

Teorias em conflito: reflexões sobre a história e a cultura no capitalismo tardio

*José Luís Giovanoni Fornos**

Resumo

O presente ensaio reflete sobre as possibilidades da hermenêutica marxista na interpretação da história e da cultura no atual estágio do capitalismo. Tomando algumas vertentes do marxismo, expõe os conflitos teóricos entre o materialismo dialético e as filosofias de Nietzsche, Michel Foucault e Paul Ricoeur. O questionamento epistemológico proposto é se é possível hoje uma teoria da totalidade da emancipação social, capaz de responder à fragmentação identitária e a divisão material da sociedade. Para averiguar a questão, Fredric Jamenson, Walter Benjamin e Teodor W. Adorno surgem como aparatos teóricos.

Palavras-chave

Materialismo dialético; história; cultura.

Abstract

This essay discusses the possibilities of Marx's hermeneutics to interpret history and culture at the current stage of capitalism. Taking into consideration a few Marxist schools, it exposes the theoretical conflicts between the dialectic materialism and the philosophies of Nietzsche, Michel Foucault, and Paul Ricoeur. The epistemological question proposed is whether it is possible today for a theory on the total social emancipation to respond to society fragmented identity and material division. To examine the matter, Fredric Jamenson, Walter Benjamin, and Teodor W. Adorno are used as theoretical support.

Key words

Dialectic materialism; history; culture.

* Doutor em Teoria da Literatura pela PUCRS. Professor da Universidade Federal do Rio Grande – FURG.

FREDRIC JAMESON, ao afirmar que “nada existe que não seja social e histórico, em última análise, político”, retoma a tradição marxista que privilegia, em diferentes correntes, a relação entre o saber cultural e o político. O reconhecimento desse princípio, para o autor, é a única libertação efetiva contra o “sintoma da reificação e da privatização da vida contemporânea”, - estampada inclusive nas metodologias de análise. Em consequência, Jameson defende uma hermenêutica marxista, pois apenas ela oportuniza uma solução ideológica e filosófica coerentes ao dilema do historicismo. Como genuína filosofia da história, somente o marxismo pode relatar, de forma adequada, o “*mistério essencial do passado cultural*” (1992, p.18).

A opção pelo marxismo não pressupõe o recalçamento de outras concepções teóricas que venham, a seu modo, esclarecer as relações entre história e cultura. A ênfase no objeto cultural é o aspecto positivo do marxismo do autor. As formas artísticas dominantes do atual estágio do modo de produção capitalista constituem parte importante de seu tecido teórico. Combate a miséria do conteúdo de certas representações artísticas hegemônicas e suas estratégias “inofensivas”, avaliando-as como produtos emergentes de um período histórico particular. Se cada época é dominada por um gênero ou forma privilegiada cuja estrutura exprime suas verdades secretas, hoje a identidade dessa forma são o vídeo e suas manifestações correlatas. Segundo Jameson (1996, p.99):

Se adotamos a hipótese de que o capitalismo pode ser periodizado pelos saltos quânticos, ou mutações tecnológicas, através dos quais ele responde a suas crises sistêmicas mais profundas, então fica um pouco mais claro como e por que o vídeo – relacionado tão de perto com a tecnologia dominante do computador e da informação no capitalismo tardio, ou terceiro estágio do capital – pode reivindicar ser a forma de arte por excelência do capitalismo tardio.

A crítica do autor aos valores culturais da lógica pós-moderna, expressão dominante do capitalismo tardio, apóia-se na releitura do marxismo de Marx e seus principais representantes, entre os quais se destacam, entre outros, Walter Benjamin e Theodor Adorno. O autor conjuga certos postulados psicanalíticos, recusados por Adorno, com a noção de alegoria proposta por Benjamin.

