriam num contexto experimental essencialmente diferente (o de um mundo pacificado); conseqüentemente, os *conceitos* de natureza aos quais a ciência chegaria, bem como os *fatos* que viria a estabelecer, seriam *essencialmente diferentes*".[5]

De maneira conseqüente, Marcuse tem em vista não somente uma outra construção de teorias, mas também uma metodologia da ciência que difere em seus princípios. O quadro transcendental, no qual a natureza se tornaria objeto de uma nova experiência, não seria mais a esfera de funções do agir instrumental, mas o ponto de vista de uma possível manipulação técnica cederia o seu lugar a um tratamento que, com zelo e carinho, liberasse os potenciais da natureza: "há duas espécies de dominação: uma repressiva e outra libertadora".[6] Contra isso é possível objetar que a ciência moderna só poderia ser concebida como um projeto historicamente particular se pelo menos *um* projeto alternativo fosse concebível. Além disso, uma nova ciência alternativa deveria incluir a definição de uma nova técnica. Por essa reflexão, a ilusão se desfaz, pois, mesmo que a técnica remonte a um projeto, obviamente ela só poderá ser remetida a um projeto da espécie humana *no seu todo* e não a algo que pode ser ultrapassado historicamente.

Arnold Gehlen mostrou, de uma maneira que me parece conclusiva, que existe uma conexão imanente entre a técnica que nos é conhecida e a estrutura do agir racional-com-respeito-a-fins. Se compreendermos a esfera de funções do agir controlado pelo sucesso como a unificação da decisão racional e do agir instrumental, poderemos então reconstruir a história da técnica, do ponto de vista da objetivação progressiva do agir racional-com-respeito-a-fins. Em todo caso, o desenvolvimento técnico se ajusta ao modelo de interpretação, de acordo com o qual a espécie humana teria projetado sobre o plano dos meios técnicos, um depois do outro, os componentes elementares da esfera de funções do agir racional-com-respeito-a-fins — que, de início, se fixara ao organismo humano —, livrando-se ao mesmo tempo das funções correspondentes.[7] Em primeiro lugar, são reforçadas e substituídas as funções do aparato de movimento (mão e pernas), em seguida a produção de energia (do corpo humano), depois as funções do apa-

[5] *Op. cit.*, pp. 180 s.

[6] *Op. cit.*, p. 247.

[7] "Essa lei enuncia um acontecer interno à técnica, um processo que, como um todo, não foi objeto da vontade do homem, pois é uma lei que atravessa, pegando pelas costas, por assim dizer, ou instintivamente, toda a história cultural da humanidade. Além disso, nela está implícito que não pode haver nenhum desenvolvimento da técnica que vá além da fase da mais completa automatização, pois não é possível indicar nenhum outro setor da atividade humana que ainda pudesse ser objetivado." (A. Gehlen, "Anthropologische Ansicht der Technik", *in Technik im technischen Zeitalter,* 1965).

rato sensorial (olhos, ouvidos, pele) e finalmente as funções do centro de controle (do cérebro). Se nos dermos conta de que o desenvolvimento técnico obedece a uma lógica que corresponde à estrutura do agir-racional-com-respeito-a-fins e controlado pelo sucesso — e todavia isso quer dizer: a estrutura do *trabalho* —, então é difícil ver como poderíamos vir a renunciar à técnica, e precisamente à *nossa* técnica em favor de uma técnica qualitativamente outra, enquanto a organização da natureza humana permanecer inalterada, enquanto, pois, tivermos que sustentar a nossa vida pelo trabalho social e com o auxílio dos meios que substituem o trabalho.

Marcuse tem em mente uma *atitude* alternativa para com a natureza, mas não é possível derivar dessa atitude a idéia de uma nova *técnica*. Em vez de tratar a natureza como objeto passivo de uma possível manipulação técnica, podemos dirigir-nos a ela como a um *parceiro* numa possível interação. Em vez da natureza explorada podemos ir em busca da natureza fraterna. Ao nível de uma intersubjetividade ainda incompleta, podemos atribuir a subjetividade aos animais, às plantas e até mesmo às pedras e *comunicar-nos* com a natureza, em vez de nos limitarmos a *trabalhá-la,* quebrando a comunicação. E a idéia de que uma subjetividade da natureza ainda agrilhoada não possa emergir antes de que a comunicação entre os homens se torne livre, essa idéia — e isso é o mínimo que dela se pode dizer — continua a ter uma força de atração toda especial. Só se os homens pudessem se comunicar sem coação e se cada homem pudesse reconhecer-se no outro, só então a espécie humana poderia eventualmente reconhecer a natureza como um outro sujeito — não a natureza como o seu outro, como pretendia o idealismo, mas a si mesma como sendo o outro desse sujeito.

Como quer que seja, as realizações da técnica, que como tais nos são imprescindíveis, decerto não poderiam ser substituídas por uma natureza que começa a abrir os olhos. A alternativa para a técnica existente, o projeto da natureza enquanto parceira de jogo, aos invés de objeto, refere-se a uma estrutura alternativa do agir: a interação simbolicamente mediatizada, em oposição ao agir-racional-com-respeito-a-fins. Mas isso significa que os dois projetos são projeções do trabalho e da linguagem, projetos da espécie humana *no seu todo* e não de uma época isolada, de uma classe determinada, de uma situação que pode ser ultrapassada. É tão precária a idéia de uma nova técnica quanto é precário pensar conseqüentemente em uma nova ciência, caso a ciência deva significar, no nosso contexto, a ciência moderna comprometida com a atitude da possível manipulação técnica: tanto para a sua função, como de resto para o progresso técnico-científico, não há substituto que seja "mais humano".

O próprio Marcuse parece ter dúvidas sobre se tem sentido relativizar a racionalidade da ciência e da técnica a um "projeto". Em muitos lugares do *One-Dimensional Man,* revolução significa de fato apenas uma modificação do quadro institucional que não afeta as forças produtivas como tais. A estrutura do progresso técnico-científico seria então mantida, sendo alterados apenas os valores que o dirigem. Valores novos se traduziriam em tarefas tecnicamente solúveis; a novidade seria a *direção* desse progresso, mas o próprio padrão de racionalidade permaneceria inalterado: "A técnica, como universo de instrumentos, pode

aumentar tanto a fraqueza como o poder do homem. No estágio atual, este se apresenta talvez como mais impotente com relação ao seu aparato do que jamais o fora antes.[8]

Essa proposição restabelece a inocência política das forças produtivas. Marcuse renova aqui apenas a determinação clássica da relação entre as forças produtivas e as relações de produção. Mas a nova constelação, a que ele gostaria de caracterizar, não fica com isso melhor caracterizada do que com a afirmação de que, quanto ao aspecto político, as forças produtivas estão totalmente corrompidas. A racionalidade peculiar da ciência e da técnica que por um lado caracteriza um potencial crescente de forças produtivas em demasia, ameaçando tanto agora como antes o quadro institucional, e por outro lado fornece também o padrão de legitimação das próprias relações de produção restritivas — a duplicidade dessa racionalidade nem é suficientemente representada por uma historicização do conceito, nem pela volta à concepção ortodoxa, nem pelo modelo do *pecado original,* nem pela *inocência* do progresso técnico-científico. A mais sábia formulação do estado de coisas a ser compreendido parece-me estar no seguinte: "O *a priori* tecnológico é um *a priori* político na medida em que a transformação da natureza envolve a do homem e na medida em que as 'criações feitas pelo homem' surgem de um *ensemble* societal e nele reingressam. É possível insistir ainda que a maquinaria do universo tecnológico, 'como tal,' é indiferente a fins políticos — pode revolucionar ou retardar uma sociedade. Um computador eletrônico pode servir igualmente a uma administração capitalista ou a uma socialista; um cíclotron pode ser um instrumento tão eficiente para um partido belicista como para um partido pacifista [. . .] Contudo, tornando-se a forma universal de produção material, a técnica circunscreve toda uma cultura; ela projeta uma totalidade histórica — um 'mundo'".[9]

A dificuldade apenas abafada por Marcuse, quando fala do teor político da razão técnica, é a de determinar categorialmente de maneira exata o que significa o fato de que a forma racional da ciência e da técnica, ou seja, a racionalidade incorporada nos sistemas do agir-racional-com-respeito-a-fins venha a se expandir, chegando a tornar-se a forma de vida, "totalidade histórica" de um mundo do viver. Com a racionalização da sociedade, Max Weber quis designar e explicitar esse mesmo processo. Acho que nem Max Weber nem Marcuse conseguiu fazê-lo satisfatoriamente. Por isso, gostaria de tentar reformular o conceito weberiano de racionalização dentro de um outro sistema de referência para, a partir desse fundamento, examinar a crítica de Marcuse a Max Weber, bem como a sua tese da dupla função do progresso técnico-científico (enquanto força produtiva e enquanto ideologia). Proponho um esquema de interpretação que pode ser apresentado no quadro de um ensaio sem que entretanto nele possa ser seriamente testado quanto à sua utilidade. Por isso, as generalizações históricas servirão apenas para clarificar o esquema; elas não podem substituir a interpretação detalhada.

[8] *Der eindimensionale Mensch,* id., p. 246

[9] *Op. cit.* pp. 168 s.

III

Com o conceito de racionalização, Max Weber tentou interpretar os reflexos do progresso técnico-científico sobre o quadro institucional das sociedades envolvidas na "modernização". Ele compartilha esse interesse com toda a sociologia mais antiga. Seus pares de conceitos giram todos em torno do mesmo problema, a saber, o de reconstituir conceitualmente a mudança institucional forçada pela extensão dos subsistemas do agir racional-com-respeito-a-fins. *Status* e contrato, comunidade e sociedade, solidariedade mecânica e orgânica, grupos informais e formais, relações primárias e secundárias, cultura e civilização, dominação tradicional e burocrática, associação sacral e secular, sociedade militar e industrial, estamento e classe, etc., são tantos pares de conceitos quantas tentativas de caracterizar a mudança de estrutura do quadro institucional de uma sociedade tradicional em transição para uma sociedade moderna. Até mesmo o catálogo de Parsons das possíveis alternativas de orientações valorativas pertence à série dessas tentativas, embora isso não seja reconhecido por ele. Parsons pretende que a sua lista expõe sistematicamente decisões entre orientações valorativas alternativas que devem, em *qualquer* ação, ser tomadas pelo sujeito, sem que isso dependa do contexto particular cultural ou histórico. Contudo, se observarmos essa lista, dificilmente deixaremos de perceber a posição histórica da formulação de questão subjacente à sua lista. Os quatro pares alternativos de orientação valorativa,

afetividade	*versus*	neutralidade afetiva
particularismo	*versus*	universalismo
atribuição	*versus*	desempenho
difusidade	*versus*	especificidade,

que pretendem esgotar *todas* as possíveis decisões fundamentais, foram recortados de acordo com a análise de *um* processo histórico. Eles determinam na verdade as dimensões relevantes da modificação de atitudes dominantes, no caso da transição de uma sociedade tradicional para uma sociedade moderna. Uma orientação para o adiamento das gratificações, para as normas gerais, para o desempenho individual e o domínio ativo, e finalmente para as relações específicas e analíticas, é de fato exigida, nos subsistemas do agir-racional-com-respeito-a-fins, em lugar das orientações opostas.

Para dar uma nova formulação àquilo que Max Weber chamou de "racionalização", gostaria de não me ater ao ponto de partida subjetivo que Parsons compartilha com Weber, e de propor um outro quadro categorial. Partirei da distinção fundamental entre *trabalho* e *interação*.[10]

Entendo por "trabalho", ou *agir racional-com-respeito-a-fins,* seja o agir instrumental, seja a escolha racional, seja a combinação dos dois. O agir instrumen-

[10] Para o contexto histórico-filosófico desses conceitos, veja a minha contribuição para a coletânea em homenagem a Löwith, "Arbeit und Interaktion, Bemerkungen zu Hegels Jenenser Philosophie des Geistes".

tal rege-se por *regras técnicas* baseadas no saber empírico. Elas implicam, em cada caso, prognósticos condicionais sobre acontecimentos observáveis, físicos ou sociais; esses prognósticos podem se evidenciar como corretos ou como falsos. O comportamento de escolha racional é regido por estratégias baseadas no saber analítico. Elas implicam derivações a partir de regras de preferência (sistemas de valores) e de máximas universais; essas proposições são derivadas correta ou incorretamente. O agir racional-com-respeito-a-fins realiza objetivos definidos em condições dadas; mas, ao passo que o agir instrumental organiza os meios adequados ou inadequados segundo os critérios de um controle eficaz da realidade, o agir estratégico só depende de uma avaliação correta das possíveis alternativas do comportamento, que resulta exclusivamente de uma dedução feita com o auxílio de valores e de máximas.

Por outro lado, entendo por *agir comunicativo* uma interação mediatizada simbolicamente. Ela se rege por *normas* que valem *obrigatoriamente,* que definem as expectativas de comportamento recíprocas e que precisam ser compreendidas e reconhecidas por, pelo menos, dois sujeitos agentes. Normas sociais são fortalecidas por sanções. Seu sentido se objetiva na comunicação mediatizada pela linguagem corrente. Enquanto a vigência das regras técnicas e das estratégias depende da validade das proposições empiricamente verdadeiras ou analiticamente corretas, a vigência das normas sociais é fundamentada exclusivamente na intersubjetividade de um entendimento acerca das intenções e é assegurada pelo reconhecimento universal das obrigações. A violação da regra tem, em cada um dos dois casos, conseqüências diferentes. Um comportamento *incompetente,* que viole regras técnicas confirmadas ou estratégias corretas, é por si só condenado ao abandono, em virtude do insucesso; a "punição" está, por assim dizer, incorporada ao fracasso diante da realidade. Um comportamento *anômalo,* que violente as normas vigentes, desencadeia sanções que só são ligadas às regras exteriormente, ou seja, por convenções. Regras aprendidas do agir racional-com-respeito-a-fins nos equipam com a disciplina das *habilidades,* normas interiorizadas, com a disciplina das *estruturas de personalidade.* Habilidades nos dão condições para resolver problemas, motivações nos permitem praticar a conformidade com as normas. Essas determinações se encontram reunidas no diagrama abaixo; elas precisariam de uma explicação mais detalhada que, contudo, não pode ser dada aqui. Sua última horizontal, por enquanto, não estará sendo considerada; ela serve como lembrete da tarefa em vista da qual introduzi a distinção entre trabalho e interação.

Dispondo desses dois tipos de ação, podemos classificar os sistemas sociais conforme neles predomine o agir racional-com-respeito-a-fins ou a interação. O quadro *institucional* de uma sociedade consiste de normas que guiam as interações verbalmente mediatizadas. Mas existem subsistemas, tais como o sistema econômico e o aparato de Estado, para ficarmos com os exemplos de Max Weber, nos quais são institucionalizadas principalmente proposições sobre ações racionais-com-respeito-a-fins. Do lado oposto, encontram-se subsistemas, tais como família e parentesco, que decerto são conectados a um grande número de tarefas

	Quadro institucional: interação simbolicamente mediatizada	Sistemas do agir racional-com-respeito-a-fins (instrumental e estratégico)
regras que orientam a ação	normas sociais	regras técnicas
plano da definição	linguagem corrente participada intersubjetivamente	linguagem não dependente do contexto
espécie de definição	expectativas recíprocas de comportamento	prognósticos condicionais imperativos condicionais
mecanismos de aquisição	interiorização dos papéis	aprendizagem de habilidades e de qualificações
função do tipo de ação	manutenção das instituições (conformidade a normas, fundada no reforço recíproco)	solução de problemas (conquista do objetivo definido nas relações meio-fim)
sanções em casos de violação da regra	punição fundamentada nas sanções convencionais: fracasso diante da autoridade	ausência de sucesso: fracasso diante da realidade
"racionalização"	emancipação, individuação; ampliação da comunicação livre de dominação	crescimento das forças produtivas; ampliação do poder de manipulação técnica

e habilidades, mas que repousam principalmente sobre as regras morais da interação. Assim, no plano analítico, convém distinguir, de modo geral: (1) o *quadro institucional* de uma sociedade ou do mundo do viver sócio-cultural e (2) os *subsistemas do agir racional-com-respeito-a-fins* "encaixados" nesse quadro institucional. As ações, na medida em que são determinadas por esse último, são ao mesmo tempo dirigidas e impostas por expectativas de comportamento sancionadas e que se restringem reciprocamente; e, na medida em que são determinadas por subsistemas do *agir* racional-com-respeito-a-fins, elas se moldam aos esquemas do agir instrumental e estratégico. Contudo, é só pela institucionalização que se pode obter uma garantia *de que* elas de fato sigam regras técnicas determinadas com uma probabilidade satisfatória ou estratégias esperadas.

Com o auxílio dessas distinções podemos dar uma nova formulação ao conceito weberiano de "racionalização".

IV

O título "sociedade tradicional" passou a ser usado academicamente para designar todos os sistemas sociais que, de modo geral, correspondem a critérios de culturas avançadas *(civilizations)*. Essas culturas representam uma determinada etapa na história do desenvolvimento da espécie humana. Elas diferem das

formas sociais mais primitivas nos seguintes pontos: (1) pela existência de fato de um poder central de dominação (organização estatal do poder, em oposição a organização tribal); (2) pela separação da sociedade em classes sócio-econômicas (distribuição dos ônus e das compensações sociais pelos indivíduos, de acordo com as classes a que pertencem, e não segundo os critérios das relações de parentesco); (3) pelo fato de estar em vigor uma imagem central do mundo (mito, religião avançada), para fins de uma legitimação eficaz do poder. As culturas avançadas se estabelecem sobre o fundamento de uma técnica relativamente desenvolvida e de uma organização da divisão de trabalho no processo social de produção que possibilitam a superprodução, ou seja, uma superabundância de bens que excede a satisfação das necessidades imediatas e elementares. Elas devem a sua existência à solução do problema que só é posto pela superprodução gerada, ou seja, do problema de como dividir *desigualmente,* e contudo, *legitimamente,* a riqueza e o trabalho, por critérios diferentes dos que são postos à disposição pelo sistema de parentesco.[11]

Ora, no contexto da nossa discussão, é uma circunstância relevante a de que culturas avançadas baseadas numa economia dependente da agricultura e do artesanato, apesar de sensíveis diferenças de nível, só tenham tolerado inovações técnicas e melhorias organizatórias dentro de determinados limites. Como índice dos limites tradicionais do desenvolvimento das forças produtivas, menciono o fato de que, até aproximadamente trezentos anos atrás, nenhum grande sistema social produziu mais do que o equivalente a, no máximo, 200 dólares *per capita* num ano. O esquema estável de um modo de produção pré-capitalista, de uma técnica pré-industrial e de uma ciência pré-moderna possibilita uma relação típica entre o quadro institucional e os subsistemas do agir racional-com-respeito-a-fins: esses subsistemas, que se desenvolvem partindo do sistema do trabalho social e do estoque de saber tecnicamente aplicável acumulado nesse sistema, apesar de progressos consideráveis, nunca atingiram aquele grau de propagação a partir do qual sua "racionalidade" se torna uma ameaça aberta à autoridade das tradições culturais que legitimam a dominação. A expressão "sociedade tradicional" refere-se à circunstância de que o quadro institucional repousa sobre um fundamento de legitimação inquestionado que consiste nas interpretações míticas, religiosas ou metafísicas da realidade no seu todo — tanto do cosmo como da sociedade. As sociedades "tradicionais" só existem enquanto o desenvolvimento dos subsistemas do agir racional-com-respeito-a-fins é contido *dentro dos limites da eficácia legitimadora* das tradições culturais.[12] Esse fato fundamenta uma "supremacia" do quadro institucional, que não exclui, por exemplo, reestruturações feitas em conseqüência do surgimento de um potencial excessivo de forças produtivas, mas que exclui, todavia, a dissolução crítica da *forma* tradicional de legiti-

[11] A esse respeito, cf. G. E. Lenski, *Power and Privilege, A Theory of Social Stratification,* Nova York, 1966.

[12] Cf. P. L. Berger, *The Sacred Canopy,* Nova York, 1967.

mação. Esse seu caráter de ser inatacável é um critério sensato para distinguir as sociedades tradicionais das que ultrapassaram o limiar da modernização.