A compreensão da dialética como método está na base da argumentação.¹ Contudo, a opção pelo materialismo dialético como filosofia exemplar e insuperável na interpretação dos acontecimentos demanda questionamentos: é possível que uma teoria preencha em definitivo a compreensão da relação entre homem e mundo? A capacidade auto-reflexiva atribuída à dialética materialista tem energia suficiente para dar respostas à dinâmica da história? Um leque extenso de figuras intermédias salva o poder da dialética? A forma original do estatuto epistemológico da dialética requer que figuras? Diante da dificuldade, Adorno (1993, p.133) alerta que, na evolução histórica entre vencedores e vencidos, deve-se voltar para o que não se insere nessa dinâmica e fica a meio caminho, isto é, “os resíduos e pontos sombrios que escapam à dialética”.

O alerta de Adorno leva-nos ao questionamento seguinte: os resíduos não ocupados pela totalidade dialética têm densidade suficiente para obscurecer ou alterar aleatoriamente a lógica social, movida estruturalmente pelo modo de produção? Acrescenta-se à questão, entre outras, as formulações de Nietzsche acerca da “genealogia da moral” na formação histórica. Também a psicanálise problematiza o acontecimento histórico ao fundamentar a função do inconsciente que, mediado pela lei e o desejo, gratifica o indivíduo, golpeando de forma clandestina a História concebida racionalmente.²

¹ Conforme Lukács, o materialismo dialético é o “conhecimento de si da sociedade capitalista.” Seu campo de aplicação é, sobretudo, a sociedade burguesa. Segundo o autor húngaro, “o materialismo histórico é, em primeiro lugar, uma teoria da sociedade burguesa e de sua estrutura econômica. Teoria que na época capitalista não é apenas um instrumento de conhecimento, mas também um meio de luta. Para Lukács, o materialismo histórico não pode ser aplicado da mesma maneira às formações sociais anteriores ao capitalismo.”(LUKÁCS, G. *História e consciência de classe*. Porto: Escorpião, 1974.) Segundo Adolfo Sánchez Vásquez, “a tese incontestável de que o materialismo histórico deve ter presente as distinções entre uma formação social e outra, e particularmente o que separa o capitalismo das sociedades anteriores, não é razão suficiente para limitar sua validade universal.” (VÁSQUEZ, Adolfo Sánchez. *Filosofia da praxis*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977).

² Assentam-se igualmente as chamadas teorias pós-coloniais que buscam a reformulação teórica da racionalidade moderna de origem européia, dando ênfase à voz dos povos colonizados através de grupos de intelectuais divididos entre a sua formação cultural de origem e o convívio com os territórios e as teorias desenvolvidas no espaço europeu e norte-americano. Desse grupo, destacam-se os precursores Frantz Fanon, Albert Memmi, Aimé Césaire, Leopold Senghor, Amílcar Cabral, inspiradores dos trabalhos realizados por Edward Said, Homi Bhabha, Gayatri Spivak, Stuart Hall, entre outros. Vivem uma condição identitária em que a coexistência de mais de uma cultura e território torna-se a marca propulsora de suas reflexões. Dessa paisagem singular operam-se conceitos como os de *intelectual diaspórico* e *estética diaspórica* que surgem como epistemologias multiculturais no tratamento dos produtos da cultura e da sociedade. Nesse sentido, cabe chamar a atenção para a reflexão de Homi Bhabha em torno do texto seminal de Jameson *Pós-Modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio*, escrevendo sobre a importância da relação capital-comunidade em detrimento da noção de classe como questionadora do capitalismo. Para Bhabha, “a comunidade perturba a grande narrativa globalizadora do capital, desloca a ênfase dada à produção na coletividade de classe e rompe a homogeneidade da comunidade imaginada da nação.” Para o autor, “a comunidade é o suplemento antagônico da modernidade: no espaço metropolitano ela é o território da minoria, colocando em perigo as exigências da civilidade; no mundo transnacional ela se torna o problema de fronteira dos diaspóricos, dos migrantes, dos refugiados. Todavia, o autor se permite ao questionamento quanto à eficácia pedagógica e epistêmica