O "critério de supremacia" é aplicável, ao mesmo tempo, a todas as situações de uma sociedade de classes estatalmente organizadas que se distingam pelo fato de que a vigência cultural das tradições participadas intersubjetivamente (que legitimam uma ordem de dominação existente) não seja posta em questão, de maneira explícita e com todas as suas conseqüências, de acordo com os padrões da racionalidade, universalmente vigente, de relações meio-fim instrumentais ou estratégicas. Só a partir do momento em que o modo de produção capitalista dotou o sistema econômico de um mecanismo de regras para o crescimento da produtividade do trabalho, crescimento que, embora sujeito a crises, revela-se contínuo a longo prazo, é que a introdução de novas tecnologias e de novas estratégias, a *inovação* como tal, foi *institucionalizada*. Como já haviam sugerido Marx e Schumpeter, cada um à sua maneira, o modo de produção capitalista pode ser concebido como um mecanismo que garante uma propagação *permanente* dos subsistemas do agir racional-com-respeito-a-fins e, com isso, abala a "supremacia" tradicionalista do quadro institucional, diante das forças produtivas. Do ponto de vista da história mundial, o capitalismo é o primeiro modo de produção que institucionalizou o crescimento econômico auto-regulado: ele produziu, em primeiro lugar, um certo industrialismo que, em seguida, pôde desvincular-se do quadro institucional do capitalismo e fixar-se a outros mecanimos diferentes da valorização do capital em forma privada.

O que caracteriza o limiar entre a sociedade tradicional e a sociedade que entra no processo de modernização não é o fato de que uma mudança estrutural do quadro institucional seja forçada pela pressão das forças produtivas relativamente desenvolvidas — pois isso é um mecanismo da história do desenvolvimento da espécie, desde o início. A novidade está antes no nível de desenvolvimento das forças produtivas, responsável por uma ampliação permanente dos subsistemas do agir racional-com-respeito-a-fins que, por esse meio, põe em questão a forma, própria às culturas avançadas,de legitimar a dominação por interpretações cosmológicas do mundo. Essas imagens míticas, religiosas e metafísicas do mundo obedecem à lógica da contextura da interação. Elas dão respostas aos problemas centrais da humanidade, relativos à vida em comum e à história da vida individual. Seus temas são justiça e liberdade, violência e opressão, felicidade e satisfação, miséria e morte. Suas categorias são vitória e derrota, amor e ódio, salvação e danação. Sua lógica se mede pela gramática de uma comunicação desfigurada e pela causalidade do destino, determinada por símbolos cindidos e motivos recalcados.[13] A racionalidade dos jogos de linguagem, ligada ao agir comunicativo, é confrontada agora, no limiar dos tempos modernos, com uma

[13] A esse respeito, cf. a minha investigação *Erkenntnis und Interesse,* Frankfurt, 1968. (N. do A.) Não confundir com o artigo de mesmo título, publicado neste volume. (N. do T.)

racionalidade de relações meio-fim vinculada ao agir instrumental estratégico. Desde o momento em que se pode chegar a essa confrontação, começa o fim da sociedade tradicional: falha a forma de legitimação da dominação.

O capitalismo é definido por um modo de produção que não apenas põe esse problema, mas também o soluciona. Ele oferece uma legitimação da dominação que não pode mais descer do céu da tradição cultural, mas que pode ser soerguida a partir da base do trabalho social. A instituição do mercado no qual os proprietários privados trocam mercadorias, assim como a do mercado no qual pessoas privadas sem senhuma propriedade trocam a sua força de trabalho como única mercadoria que têm, prometem a justiça da equivalência das relações de troca. Com a categoria da reciprocidade, essa ideologia burguesa faz com que mais uma relação do agir comunicativo se torne fundamento da legitimação. Mas o princípio de reciprocidade é agora princípio de organização dos próprios processos sociais de produção e reprodução. Por isso, a dominação política pode, de agora por diante, ser legitimada "de baixo para cima", em vez de "de cima para baixo" (pela invocação e apelo à tradição cultural).

Se partirmos do fato de que a divisão de uma sociedade em classes sócio-econômicas repousa sobre uma distribuição específica, para cada grupo social, dos meios de produção relevantes a cada momento — podendo essa distribuição ser remetida, por sua vez, à institucionalização das relações de violência social —, então é possível admitir que em todas as culturas avançadas esse quadro institucional tenha sido idêntico ao sistema político de dominação: a dominação tradicional era uma dominação política. Só com o surgimento do modo de produção capitalista é que a legitimação do quadro institucional pode ser imediatamente vinculada ao sistema do trabalho social. Só agora é que a ordem da propriedade pode, de *relação política* que era, transformar-se numa *relação de produção,* pois ela se legitima pela racionalidade do mercado, pela ideologia da sociedade de troca e não mais por uma ordem legítima de dominação. Por seu lado, o sistema de dominação pode, em vez disso, ser justificado pelas relações legítimas de produção: esse é o verdadeiro conteúdo do direito natural racional, desde Locke até Kant.[14] O quadro institucional da sociedade é imediatamente econômico; é só de uma maneira mediata que ele é político (o Estado de direito burguês, enquanto "superestrutura").

A superioridade do modo de produção capitalista sobre os modos de produção do passado tem um duplo fundamento: a instalação de um mecanismo econômico que assegure a longo prazo a propagação dos subsistemas do agir racional-com-respeito-a-fins e a criação de uma legitimação econômica, em nome da qual o sistema de dominação pode ser adaptado a novas exigências de racionalização desses subsistemas em progresso. É esse processo de adaptação que Max Weber

[14] Cf. Leo Strauss, *Naturrecht und Geschichte,* 1953; C. B. MacPherson, *Die politische Theorie, des Besitzindividualismus,* Frankfurt/M., 1967; J. Habermas, "Die Klassische Lehre von der Politik in ihrem Verhältniss zur Sozialphilosophie", *In Theorie und Praxis*[2], Neuwied, 1967.

concebe como "racionalização". Nesse processo podemos distinguir duas tendências, uma racionalização "de baixo para cima" e uma outra "de cima para baixo".

De baixo para cima, surge uma pressão adaptativa permanente, tão logo se impõe o novo modo de produção, ao se institucionalizar, por um lado, a circulação e troca territorial de bens e de forças de trabalho, e, por outro lado, a empresa capitalista. No sistema do trabalho social o progresso cumulativo das forças produtivas é garantido e, partindo daí, também é garantida uma propagação horizontal dos subsistemas do agir racional-com-respeito-a-fins — contudo, a preço de crises econômicas. Dessa maneira, as contexturas tradicionais ficam cada vez mais submetidas às condições da racionalidade instrumental ou estratégica: a organização do trabalho e da circulação econômica, a rede de transportes, de informação e da comunicação, as instituições de direito privado e, começando pela administração das finanças, a burocracia estatal. Assim, coagida pela modernização, surge a infra-estrutura de uma sociedade. Ela toma conta de todos os setores da vida, um depois do outro: do sistema militar e escolar, da saúde pública e mesmo da família, impondo, tanto na cidade como no campo, uma urbanização da *forma* de vida, isto é, impondo subculturas que exercitem o indivíduo na habilidade de poder, a qualquer momento, passar de uma contextura de interação para o agir racional-com-respeito-a-fins.

À pressão racionalizante vinda *de baixo para cima,* corresponde uma outra, *de cima para baixo,* pois as tradições que legitimam a dominação e orientam o agir, em particular as interpretações cosmológicas do mundo, perdem sua obrigatoriedade segundo os novos padrões da racionalidade-com-respeito-a-fins. O que Max Weber chamava de secularização possui, nesse nível de generalidade, três aspectos. As imagens do mundo e objetivações tradicionais perdem: (1) seu poder e sua vigência, *enquanto* mito, *enquanto* religião pública, *enquanto* rito costumeiro, *enquanto* metafísica justificadora, *enquanto* tradição não questionada. Em vez disso, elas são: (2) transformadas em credos e éticas subjetivas que garantem a obrigatoriedade privada das orientações valorativas modernas ("ética protestante"); e, (3) uma vez retrabalhadas, convertem-se em construções que atuam ao mesmo tempo como crítica da tradição e como reorganização do material desligado da tradição segundo os princípios do direito formal e da troca de equivalentes (direito natural racional). As legitimações debilitadas são substituídas por novas que, por um lado, surgem da crítica à dogmática das interpretações tradicionais do mundo e pretendem ao caráter científico, e que, por outro lado, conservam a função de legitimação e subtraem assim as relações fatuais de violência tanto da análise como da consciência pública. É só por esse meio que surgem *ideologias,* no sentido mais restrito da palavra. Elas substituem as legitimações tradicionais de dominação, ao se apresentarem com as pretensões da ciência moderna e ao se justificarem a partir da crítica da ideologia. As ideologias e a crítica da ideologia são co-originárias. Nesse sentido não pode haver ideologias pré-burguesas.

Nesse contexto, a ciência moderna assume um papel peculiar. À diferença das ciências filosóficas do tipo mais antigo, as ciências empíricas modernas desenvolvem-se, desde os tempos de Galileu, num sistema de referência metodológico que espelha o ponto de vista transcendental de uma possível manipulação técnica. As ciências modernas geram, em conseqüência, um saber que é, segundo sua *forma* (e não segundo a intenção subjetiva), um saber tecnicamente aproveitável, embora de modo geral as chances de aplicação só se mostrem posteriormente. Até o fim do século XIX, não havia interdependência entre ciências e técnica. A ciência moderna não contribuíra, até então, para a aceleração do desenvolvimento técnico nem para a pressão racionalizante que vem de baixo para cima. Sua contribuição ao processo de modernização era mais indireta. A nova física tem uma exegese filosófica que interpreta a natureza e a sociedade correlativamente às ciências da natureza; pode-se dizer que ela induziu a imagem mecanicista do mundo do século XVII. A reconstrução do direito natural clássico foi empreendida dentro desse quadro. O direito natural moderno se constituíra em base das revoluções burguesas dos séculos XVII, XVIII e XIX, pelas quais as antigas legitimações de dominação foram definitivamente destruídas. [15]

V

Até a metade do século XIX, o modo de produção capitalista se impôs a tal ponto, na Inglaterra e na França, que Marx pôde reconhecer o quadro institucional da sociedade nas relações de produção e, ao mesmo tempo, criticar o fundamento de legitimação da troca dos equivalentes. Ele elaborou a crítica da ideologia burguesa em forma de *economia política:* sua teoria do valor do trabalho destruiu a aparência de liberdade, na qual a relação de violência social, subjacente à relação do trabalho assalariado, tornara-se irreconhecível pela instituição jurídica do livre contrato de trabalho. Ora, o que Marcuse critica em Max Weber é o fato de que, sem ter levado em conta a visão penetrante de Marx, ele se fixa a um conceito abstrato de racionalização que não enuncia o conteúdo de adaptação do quadro institucional específico a cada classe, adaptação aos subsistemas progressivos do agir racional-com-respeito-a-fins, mas que mais uma vez os esconde. Marcuse sabe muito bem que a análise marxista não pode mais ser aplicada sem restrições às sociedades do capitalismo em fase tardia que Max Weber já tem em vista. Mas ele queria mostrar, tomando Max Weber como exemplo, que o desenvolvimento da sociedade moderna no quadro de um capitalismo regulado pelo Estado escapa aos conceitos, se o capitalismo liberal não for previamente conceitualizado.

Desde a última quarta parte do século XIX, nos países capitalistas mais avançados, duas *tendências* de *desenvolvimento* podem ser notadas: (1) um acréscimo da atividade intervencionista do Estado, que deve garantir a estabilidade

[15] Cf. J. Habermas, "Naturrecht und Revolution" *in Theorie und Praxis*[2], Neuwied, 1967. (N. dos T.)

do sistema, e (2) uma crescente interdependência entre a pesquisa e a técnica, que transformou a ciência na principal força produtiva. Ambas as tendências perturbam aquela constelação do quadro institucional e dos subsistemas do agir racional-com-respeito-a-fins, pela qual se caracterizava o capitalismo desenvolvido dentro do liberalismo. Com isso, caem por terra relevantes condições de aplicação da economia política, na formulação que, tendo em vista o capitalismo liberal, Marx lhe deu a justo título. Creio que a chave para a análise da constelação modificada se encontra na tese básica de Marcuse, segundo a qual técnica e ciência hoje assumem também o papel de legitimar a dominação.

A regulação a longo prazo do processo econômico pela intervenção do Estado originou-se da defesa contra as disfunções que ameaçavam o sistema de um capitalismo abandonado a si mesmo, cujo desenvolvimento efetivo contrariava tão obviamente a sua própria idéia de uma sociedade burguesa que se emancipasse da dominação e neutralizasse o poder. A ideologia básica da troca justa, que Marx conseguiu desmascarar teoricamente, fracassou na prática. A forma de valorização do capital na economia privada só podia ser mantida pelos corretivos estatais de uma *política* sócio-econômica que estabilizava a circulação. O quadro institucional da sociedade foi repolitizado. Ele hoje não mais coincide imediatamente com as relações de produção, ou seja, com uma ordem de direito privado que garanta a circulação da economia capitalista, e com as correspondentes garantias gerais de ordem do Estado burguês. Com isso, alterou-se a relação entre o sistema econômico e o sistema de dominação: política não é mais *apenas* um fenômeno de superestrutura. Se a sociedade não continua mais a se auto-regular "de maneira autônoma" como uma esfera subjacente ao Estado e por ele pressuposta — e essa era a verdadeira novidade do modo capitalista de produção —, a sociedade e o Estado não estão mais numa relação que a teoria marxista determinou como relação entre a base e a superestrutura. Mas, então, uma teoria crítica da sociedade também não pode mais ser formulada exclusivamente em termos de uma crítica da economia política. Um modo de teorização que isole metodicamente as leis econômicas de movimento da sociedade só pode ter a pretensão de compreender a contextura da vida da sociedade nas suas categorias essenciais, enquanto a política for dependente da base econômica e essa última, inversamente, não tiver que ser compreendida também como uma função da atividade do Estado e dos conflitos que se resolvem politicamente. Segundo Marx, *a crítica da economia política* só se constituía em teoria da sociedade burguesa enquanto era uma *crítica da ideologia*. Mas, se a ideologia da troca justa desmorona, o sistema de dominação também não pode mais ser criticado *imediatamente* a partir das relações de produção.

Depois do desmoronamento dessa ideologia, a dominação política requer uma nova legitimação. Ora, como o poder exercido indiretamente sobre o processo de troca é por sua vez controlado pela dominação organizada pré-estatalmente e institucionalizada ao modo de um Estado, a legitimação não pode mais ser derivada de uma ordem não política, das relações de produção. Nessa medida,

renova-se a pressão, existente nas sociedades pré-capitalistas, no sentido da legitimação direta. Por outro lado, o restabelecimento da dominação política imediata (numa forma tradicional da legitimação baseada sobre a tradição cultural) tornou-se impossível. Por um lado, as tradições já estão de qualquer maneira enfraquecidas; por outro, nas sociedades industrialmente desenvolvidas, os resultados da emancipação burguesa com respeito à dominação política imediata (os direitos fundamentais e o mecanismo das eleições gerais) só podem ser plenamente ignorados nos períodos de ação. A dominação formalmente democrática nos sistemas do capitalismo regulado pelo Estado está sujeita a uma exigência de legitimação que não pode mais ser satisfeita pelas retomadas da forma de legitimação pré-burguesa. Por isso surge, no lugar da ideologia da troca livre, um *programa de substitutivos,* que não é mais orientado pelas conseqüências sociais da instituição do mercado, mas pelas conseqüências sociais de uma atividade de Estado que compensa as disfunções da troca livre. Ela conjuga o momento da ideologia burguesa do rendimento (que desloca, entretanto, do mercado para o sistema escolar, a atribuição de *status* conforme a medida do rendimento individual) com a garantia do mínimo de bem-estar social, a perspectiva de segurança do lugar de trabalho, bem como a estabilidade dos vencimentos. Esse programa de substitutivos obriga o sistema de dominação a preservar as condições de estabilidade de um sistema global que garanta a segurança social e as chances de ascensão pessoal, e a prevenir os riscos do crescimento. Isso exige um espaço de manipulação para as intervenções do Estado que, ao preço de uma restrição das instituições de direito privado, asseguram a forma privada da valorização do capital *e vinculam a fidelidade das massas a essa forma.*

Na medida em que a atividade do Estado é dirigida para a estabilidade e o crescimento do sistema econômico, a política assume um *caráter negativo* peculiar: ela visa a eliminar as disfunções e evitar os riscos que ameacem o sistema, portanto, não para a *realização de objetivos práticos* mas para a *solução de questões técnicas.* Isso foi mostrado claramente por Claus Offe, na sua contribuição para o Dia dos Sociólogos de Frankfurt *(Frankfurter Soziologentag)* deste ano: "Nessa estrutura da relação entre a economia e o Estado, a 'política' degenera num agir que segue numerosos e sempre novos 'imperativos que dizem respeito ao que deve ser evitado', ao mesmo tempo que a quantidade de informações sociológicas diferenciadas, injetadas no sistema social, possibilita o rápido reconhecimento das zonas de risco bem como o tratamento das ameaças efetivas. O que é novo nessa estrutura é [. . .] o fato de que os riscos da estabilidade incorporados no mecanismo de valorização do capital nos mercados altamente organizados da economia privada, riscos que, todavia, são manipuláveis, prescrevem aquelas ações e medidas preventivas que *devem* ser aceitas na medida em que se quer que elas sejam harmonizadas com a oferta de legitimação existente (com programa de substitutivos)".[16]

[16] C. Offe, "Zur Klassentheorie und Herrschaftsstruktur im staatlich regulierten Kapitalismus" (manuscrito).

Offe vê muito bem que a atividade do Estado é restringida por essas orientações de ação preventiva a tarefas técnicas administrativamente solúveis, de modo que as questões práticas são deixadas de lado. *Os conteúdos práticos são eliminados.*

A política de estilo antigo, já pela própria forma de legitimar a dominação, era levada a se determinar em relação aos fins práticos: as interpretações do "bem-viver" eram dirigidas para as contexturas de interação. Isso vale também para a ideologia da sociedade burguesa. Por outro lado, o programa de substitutivos hoje dominante é voltado tão-somente para o funcionamento de um sistema dirigido. Ele exclui as questões práticas e, com isso, a discussão sobre aceitação de padrões que só seriam acessíveis a uma formação democrática da vontade. A solução de tarefas técnicas não depende de discussão pública. Discussões públicas poderiam, antes, problematizar as condições de contorno do sistema, dentro das quais as tarefas da atividade do Estado se apresentam como técnicas. A nova política de intervencionismo do Estado exige, por isso, uma despolitização da massa da população. Na medida em que as questões políticas são excluídas, a opinião pública política perde a sua função. Por outro lado, o quadro institucional da sociedade continua ainda a ser distinto do agir racional-com-respeito-a-fins. Tal como antes, sua organização é uma questão da *práxis* ligada à comunicação e não apenas da *técnica,* como quer que ela seja dirigida cientificamente. Portanto, a tendência de pôr a *práxis* entre parênteses, ligada à nova forma de dominação política, não se compreende por si só. O programa de substitutivos que legitima a dominação deixa sem legitimação um ponto importante: como fazer com que a despolitização das massas se torne plausível para elas próprias? Marcuse poderia responder a isso: fazendo com que técnica e ciência assumam *também* o papel de uma ideologia.