Para rechaçar os acasos imprevistos pela dialética, Jameson (1992, p.93) concebe a História como “experiência da Necessidade”. Tal concepção opõe-se aos que restringem o fenômeno histórico como discurso, transformando-o em código-mestre opcional ou ainda em objeto de representação. A História enquanto experiência da Necessidade pressupõe a inexorável forma dos acontecimentos, textualizados limitadamente em virtude de uma causa original que recusa o primado tropológico nas investigações. Embora possam ser apreendidos somente por meio de seus efeitos, passando necessariamente por uma textualização prévia, para Jameson, os fatos históricos são atributos da luta de classes, descrita por Marx e Engels (1998, p.40) no *Manifesto*, em 1848:

A história da luta de classes: homem livre contra escravo, patricio contra plebeu, senhor contra servo, mestre de corporação contra artífice assalariado – em suma, opressor contra oprimido – em constante oposição um ao outro, sempre em luta ininterrupta, ora velada, ora declarada, uma luta que sempre terminou ou na reconstituição revolucionária da sociedade em geral ou na ruína comum das classes em oposição.

A leitura singular de Jameson (1992, p.18) do *Manifesto* está na atenção aos termos “velada” e “declarada”. Explorados psicanaliticamente, fundamentam o que o marxista norte-americano denomina de “doutrina do inconsciente político”. Essa doutrina é revelada quando “detectamos os traços dessa narrativa ininterrupta”, isto é, “quando trazemos para a superfície do texto a realidade reprimida e oculta dessa história fundamental.” A defesa desse pressuposto analítico não significa a recusa de outros códigos interpretativos mais especializados, porém entende que os mesmos são “estrategicamente limitados tanto por suas situações de origem quanto pelos modos estreitos ou locais pelo quais constroem ou estabelecem seus objetos de estudos”.

Outros paradigmas desafiam a escolha da luta de classes como processo formativo intermitente da História. Nietzsche recorre, por exemplo, à “genealogia da moral” que fundamenta, de forma decisiva e abrangente, teorias que se opõem ao racionalismo científico e à lógica dialética. O conhecimento histórico depende de uma profunda e exigente crítica da “origem dos valores” cuja proposição está em abolir

dessa categoria, perguntando: “Haverá uma poética da comunidade intersticial? De que forma ela se automeia, cria a sua agência?” (BHABHA, Homi. Como o novo entra no mundo: o espaço pós-moderno, os tempos pós-coloniais e as provações da tradução cultural. In: _____. *Local da cultura*. Belo Horizonte: Ufmg, 1998. O pós-colonialismo traz à teoria crítica moderna novas possibilidades de reinvenção da emancipação social, ampliando os horizontes cultural e ideológico capazes de contestar a lógica do capitalismo global e suas instituições dominantes e hegemônicas.

conceitos morais com os quais o homem é submetido socialmente. Para Nietzsche (1987, p.14):

Necessitamos de uma crítica dos valores morais, o próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão, - para isto é necessário um conhecimento das condições e circunstâncias nas quais nasceram, sob as quais se desenvolveram e se modificaram (moral como consequência, como sintoma, máscara, tartuferia, doença, mal-entendimento; mas também moral como causa, medicamento, estimulante, inibição, veneno), um conhecimento tal como até hoje nunca existiu nem foi desejado.

Nietzsche (2000, p.45) está convencido de que aquilo que o “mundo chama de virtude não é senão um fantasma formado por nossas paixões, ao qual damos um nome honesto para impunemente fazer o que quisermos.”. Toma-se o valor desses valores como dado, como efetivo, atribuindo, sem questionamento, ao “bom” valor mais elevado que o “mau”, elevado no sentido da promoção e utilidade. Com efeito, Nietzsche (1987, p.14) interroga: “E se o contrário fosse verdade? E se o ‘bom’ houvesse um sintoma regressivo, como um perigo, uma sedução, um veneno, um narcótico, através do qual o presente vivesse como que às expensas do futuro?” Segundo o filósofo, a velha filosofia não conhece em absoluto tais questões e com precárias evasivas sempre escapou à investigação sobre a “origem e a história dos sentimentos morais” (2000, p.45).

Para compreender a origem dos valores, Nietzsche recorre às categorias do esquecimento e da memória. Ambas cumprem funções exemplares na consolidação da continuidade e superação da moral. O fechamento temporário da consciência para que algo novo nasça é uma das utilidades positivas do esquecimento. A memória é “um ativo não-mais-querer-livrar-se, um prosseguir-querendo o já querido, uma verdadeira memória da vontade.” Graças à memória, o homem torna-se ele próprio, isto é, essencializa-se como sujeito “confiável, constante, necessário, também para si, na sua própria representação”.

Tecida pelo sofrimento do corpo, a memória retém o prazer do hábito que exerce uma camisa de força moral sobre o homem. Por meio de imagens e procedimentos violentos, os homens terminam “por reter na memória cinco ou seis ‘não quero’, com os quais fazem promessas”, a fim de viverem entre os beneficiados da sociedade. Segundo Nietzsche (1987, p.67), com o auxílio dessa espécie de memória, chega-se finalmente à razão: “Ah, a razão, a seriedade, o domínio sobre os afetos, toda essa coisa sombria que

se chama reflexão, todos esses privilégios e adereços do homem: como foi alto o seu preço! Quanto sangue e quanto horror há no fundo de todas as ‘coisas boas’!”

Uma crítica séria à filosofia nietzscheana implica desarmar-se dos valores, repensando sua origem. A classificação sumária de irracional ao seu pensamento resulta da incompreensão sobre o seu modo perverso de pensar, somado às declarações desmedidas. Paradoxalmente, pode-se dizer que a razão não ocupa um espaço menor em suas idéias, porque ela só aparece enquanto sintoma, produto do aliciamento do corpo que, submetido socialmente, acata uma idéia sem espaço para a “desgramatização”. Para o autor, o signo da razão decorre de um acordo terrível entre devedores e credores, pactuado pela memória e o esquecimento.³

A regulação da história pela lógica racional, habitada pelo binarismo ético, deve ser ultrapassada. A “transvaloração dos valores”, alcançada pela vontade de poder, é a solução nietzscheana para o “hábito ético constitutivo” que paralisa a reflexão.⁴ O longo processo doloroso que leva o homem à distinção do acontecimento casual do necessário, a pensar de maneira causal, a ver e antecipar a coisa distante como sendo presente, a estabelecer com segurança o fim e os meios para o fim, deve ser superado pelo esforço contínuo do pensamento, entendido, em última instância, como máquina corpórea. O corpo, embriagado historicamente, deve auto-superar-se através da arte, fonte revolucionária do ser.⁵

³ Nietzsche traduz o acordo da seguinte forma: “Jamais deixou de haver sangue, martírio e sacrifício, quando o homem sentiu necessidade de criar uma memória; os mais horrendos sacrifícios e penhores (entre eles o sacrifício dos primogênitos), as mais repugnantes mutilações (as castrações, por exemplo, os mais cruéis rituais de todos os cultos religiosos (todas as religiões são, o seu nível mais profundo, sistemas de crueldades – tudo isso tem origem naquele instinto que divisou na dor o mais poderoso auxiliar de mnemônica. Em certo sentido inclui todo o ascetismo: algumas idéias devem se tornar indelévels, onipresentes, inesquecíveis, fixas, para que todo o sistema nervoso e intelectual seja hipnotizado por essas idéias fixas – os procedimentos e modos de vida ascéticos são meios para livrar tais idéias da concorrência de todas as demais, para fazê-las ‘inesquecíveis’ (1987, p. 62.)