VI

Desde o fim do século XIX, uma outra tendência de desenvolvimento que caracteriza o capitalismo em fase tardia vem se impondo cada vez mais: *a cientificização da técnica.* No capitalismo, a pressão institucional para aumentar a produtividade do trabalho pela introdução de novas técnicas sempre existiu. Todavia, as inovações dependiam de invenções esporádicas que, por sua vez, podiam ter sido induzidas economicamente, tendo entretanto ainda o caráter de um crescimento natural. Isso mudou, na medida em que o progresso técnico entrou em circuito retroativo com o progresso da ciência moderna. Com a pesquisa industrial em grande escala, ciência, técnica e valorização foram inseridas no mesmo sistema. Ao mesmo tempo, a industrialização liga-se a uma pesquisa encomendada pelo Estado que favorece, em primeira linha, o progresso científico e técnico no setor militar. De lá as informações voltam para os setores da produção de bens civis. Assim, técnica e ciência tornam-se a principal força produtiva, com o que caem por terra as condições de aplicação da *teoria do valor do trabalho* de Marx. Não é mais sensato querer calcular as verbas de capital, para investi-

mentos em pesquisa e desenvolvimento, à base do valor da força de trabalho não qualificado (simples), se o progresso técnico-científico tornou-se uma fonte independente de mais-valia, face à qual, a única fonte de mais-valia considerada por Marx, a força de trabalho dos produtores imediatos, perde cada vez mais seu peso.[17]

Enquanto estavam visivelmente ligadas às decisões racionais e ao agir instrumental dos homens que produziam socialmente, as forças produtivas podiam ser compreendidas como potencial para um crescente poder técnico de manipulação, porém não podiam ser confundidas com o quadro institucional em que foram encaixadas. Com a institucionalização do progresso técnico-científico, o potencial das forças produtivas assumiu entretanto uma figura que faz *regredir,* na consciência dos homens, *o dualismo entre trabalho e interação.*

Sem dúvida, tanto agora como antes, os interesses sociais determinam a direção, as funções e a rapidez do progresso técnico. Mas esses interesses definem o sistema social como um todo, a tal ponto que eles se recobrem com o interesse pela manutenção do sistema. A forma privada da valorização do capital e a existência de uma chave de distribuição das compensações sociais, que sirva como garantia da fidelidade, permanecem, *como tais,* fora de discussão. O que aparece então como variável independente é um progresso quase autônomo da ciência e da técnica, do qual depende, de fato, a mais importante variável singular do sistema, a saber, o crescimento econômico. Resulta daí uma perspectiva na qual o desenvolvimento do sistema social *parece* ser determinado pela lógica do progresso técnico-científico. A regularidade imanente desse progresso parece produzir pressões materiais que devem ser obedecidas por uma política atenta às necessidades funcionais. Mas, quando essa aparência se fixa eficazmente, o apelo feito pela propaganda ao papel da técnica e da ciência pode legitimar e explicar por que, nas sociedades modernas, um processo democrático de formação da vontade "deve" perder sua função nas questões práticas e ser substituído por decisões plebiscitárias sobre as alternativas equipes de direção do *pessoal* administrativo. Essa tese da tecnocracia foi desenvolvida no plano científico em diferentes versões.[18] O que me parece mais importante é o seu poder de penetrar, enquanto ideologia de fundo, na consciência da massa despolitizada da população, e de gerar força legitimadora.[19] A atuação específica dessa ideologia é a de subtrair a autocompreensão da sociedade tanto do sistema de referência do agir comunicativo como dos conceitos de interação simbolicamente mediatizados, substituindo-a por um modelo científico. Nessa mesma medida, entra, no lugar de uma autocompreensão culturalmente determinada de um mundo do viver social, a au-

[17] Recentemente: E. Löbel, *Geistige Arbeit — die wahre Quelle des Reichtums,* 1968.

[18] Cf. H. Schelsky, *Der Mensch in der technischen Zivilisation,* 1961; J. Ellul, *The Technological Society,* Nova York, 1964, e A. Gehlen, "Über kulturelle Kristallisationen", *in Studien zur Anthropologie,* 1963; id., "Über kulturelle Evolution", in *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt,* 1964.

[19] Pelo que sei não dispomos de investigações empíricas que tratem especificamente da propagação dessa ideologia de fundo. Apoiamo-nos em extrapolações feitas a partir de resultados de outras pesquisas de opinião.

tocoisificação do homem sob as categorias do agir racional-com-respeito-a-fins e do comportamento adaptativo.

O modelo, conforme o qual uma reconstrução planejada da sociedade deve ser feita, é tirado da análise do sistema. É possível, em princípio, conceber e analisar empresas e organizações singulares, mas também sistemas parciais políticos ou econômicos e sistemas sociais no seu todo, segundo o esquema dos sitemas auto-regulados. Sem dúvida faz diferença usar um quadro de referência cibernético para fins analíticos ou *instalar* um sistema social dado segundo esse esquema, enquanto sistema-homem-máquina. Mas a transposição do modelo analítico para o plano da organização social está contido no próprio ponto de partida da análise de sistemas. Quando seguimos essa intenção de auto-estabilização de sistemas sociais, análoga à dos instintos, surge uma perspectiva peculiar, segundo a qual a estrutura de um dos dois tipos de ação, a saber, a esfera de funções do agir racional-com-respeito-a-fins não só se torna preponderante face à contextura institucional, como também absorve pouco a pouco o agir comunicativo como tal. Se considerarmos, como faz Arnold Gehlen, que a lógica interna do desenvolvimento técnico manifesta-se no fato de que a esfera das funções do agir racional-com-respeito-a-fins desvincula-se passo a passo do substrato do organismo humano e é transposta para o plano das máquinas, então aquela intenção orientada tecnocraticamente poderia ser compreendida como a última fase desse desenvolvimento. O homem pode não somente, enquanto *homo faber,* auto-objetivar-se completamente pela primeira vez e defrontar-se com suas realizações que, nos seus produtos, dele se tornaram independentes; ele pode além disso, enquanto *homo fabricatus,* ser por sua vez integrado a seus dispositivos técnicos, caso se consiga projetar a estrutura do agir racional-com-respeito-a-fins sobre o plano dos sistemas sociais. O quadro institucional da sociedade, que até agora era sustentado por um outro tipo de ação, seria agora então *absorvido,* por sua vez, em conseqüência dessa idéia, pelos subsistemas do agir racional-com-respeito-a-fins que nele estavam encaixados.

Decerto, essa intenção tecnocrática não é realizada em nenhum lugar nem mesmo em esboço. Mas ela serve, por um lado, como ideologia para uma nova política orientada para tarefas técnicas que põem entre parênteses as questões práticas; e, por outro lado, ainda assim ela caracteriza certas tendências de desenvolvimento que podem levar a uma erosão furtiva daquilo que chamamos de quadro institucional. A dominação manifesta do Estado autoritário cede às coações manipulativas da administração técnico-operativa. A imposição moral de uma ordem sancionada e, ao mesmo tempo, de um agir comunicativo, orientado para o sentido verbalmente articulado e que pressupõe a interiorização de normas, é substituída, numa extensão cada vez maior, pelos modos de comportamento condicionados, enquanto as grandes organizações como tais se submetem cada vez mais à estrutura do agir racional-com-respeito-a-fins. As sociedades industrialmente desenvolvidas parecem aproximar-se do modelo de um controle de comportamento que, em vez de ser guiado por normas, é antes dirigido por excitantes externos. A direção indireta por estímulos estabelecidos aumentou, principal-

mente nos setores da liberdade aparentemente subjetiva (comportamento nas eleições, no consumo, no tempo livre). A rubrica social-psicológica da nossa época é caracterizada menos pela personalidade autoritária do que pela desestruturação do superego. Um aumento de *comportamento adaptativo* é apenas o reverso da medalha de um processo de dissolução da esfera de interação verbalmente mediatizada, dentro da estrutura do agir racional-com-respeito-a-fins. A isso corresponde, do lado do sujeito, o fato de que a diferença entre agir racional-com-respeito-a-fins e interação desaparece da consciência, não apenas da ciência do homem, mas também da consciência do próprio homem. A força ideológica da consciência tecnocrática confirma-se no encobrimento dessa diferença.

VII

Devido às duas tendências de desenvolvimento acima mencionadas, a sociedade capitalista modificou-se a tal ponto que as duas categorias chaves da teoria de Marx, a saber, luta de classes e ideologia, não podem mais ser aplicadas sem restrições.

Sobre o fundamento do modo de produção capitalista *a luta de classes sociais* constitui-se como tal pela primeira vez, criando assim uma situação objetiva a partir da qual foi possível *reconhecer* retrospectivamente a estrutura de classe das sociedades tradicionais, cuja constituição era imediatamente política. O capitalismo regulado pelo Estado, surgido a título de reação contra as ameaças ao sistema, geradas pelo antagonismo aberto entre as classes, vem apaziguar o conflito de classes. O sistema do capitalismo em fase tardia é definido por uma política de indenizações que garante a fidelidade das massas assalariadas, isto é, por uma política de evitar conflitos, de tal modo que o conflito que, tanto agora como antes, é incorporado na estrutura da sociedade, com a valorização do capital à maneira da economia privada, é aquele conflito que permanece latente com uma probabilidade relativamente maior. Ele recua face a outros conflitos que decerto também dependem do modo de produção, porém, que não podem mais tomar a forma de um conflito de classes. No seu artigo já citado, Claus Offe analisou o seguinte estado de coisas paradoxal: a probabilidade de que os conflitos abertos se inflamem em razão dos interesses sociais é tanto maior quanto menos perigosas para o sistema forem as conseqüências da violação desses interesses. Prenhes de conflito são as necessidades que se encontram na periferia do domínio de ação do Estado, pois elas estão distantes do conflito central mantido latente e, por isso, não têm prioridade na defesa contra os perigos. Essas necessidades se constituem em ocasiões de inflamação dos conflitos, na medida em que as intervenções do Estado, distribuídas de maneira desproporcional, geram setores de desenvolvimento atrasados e tensões correspondentes, causadas pelas disparidades: "A disparidade dos setores da vida cresce, antes de tudo, com respeito à diferença quanto ao nível de desenvolvimento entre o nível efetivamente institucionalizado e o nível possível de desenvolvimento técnico e social: a desproporção entre os modernos aparatos industrial e militar e a organização estagnante do

sistema de transporte, de saúde pública e de educação é um exemplo tão conhecido dessa disparidade dos setores da vida quanto a contradição entre o planejamento e a regulação racional da política tributária e financeira, e o desenvolvimento, por crescimento natural, de cidades e regiões. Tais contradições não podem mais ser adequadamente interpretadas como antagonismo entre classes, e sim como resultados do processo de valorização do capital ao modo da economia privada, dominante tanto hoje como outrora, e de uma relação de dominação especificamente capitalista: nessa relação são dominantes aqueles interesses que, sem serem localizáveis de uma maneira inequívoca, estão em condições de, baseados na mecânica estabelecida da economia capitalista, reagir à violação das condições de estabilidade, gerando riscos relevantes".