⁴ Gilles Deleuze afirma que Nietzsche insurge-se simultaneamente “contra a elevada idéia de fundamento que deixa os valores indiferentes à sua própria origem, e contra a idéia de uma simples derivação causal ou simples começo, que postula uma origem indiferente aos valores”. Segundo o autor francês, Nietzsche “forma o conceito novo de genealogia”, transformando-se num genealogista, e não em um “juiz de tribunal à maneira de Kant, nem um mecanicista à maneira utilitarista”.

⁵ Tomando os gregos como referência, particularmente os estudos da tragédia do século V a C., Nietzsche, em *O nascimento da tragédia*, revê posições de estudiosos que haviam sublinhado um princípio da arte grega: o apolíneo, tomando como arte da ponderação e do domínio de si. Ao apolíneo, Nietzsche contrapõe o dionisíaco, ressaltando o caráter de “excesso” e “vertigem” de sua figura. Conjugados na tragédia, esses princípios são manifestações de duas pulsões cósmicas. Apolo, deus da bela aparência e da individuação, permite a Dionísio que se manifeste. Esse, por sua vez, sendo deus da embriaguez e do dilaceramento, possibilita a Apolo que se exprima. Segundo o filósofo, ambos são imprescindíveis tal como música e mito são inseparáveis na tragédia grega. A música coral confere ao mito um significado que não pode ser alcançado com a palavra ou a plasticidade do espetáculo. Com efeito, o mito trágico, encarnado no herói, carrega toda a crueldade do mundo dionisíaco, livrando o público do desejo irreprimível, desencadeado pela música, de nele se precipitar. (In: ____ *O nascimento da tragédia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.)

Com base no pensamento de Nietzsche, Michel Foucault (2000, p. 273) afirma que essa história, produzida pela ética da racionalidade, não existe antes, mas existirá depois como “experiência ficcional”, isto é, enquanto fenômeno que se fabrica, esfarelado-se como unidade discursiva original. Desse modo, a cadeia produtiva do discurso histórico é problematizada por Foucault que observa, na descontinuidade, elemento promotor da desconstrução da causa histórica. Para o autor, “as forças que estão em jogo na história obedecem ao acaso da luta”, não se manifestando como formas sucessivas de uma intenção primordial e “surgem sempre no aleatório do singular do acontecimento”. O mundo da história efetiva conhece apenas um reino, no qual não há providência nem causa final, mas somente “a mão de ferro da necessidade que sacode o copo de dados do acaso”. O verdadeiro sentido histórico “reconhece que vivemos, sem referências nem coordenadas originárias, em miríades de acontecimentos perdidos.”

Numa dimensão utópica, as teorias em conflito podem ser superadas sob a conjunção de paradigmas díspares. Em meio às dificuldades do encontro, Marx e Nietzsche, a partir de perspectivas diferentes, pretendem a libertação humana alcançada através do domínio dos processos históricos. Elaborados sob poderosa imaginação, seus escritos anunciam a esperança.

Nos textos de juventude, Marx, embriagado pela imaginação, informa que, na sociedade comunista, sem as mazelas da divisão social do trabalho, o ser humano ocuparia, de maneira livre, diversas atividades de acordo com as suas necessidades e prazer. A utopia marxista assemelha-se, em parte, à tentativa de Nietzsche de reintegrar o homem à natureza, obedecendo aos seus “instintos”, afastando-o de uma cultura social mediada pela moralidade do costume.

Enquanto Marx condena o modo de produção capitalista, dissecando-o como estrutura que obriga o homem a submeter-se às suas leis, Nietzsche questiona o sujeito condicionado moral e culturalmente. Para Marx, o problema do homem está na forma como a sociedade está organizada; para Nietzsche, a situação deriva da maneira como o indivíduo reage e afirma-se frente às instituições sociais.

Para o pensamento nietzscheano, o homem é um ente que deve ser ultrapassado, propondo-se, de forma incessante, a superar o ser da conjuntura, a fim de buscar estados mais completos de humanização. É preciso desenvolver a intenção de sempre aumentar a distância no interior da própria alma, empenhando-se na construção de estados sempre

mais elevados. Embora partindo de perspectivas opostas, Marx e Nietzsche almejam denunciar os valores rotinizados da civilização cristã e burguesa.

A “transvaloração dos valores” através da “vontade de poder” rasura a tese originária da história preconizada pelo marxismo. Todavia, aplicada à noção de classe, oportuniza mudanças no quadro social. O conflito de classe seria suprimido a partir do reconhecimento e assunção de valores superiores à divisão material e espiritual da sociedade. Na prática, grupos em diferentes esferas de poder atuam na supressão dos valores de uma classe, fomentando um projeto universal cujo interesse envolveria a permanência do homem como sujeito histórico, espiritual e materialmente livre. A “vontade de poder” aciona a “vontade de partilhar” com o intuito de validar as relações sociais em sua totalidade. Tal utopia significa a auto-aniquilação da classe dominante em benefício da sociedade como um todo, projeto inimaginável no presente contexto, já que, segundo Adolfo Sánchez Vasquez (1977, p. 381): “A experiência histórica demonstra que quando está em perigo a existência da classe dominante, esta não vacila em recorrer às formas violentas mais extremas, inclusive o terror maciço, pois nenhuma classe social está disposta a abandonar voluntariamente o cenário da história.”

Tal conflito que afeta o homem em sua historicidade cultural e material, pertence ao funcionamento da ideologia e utopia. Para Ricoeur (1991), a história social escrita através da luta de classe, embora pertinente, possui limitações. Tal circunstância estrutural é enfraquecida epistemologicamente, pois, segundo o autor, caso as classes fossem eliminadas ou se o papel dirigente da burguesia desaparecesse, os mesmos problemas de normas, regulamentos, etc., surgiriam numa sociedade sem classes.

Nas teses sobre a História, Walter Benjamin (1985) propõe a contaminação do materialismo histórico pelo religioso a fim de rechaçar o núcleo duro daquela teoria, refinando-a à luz da tradição judaica. Sua adesão a Marx é partilhada com o teológico. Dessa forma, “o fantoche chamado materialismo histórico ganhará sempre”, podendo enfrentar qualquer desafio, “desde que tome a seu serviço a teologia.” Em outra passagem, evidencia-se o acordo “herético” na tentativa de esclarecimento dos “mistérios do passado” – expulsos pelo positivismo – como sinais alegóricos da redenção socialista:

A imagem da felicidade está indissoluvelmente ligada à da salvação. O mesmo ocorre com a imagem do passado, que a história transforma em coisa sua. O passado traz consigo um índice misterioso, que o impele à redenção. Pois não somos tocados por um sopro do ar que foi respirado

antes? Não existem, nas vozes que escutamos, ecos de vozes que emudeceram? Não têm as mulheres que cortejamos irmãs que elas não chegaram a conhecer? Se assim é, existe um encontro secreto, marcado entre as gerações precedentes e a nossa. Alguém na terra está à nossa espera. Nesse caso, como a cada geração, foi-nos concedida uma frágil força messiânica para a qual o passado dirige um apelo. Esse apelo não pode ser rejeitado impunemente. (1985, p.223)

Os termos “salvação”, “misterioso” e “secreto” funcionam como emblemas anti-racionalistas que não devem ser esquecidos pelo materialista histórico a fim de que a história seja “escovada a contrapelo”. O filósofo contrapõe-se à idéia de uma História linear, penteada numa direção única, solapando ruídos de seu edifício ao obedecer a um destino ou a uma mecânica. Essa história é a dos vencedores que, em nome do progresso, impõe aos vencidos a morte da tradição, simbolizada na luta dos oprimidos.

O ensinamento marxista da luta de classes como conceito da História não é banido por Benjamin. No entanto, reconhece que a luta pelas coisas brutas e materiais, pressuposto da qualificação existencial, deve ser pensada a partir das coisas espirituais, representadas não como “despojos” atribuídos aos vencedores, mas como figuras questionadoras da sua vitória. O passado da experiência espiritual fornece aos vencidos um papel crítico no “céu da história”. O materialista histórico precisa estar atento às mudanças provocadas por essa experiência.