Os interesses que se prendem à manutenção do modo de produção não são mais "univocamente localizáveis" dentro do sistema como interesses de classe. Pois o sistema de dominação orientado para evitar as ameaças ao sistema exclui justamente uma "dominação" (no sentido de uma dominação social imediatamente política ou economicamente mediatizada), cujo exercício dê lugar a que um sujeito-classe se *defronte* com outro, enquanto grupo identificável.

Isto não significa superação, mas *latência da oposição entre classes*. Ainda assim, continuam a existir diferenças específicas a cada classe, em forma de tradições subculturais e de diferenças correspondentes não só no nível e nos hábitos da vida mas também nas atitudes políticas. Além disso, há uma probabilidade, condicionada pela estrutura social, de que a classe assalariada seja atingida, mais duramente do que os outros grupos, pelas disparidades sociais. E, finalmente, o interesse generalizado pela manutenção do sistema, no plano das chances imediatas da vida, permanece ainda hoje ancorado numa estrutura de privilégios: o conceito de um interesse que se torne *completamente* independente face aos sujeitos vivos deveria superar-se a si mesmo. Mas, no capitalismo regulado pelo Estado, a dominação política assimilou, com a defesa contra as ameaças do sistema, o interesse pela manutenção da fachada de distribuição compensatória que transcende os limites de classes latentes.

Por outro lado, o deslocamento da zona de conflito, dos limites entre as classes, para os setores subprivilegiados da vida, não implica de modo algum a eliminação do importante potencial de conflito. Tal como nos mostra o exemplo extremo do conflito racial nos EUA, em determinados setores e grupos podem acumular-se tantas conseqüências da disparidade que se chega a explosões semelhantes à guerra civil. Mas, sem conexão com potenciais de protesto de outra origem, todos os conflitos que surgem de tais situações de *subprivilégio* são caracterizados pelo fato de provocarem eventualmente duras reações por parte do sistema — reações que não são mais conciliáveis com a democracia formal — sem que propriamente sejam capazes de revolucioná-lo. Pois os grupos subprivilegiados não são de modo algum classes sociais; eles nunca representam, nem mesmo potencialmente, a massa da população. O *processo de privação dos seus direitos* e sua pauperização não coincidem mais com a *exploração,* pois o sistema não vive mais de seu trabalho. Eles podem decerto representar uma fase passada

da exploração. Mas as pretensões que eles legitimamente defendem não podem ser impostas por uma recusa de cooperação: é por isso que elas conservam o caráter de um apelo. No caso de uma desconsideração a longo prazo de suas legítimas pretensões, os grupos subprivilegiados podem, *in extremis,* reagir com uma destruição e uma autodestruição disparatada: todavia, uma tal guerra civil carecerá das chances de sucesso revolucionário próprias à luta de classes, enquanto não houver coalizões com grupos privilegiados.

Com uma série de restrições, esse modelo parece ser aplicável até mesmo às relações entre as sociedades industrialmente desenvolvidas e as suas antigas colônias do Terceiro Mundo. Aqui também uma forma de subprivilégio é conseqüência de uma disparidade crescente que, sem dúvida, cada vez menos poderá ser compreendida, no futuro, dentro das categorias da exploração. Decerto, nesse nível, os interesses imediatamente militares ocupam o lugar dos interesses econômicos.

Seja como for, caso os limites de subprivilégio continuem a ser específicos aos grupos, sem percorrerem diagonalmente diferentes categorias da população, na sociedade capitalista em fase tardia, os grupos espoliados e os privilegiados não mais se defrontarão *como* classes sócio-econômicas. Fica assim mediatizada a relação fundamental que existiu em todas as sociedades tradicionais e que, como tal, manifestou-se no capitalismo liberal: a oposição de classe entre os parceiros que se encontram numa relação institucionalizada de violência, de exploração econômica e de opressão política, onde a comunicação é deformada e restringida a tal ponto que as legitimações que servem como cobertura ideológica não podem ser postas em questão. A totalidade moral *(sittliche)* hegeliana de uma contextura da vida, rompida quando *um* sujeito não satisfaz reciprocamente as necessidades *do outro,* não é mais o modelo adequado para a relação mediatizada entre as classes na fase tardia do capitalismo organizado. A dialética imobilizada do moral *(des Sittlichen)* gera uma aparência peculiar de pós-história. A razão disso é que o crescimento relativo das forças produtivas não representa mais *eo ipso* um potencial transbordante e rico em conseqüências emancipatórias, que pudesse romper as legitimações de uma ordem de dominação existente. Pois, desde agora, a principal força produtiva, o próprio progresso técnico-científico assimilado à administração, tornou-se fundamento da legitimação. Essa nova forma de legitimação perdeu contudo a antiga figura de *ideologia.*

A consciência tecnocrática é, por um lado, "menos ideológica" que todas as ideologias anteriores; pois ela não possui a violência opaca de um ofuscamento que joga apenas com a ilusão de satisfação dos interesses. Por outro lado, a vítrea ideologia de fundo hoje dominante, que transforma a ciência em fetiche, é mais irresistível e mais abrangente do que as ideologias do tipo antigo, pois com o velamento das questões práticas, ela não somente justifica um interesse de dominação parcial de uma *classe determinada* e oprime a necessidade parcial de emancipação por parte *de outra classe,* como também atinge o interesse emancipatório da espécie humana, como tal.

A consciência tecnocrática não consiste na racionalização de nenhum desejo imaginário, nenhuma ilusão, no sentido de Freud, na qual uma contextura de interações fosse, quer representada, quer construída e fundamentada. As ideologias burguesas ainda podem ser remetidas à figura fundamental da interação justa e livre de dominação, satisfatória para os dois lados. São exatamente elas que preenchem os critérios de realização dos desejos e de satisfação compensatória, fundamentadas numa comunicação tão restringida pela repressão, que a relação de violência, antes institucionalizada juntamente com a relação de capital, não pode mais ser chamada pelo seu nome. Entretanto, a causalidade dos símbolos cindidos e dos motivos inconscientes — que, tanto quanto a força da reflexão, à qual se deve a crítica de ideologia, produz falsa consciência — não mais fundamenta da mesma maneira a consciência tecnocrática. Essa consciência é menos vulnerável à reflexão, visto que não é mais *apenas* ideologia. Pois ela não mais exprime uma projeção do "bem-viver" que, se não puder ser identificada com a vil realidade, pode, pelo menos, ser ligada a ela numa conexão virtualmente satisfatória. Decerto, assim como a antiga, a nova ideologia também serve para impedir a tematização dos fundamentos da sociedade. Outrora, era a violência social que era subjacente à relação entre os capitalistas e os trabalhadores assalariados; hoje são as condições estruturais que definem por antecipação as tarefas de manutenção do sistema, a saber, a forma de economia privada de valorização do capital e uma forma política de distribuição das compensações sociais que garante a fidelidade das massas. Contudo, a nova ideologia difere da antiga em dois aspectos.

Em primeiro lugar, a relação de capital, por estar vinculada ao modo político de distribuição que garante a fidelidade, hoje não fundamenta mais uma exploração e uma opressão *sem corretivos*. O fato de que a permanente oposição entre as classes se tenha tornado virtual tem como pressuposto o de que a repressão que a fundamenta tenha historicamente chegado à consciência, para *só então,* em forma modificada, vir a ser estabilizada como propriedade do sistema. Em conseqüência, a consciência tecnocrática não poderá repousar sobre um recalque coletivo, da mesma maneira que as ideologias antigas. Em segundo lugar, a fidelidade das massas só pode ser conseguida com o auxílio das compensações das *necessidades privatizadas*. A interpretação das realizações, pelas quais o sistema se justifica, em princípio não deve ser política: ela se refere imediatamente à partilha, neutra quanto à sua aplicação, do dinheiro e do tempo livre de trabalho, e, mediatamente, à justificação tecnocrática da exclusão das questões práticas. Portanto, a nova ideologia difere das mais antigas por separar os critérios de justificação da organização da vida em comum e, portanto, das regulamentações normativas da interação; nesse sentido ela os despolitiza, fixando-se, ao contrário, nas funções de um sistema subordinado ao agir racional-com-respeito-a-fins.

Na consciência tecnocrática o que se espelha não é o rompimento *(Diremption)* de uma contextura moral, e sim o recalque da "moralidade" enquanto categoria das relações da vida em geral. O senso comum positivista põe fora de ação o sistema de referência da interação em linguagem corrente, na qual dominação

e ideologia surgem sob condições de comunicação deformada, mas onde elas também podem ser reflexivamente evidenciadas. A despolitização da massa da população, legitimada pela consciência tecnocrática, é ao mesmo tempo uma auto-objetivação do homem tanto nas categorias do agir racional-com-respeito-a-fins como nas do comportamento adaptativo: os modelos coisificados das ciências se imiscuem no mundo do viver sócio-cultural e adquirem poder objetivo sobre a autocompreensão. O núcleo ideológico dessa consciência é a *eliminação da diferença entre práxis e técnica* — um espelhamento, mas não o conceito de uma nova constelação que envolve, por um lado, o quadro institucional que perdeu sua força, e, por outro lado, os sistemas do agir racional-com-respeito-a-fins, que se tornaram independentes.

A nova ideologia fere, portanto, um interesse que se prende a uma das duas condições fundamentais da nossa existência cultural: a linguagem, ou, mais precisamente, a forma de socialização e de individuação determinada pela comunicação na linguagem corrente. Esse interesse se estende tanto à manutenção de uma intersubjetividade de compreensão mútua como à produção de uma comunicação livre de dominação. A consciência tecnocrática faz desaparecer esse interesse prático, por trás do interesse pela ampliação do nosso poder de manipulação técnica. A reflexão provocada pela nova ideologia deve ir além de qualquer interesse de classe historicamente determinado e pôr a descoberto a contextura de interesses de uma espécie, como tal, que se constitui a si mesma. [20]

VIII

Caso se confirme a relativização do domínio de aplicação do conceito de ideologia e a da teoria de classes, o quadro categorial, no qual Marx desenvolveu as *teses fundamentais do materialismo histórico,* precisará também de uma reformulação. A conexão entre as forças produtivas e as relações de produção deveria ser substituída por uma outra mais abstrata, entre trabalho e interação. As relações de produção caracterizam um plano, ao qual o quadro institucional só se amarrou durante a fase de desenvolvimento do capitalismo liberal — antes e depois dela isso ocorreu. Por outro lado, as forças produtivas, nas quais se acumulam os processos de aprendizagem organizados nos subsistemas do agir racional-com-respeito-a-fins, eram decerto, desde o início, o motor do desenvolvimento social, mas não parecem ser, *em todas as circunstâncias,* como Marx havia suposto, um potencial de liberação ou algo que desencandeie movimentos emancipatórios — em todo caso, elas não mais parecem ser assim, desde que o crescimento contínuo das forças produtivas tornou-se dependente de um progresso técnico-científico que desempenha *ao mesmo tempo a função de legitimar a dominação.* Minha hipótese é a de que o sistema de referência, desenvolvido a partir de uma relação análoga, e contudo mais geral, entre o quadro institucional (interação) e os subsistemas do agir racional-com-respeito-a-fins ("trabalho", no sentido mais

[20] Cf. *Erkenntniss und Interesse,* pp. 146 ss. (N.do A.). Nesse volume, pp n.º 291 e ss. (N. dos T.)

amplo do agir instrumental e estratégico) é mais apropriado para reconstituir as etapas sócio-culturais da história da espécie.

Certos fatos vêm dar apoio à suposição de que, durante o longo *período inicial* até o fim do mesolítico, uma ação racional-com-respeito-a-fins só podia ser motivada por uma ligação ritual às interações. Uma esfera profana dos subsistemas do agir racional-com-respeito-a-fins parece ter-se separado das interpretações e das formas de ação da convivência comunicativa entre sujeitos, nas primeiras *culturas sedentárias* que se baseiam no pastoreiro e no plantio. Contudo, só dentro das *condições de cultura avançada* de uma sociedade estatalmente organizada é que foi possível haver uma diferenciação suficientemente profunda entre trabalho e interação a ponto de permitir que os subsistemas produzissem um saber tecnicamente utilizável que pudesse ser estocado e ampliado de maneira relativamente independente das interpretações sociais do mundo; ao passo que as normas sociais separaram-se das tradições legitimadoras de dominação, de modo que a "cultura" adquiriu uma certa independência face às instituições. A etapa dos *tempos modernos* seria então caracterizada por aquele processo de racionalização que começa quando o quadro institucional deixa de ser "invulnerável" aos subsistemas do agir racional-com-respeito-a-fins. As legitimações tradicionais tornam-se criticáveis, à luz dos padrões de racionalidade das relações meio-fim; informações do setor do saber tecnicamente utilizável entraram competitivamente na tradição e forçaram a reconstrução de interpretações tradicionais do mundo.

Acompanhamos o processo da "racionalização de cima para baixo" até o ponto em que a própria técnica e a própria ciência começaram a assumir, na forma de uma consciência comum positivista — e articulada como consciência tecnocrática —, o valor histórico de uma ideologia-sucedâneo das ideologias burguesas desmontadas. A esse ponto se chega pela crítica das ideologias burguesas: é essa a origem da ambigüidade no conceito de racionalização. Horkheimer e Adorno decifraram nessa ambigüidade a dialética do iluminismo; e a dialética do iluminismo se torna ainda mais aguçada na tese de Marcuse, segundo a qual a própria técnica e a própria ciência tornam-se ideológicas.

O modelo do desenvolvimento sócio-cultural da espécie foi determinado desde o início, de um lado, por um crescente poder de manipulação técnica sobre as condições externas da existência e, de outro lado, por uma adaptação mais ou menos passiva do quadro institucional aos subsistemas ampliados do agir racional-com-respeito-a-fins. O agir racional-com-respeito-a-fins representa a forma de *adaptação ativa* que caracteriza a *auto*conservação coletiva dos sujeitos socializados, face à conservação da espécie no reino animal. Sabemos como submeter a controle as condições relevantes da vida, isto é: como podemos adaptar culturalmente as circunstâncias às nossas necessidades, em vez de nos adaptarmos apenas à natureza externa. Em oposição a isso, as modificações do quadro institucional, na medida em que são imediata ou mediatamente redutíveis a novas tecnologias ou estratégias aperfeiçoadas (nos setores da produção, do transporte, do exército), não receberam uma forma semelhante de adaptação ativa. De modo geral, tais modificações obedecem ao modelo de *adaptação passiva*. Elas não são

o resultado de um agir planejado racional-com-respeito-a-fins e controlado pelo sucesso, e sim o produto de um desenvolvimento por crescimento natural. Entretanto, não era possível tomar consciência dessa incongruência entre adaptação ativa, por um lado, e adaptação passiva, por outro, enquanto a dinâmica do desenvolvimento capitalista permanecia encoberta pelas ideologias burguesas. Só com a crítica dessas ideologias burguesas é que aquela desproporção entra no domínio da consciência pública.

O documento mais impressionante dessa experiência continua sendo o *Manifesto Comunista*. Marx celebra com rasgados elogios o papel revolucionário da burguesia: "A burguesia não pode existir sem revolucionar continuamente os instrumentos de produção, portanto, as relações de produção e, por conseguinte, o conjunto das relações sociais". E adiante: "A burguesia, na sua dominação de classe que mal teve a duração de um século, criou forças produtivas mais numerosas e colossais que todas as gerações passadas, em conjunto. A subjugação das forças da natureza, a maquinaria, a aplicação da química à indústria e à agricultura, a navegação a vapor, a estrada de ferro, os telégrafos a fio, o desbravamento de continentes inteiros, o melhoramento dos rios, tornando-os navegáveis, populações inteiras brotando da terra como por encanto [. . .]!" Marx também percebe o reflexo sobre o quadro institucional: "Dissolvem-se todas as relações rígidas e enferrujadas, com o seu séquito de representações e de concepções secularmente veneradas e todas as relações recém-produzidas tornam-se antiquadas antes de poderem ossificar-se. Tudo o que é estamental e estagnado se evapora, tudo o que é sagrado é profanado, e os homens são finalmente obrigados a encarar com sobriedade suas relações recíprocas".

É a partir da incongruência entre adaptação passiva do quadro institucional e "subjugação ativa da natureza" que se cunhou a célebre proposição segundo a qual os homens fazem a sua história porém não com consciência e vontade. O objetivo da crítica de Marx era o de transformar aquela adaptação secundária do quadro institucional também numa adaptação ativa, e de submeter a controle a mudança estrutural da própria sociedade. Assim, uma relação fundamental de toda a história anterior devia ser superada e a autoconstituição da espécie ser completada: o fim da pré-história. Porém essa idéia era ambígua.

Decerto, Marx encarou o problema de fazer história, com consciência e vontade, como tarefa de um domínio *prático* dos processos de desenvolvimento social até então não controlados. Mas os outros compreenderam esse problema como uma tarefa *técnica:* ao reconstruir a sociedade segundo o modelo dos sistemas auto-regulados do agir racional-com-respeito-a-fins e do comportamento adaptativo, eles pretendem controlar a sociedade *do mesmo modo* que controlam a natureza. Essa intenção se encontra não somente entre os tecnocratas do planejamento capitalista, mas também entre os do socialismo burocrático. Contudo, a consciência tecnocrática obnubila o fato de que *enquanto* contextura de interação mediatizada pela linguagem corrente, o quadro institucional só poderia ser dissolvido pelo modelo dos sistemas do agir racional-com-respeito-a-fins, ao preço do fechamento da única dimensão que é essencial, por ser susceptível de humanização.

No futuro, o repertório das técnicas de controle será consideravelmente ampliado. Na lista, feita por Hermann Kahn, das invenções técnicas prováveis dentro dos próximos 33 anos,[21] descubro, entre os primeiros cinqüenta itens, um grande número de técnicas de controle do comportamento e de modificação da personalidade: 30. outras técnicas novas e possivelmente universais de vigilância, monitoragem e controle de indivíduos e organizações; 33. técnicas novas e mais seguras "de educação" e de propaganda que afetam o comportamento humano — público e privado; 34. uso prático da comunicação eletrônica direta com o cérebro e de estimulação cerebral; 37. técnicas novas e relativamente eficientes de contra-revolta; 39. drogas novas e mais variadas para controlar a fadiga, para o relaxamento, prontidão mental, humor, personalidade, percepções e fantasias; 41. capacidade aperfeiçoada de "mudar" o sexo; 42. outro controle genético ou influência sobre a constituição básica de um indivíduo. — Um prognóstico dessa espécie é extremamente discutível. Ainda assim, ele aponta para um setor de chances futuras de desatrelar o comportamento humano de um sistema de normas vinculado à gramática dos jogos de linguagem e de, em vez disso, integrá-lo por uma influência direta, física ou psicológica, nos sistemas auto-regulados do tipo homem-máquina. As manipulações psicotécnicas do comportamento já hoje podem excluir os rodeios fora de moda que passam por normas interiorizadas, porém, acessíveis à reflexão. As intervenções biotécnicas no sistema endócrino de controle e sobretudo as intervenções na transmissão genética das informações herdadas podem amanhã tornar ainda mais profundo o controle do comportamento. Então, as zonas de consciência mais antigas, desenvolvidas na comunicação em linguagem corrente, deveriam secar por completo. Nesse nível de técnicas de manipulação do homem — caso fosse possível falar do fim das manipulações psicológicas, num sentido análogo àquele em que se fala hoje do fim das ideologias políticas — a alienação crescida naturalmente, o atraso não controlado do quatro institucional, seria superada. Mas então a auto-objetivação do homem se teria completado numa alienação planejada — os homens fariam sua história com vontade mas não com consciência.

Não estou afirmando que este sonho cibernético de uma auto-estabilização ao modo instintivo da sociedade esteja sendo realizado ou mesmo que ele seja realizável. Acredito, contudo, que ele leve às últimas conseqüências, à maneira das utopias negativas, as vagas hipóteses básicas da consciência tecnocrática, e que caracterize assim uma linha de desenvolvimento que se anuncia como ideologia sob a dominação suave da ciência e da técnica. Antes de mais nada, destaca-se nesse pano de fundo, com toda clareza, a necessidade de distinguir *dois conceitos de racionalização*. No nível dos subsistemas do agir racional-com-respeito-a-fins, o progresso técnico-científico que já forçou a reorganização de instituições e setores parciais da sociedade, exige-se ainda em maior medida. Mas esse processo de desenvolvimento de forças produtivas pode tornar-se um potencial de liberação quando e só quando não substitui a racionalização num outro

[21] "Toward the Year 2000", in *Daedalus*, 1967. (N. do A.) Tradução brasileira. *O ano 2000*, Melhoramentos, S. Paulo, 1969. (N. dos T.)

plano. *A racionalização no plano do quadro institucional* só se pode perfazer num meio de interação verbalmente mediatizada, a saber, por uma *decompressão no domínio comunicativo*. A discussão pública, que não sofre restrições e que é isenta de dominação, sobre a adequação e a conveniência de princípios e normas que orientem o agir à luz dos reflexos sócio-culturais dos subsistemas progressivos do agir racional-com-respeito-a-fins — uma comunicação dessa espécie, em todos os níveis dos processos políticos e repolitizados de formação da vontade, é o único meio no qual algo como uma "racionalização" é possível. Num tal processo de reflexão generalizada, as instituições seriam modificadas na sua composição específica para além dos limites de uma mera mudança de legitimação. Uma racionalização das normas sociais seria caracterizada precisamente por um grau reduzido de regressividade (o que, no plano da estrutura da personalidade, deveria fazer crescer a média de tolerância, face ao conflito entre os papéis). Além disso, por uma diminuição do grau de rigidez (o que deveria multiplicar as chances de uma autopresentação na interação diária adequada do ponto de vista individual) e finalmente pela aproximação a um tipo de controle do comportamento que autorizasse a distância entre os papéis e uma aplicação flexível de normas firmemente interiorizadas e contudo acessíveis à reflexão. A racionalização medida pelas modificações nessas três dimensões não conduz, como a racionalização dos sistemas racionais-com-respeito-a-fins, a um crescimento do poder de manipulação técnica sobre processos objetualizados da natureza e da sociedade; ela não conduz por si só a um melhor funcionamento dos sistemas sociais, mas ela ofereceria aos membros da sociedade as chances de uma emancipação mais ampla e de uma individuação progressiva. O crescimento das forças produtivas não coincide com a intenção do "bem-viver" mas pode, em todo caso, ser útil a essa intenção.

Não creio que ainda seja adequada ao capitalismo a concepção de que há potencial tecnologicamente transbordante que não se esgote dentro de um quadro institucional mantido por repressão (Marx fala em forças produtivas "acorrentadas"). A melhor utilização de um potencial não realizado conduz a uma melhora do aparato sócio-econômico, mas hoje não conduz mais *eo ipso* a uma modificação do quadro institucional, com conseqüências emancipatórias. A questão não é a de saber se conseguimos *esgotar* um potencial disponível ou a ser ainda desenvolvido, mas a de saber se *escolhemos* aquilo que podemos querer para os fins de uma pacificação e satisfação da existência. Mas logo se deve acrescentar que essa é uma questão que pode apenas ser posta sem que possa ser respondida por antecipação; ela requer, muito mais, aquela comunicação descomprimida sobre os objetivos da *práxis* da vida a cuja tematização o capitalismo em fase tardia, dependente estruturalmente de uma opinião pública despolitizada, decerto opõe resistência.

IX

Sem levar em conta os conflitos à margem do sistema, que se devem a disparidades, uma nova zona de conflito só pode surgir, no lugar da virtualizada oposi-

ção de classes, quando a sociedade capitalista em fase tardia precisar tornar-se imune contra o questionamento de sua tecnocrática ideologia de fundo, por meio de uma despolitização da massa da população: justamente no sistema do domínio público, governado pelos meios de comunicação de massa. Pois só aqui pode ser fortalecido o encobrimento, indispensável ao sistema, da diferença entre progressos em sistemas do agir racional-com-respeito-a-fins e modificações emancipatórias do quadro institucional — entre questões técnicas e práticas. As definições admitidas no domínio público se aplicam *àquilo* que queremos para a nossa vida, mas não ao *como* gostaríamos de viver, se pudéssemos, tendo em vista os potenciais que podem ser atingidos, descobrir como *poderíamos* viver.

É difícil fazer um prognóstico sobre quem inflamará essa zona de conflito. Nem a antiga oposição de classes nem os subprivilégios do novo tipo contêm potenciais de protesto que, segundo sua origem, tendam para uma repolitização do ressequido domínio público. Por enquanto, o único potencial de protesto que, através de interesses reconhecíveis, dirige-se para a nova zona de conflito, surge entre certos grupos de estudantes universitários e secundaristas. Ao dizer isso, três constatações podem servir-nos de pontos de apoio:

1. O grupo de protesto dos estudantes universitários e secundaristas é privilegiado. Ele não representa interesses que decorram imediatamente da sua posição social e que possam ser satisfeitos, em conformidade com o sistema, por um aumento de compensações sociais. As primeiras pesquisas americanas[22] sobre os ativistas estudantis confirmam a tese de que, na maioria dos casos, não se trata das partes do corpo estudantil em ascensão inicial, mas das partes de *status* favorecido, recrutadas em camadas sociais economicamente remediadas.

2. As propostas de legitimação do sistema de dominação não parecem convincentes para esse grupo por razões defensáveis. O programa sócio-estatal de substutivos para as ideologias burguesas em decomposição pressupõe uma certa orientação de *status* e do desempenho. Porém, segundo as pesquisas mencionadas, os estudantes ativistas dirigem-se às carreiras profissionais e à futura família de maneira menos privatista do que os outros estudantes. Seu desempenho acadêmico, que está, na maioria das vezes, acima da média, e sua origem social não privilegiam um horizonte de expectativas determinado pelas coações antecipadas do mercado de trabalho. Os estudantes ativos, que provêm, com relativa freqüência, do ramo das ciências sociais e das ciências filológico-históricas, são relativamente imunes à consciência tecnocrática, pois, embora por diferentes motivos, nos dois casos, as experiências originárias do próprio trabalho científico não se harmonizam com as suposições tecnocráticas fundamentais.

3. Nesse grupo, um conflito pode ser inflamado não pela **quantidade** de disciplinas e encargos exigidos, mas pela *espécie* de privação imposta. Os estudantes universitários e secundaristas não lutam por uma maior participação nas compen-

[22] S. M. Lipset, P. G. Altbach, "Student Politics and Higher Education in the USA", *in* S. M. Lipset, org., *Student Politics,* Nova York, 1967; R. Flacks, "The Liberated Generation. An Exploration of the Roots of Student Protest", *in Journ. Soc. Issues,* Juli 1967; K. Keniston, *The Sources of Student Dissent, op. cit.*

sações sociais correspondentes às categorias já disponíveis: renda e tempo livre de trabalho. Seu protesto se dirige, antes, contra a própria categoria de "compensação". Os poucos dados que temos à mão confirmam a suposição de que o protesto dos jovens que provêm dos lares burgueses não coincide mais com o modelo do conflito de autoridade já costumeiro há muitas gerações. Os estudantes ativos têm com freqüência pais que compartilham de suas atitudes críticas. Eles foram criados, na sua maioria, com mais compreensão psicológica e segundo princípios educacionais mais liberais do que os grupos de comparação não ativos.[23] Sua socialização parece ter-se processado, antes, em subculturas livres de pressão imediata, nas quais as tradições da moral burguesa e suas derivações pequeno-burguesas haviam perdido a função, de modo que o treinamento para a virada em direção de orientações valorativas do agir racional-com-respeito-a-fins não inclui mais a fetichização desse agir. Essas técnicas educativas são capazes de possibilitar experiências e favorecer orientações que se chocam com a *forma de vida* conservativa de uma economia de pobreza. Sobre essa base poderia configurar-se uma incompreensão ao nível dos princípios, relativa à insensata reprodução de virtudes e sacrifícios que se tornaram supérfluos — uma incompreensão da razão pela qual, apesar do avançado estágio de desenvolvimento tecnológico, a vida individual é determinada, agora como antes, pelos ditames do trabalho profissional, pela ética da concorrência no desempenho, pela pressão da concorrência de *status,* pelos valores da coisificação possessiva e das satisfações pelos sucedâneos oferecidos no mercado, uma incompreensão da razão pela qual é mantida a luta institucionalizada pela existência, a disciplina do trabalho alienado, anulação da sensibilidade e da satisfação estética.

Tornou-se insuportável a essa sensibilidade a exclusão das questões práticas do domínio público despolitizado. Só será possível surgir daí uma força política, se aquela sensibilização for afetada por uma questão relativa ao sistema, que seja insolúvel. Prevejo para o futuro *um* problema dessa espécie. A escala de riqueza social, produzida por um capitalismo industrialmente desenvolvido, e as condições tanto técnicas como organizatórias, nas quais essa riqueza é gerada, fazem com que seja cada vez mais difícil ligar a atribuição de *status* aos mecanismos de avaliação do desempenho individual de uma maneira pelo menos subjetivamente convincente.[24] Por conseguinte, o protesto dos estudantes universitários e secundaristas poderia, a longo prazo, destruir definitivamente essa enfraquecida ideologia de legitimação e, com isso, fazer desmoronar a base, aliás frágil, de legitimação do capitalismo em fase tardia, protegida apenas pela despolitização.

[23] Cf. Flacks: "Os ativistas são mais radicais que seus pais; mas os pais dos ativistas são decididamente mais liberais do que outros pais de mesmo *status*"; "O ativismo é relacionado a um complexo de valores não ostensivamente políticos, compartilhados tanto pelos estudantes como por seus pais": "Os pais de ativistas são mais 'permissivos' do que os pais de não ativistas".

[24] Cf. R. L. Heilbronner, *The Limits of American Capitalism,* Nova York, 1966.

Este livro integra a coleção
OS PENSADORES — HISTÓRIA DAS GRANDES IDÉIAS DO MUNDO OCIDENTAL
Composto e impresso nas oficinas da
Abril S.A. Cultural e Industrial, caixa postal 2372, São Paulo