A atenção do historiador materialista evita que o passado seja narrado como uma massa de fatos, aditivamente composta, cuja finalidade é o preenchimento do “tempo homogêneo e vazio”. Para tanto, deve apropriar-se das imagens do passado no momento em que elas “relampejam perigosamente”, tanto ao sujeito histórico como à própria tradição, impedindo que sejam transformados em instrumentos da classe dominante. Desde que apropriado enquanto espaço cultural de luta dos oprimidos, o passado transforma-se em bem espiritual no combate ao positivismo e à retórica do progresso, manifestações dos vencedores. Dessa forma, “o dom de despertar no passado as centelhas da esperança é privilégio exclusivo do historiador convencido de que também os mortos não estarão em segurança se o inimigo vencer. E esse inimigo não tem cessado de vencer,” alerta Benjamin.

Em *Origem do drama barroco alemão*, Benjamin (1984) recupera a noção de alegoria, acentuando o caráter temporal que lhe possibilita a expressão de algo diverso do que se pretende dizer. A alegoria traduz a História como paisagem múltipla, inaugurando e repetindo o passado como tempo presente e futuro. Contrariamente ao

conceito de totalidade orgânica de símbolo, Benjamin afirma que, na “esfera da intenção alegórica, a imagem é fragmento”. Realçar o heterônimo, o incompleto, o despedaçado traz um profundo sentido do caráter problemático e problematizador da arte, exaltado pela estética barroca. Nessa perspectiva, a ambigüidade e a multiplicidade de sentidos são os traços fundamentais da alegoria. Espécie de vertigem contra a aparência do mundo, o conhecimento alegórico estiliza a visão totalizante e teleológica da História.

Se por um lado a História é narrada como advento múltiplo pela intenção alegórica; por outro, enquanto objeto factual e discursivo, seu significado traduz-se em ruína, declínio. Com Benjamin, segundo Jameson (1985, p.63), a história ganha sentido somente “nas estações da agonia e deterioração”. A crítica benjaminiana ao positivismo histórico resulta não somente de uma conjuntura política específica, mas evoca uma tradição filosófica que fora condenada pela racionalidade instrumental. Para opor-se, o método é o da escrita alegórica que, através das imagens, enriquece o trabalho de interpretação. Tal concepção evidencia-se na leitura do quadro do pintor Paul Klee que tem trazido discussões e entendimentos múltiplos.

Na interpretação do quadro, Benjamin adverte para os perigos de uma história controlada pelo progresso técnico. Segundo o filósofo, enquanto “vemos uma cadeia de acontecimentos”, o “anjo da história” vê “uma catástrofe única, que acumula incansavelmente ruína sobre ruína e as dispersa a nossos pés.” Embora pretenda reunir os fragmentos, “uma tempestade sopra do paraíso, impedindo que o ‘anjo’ feche as asas, carregando-o para o futuro ao qual ele ‘vira as costas, enquanto o amontoado de ruínas cresce até o céu.” Para Benjamin, a tempestade avassaladora é o progresso.

Uma leitura atenta de Nietzsche, num período histórico difícil, revela a inteligência intuitiva de Walter Benjamin, pois a crítica ao cientificismo e a escrita metafórica efetuadas pelo filósofo são compartilhadas por Benjamin. Parte das idéias e o estilo nietzschenianos contagiam igualmente a obra de Adorno que condena a razão instrumental a qual, em nome da desmistificação do mito, atua como nova mitologização, expressão do domínio dos meios de produção capitalista, acentuado pela expansão tecnológica.

Adorno (1986) radicaliza a crítica ao estágio atual da sociedade capitalista, mostrando-se pessimista acerca do conhecimento e da História, já que a essência do saber produzido numa economia de mercado transforma-se em técnica para alcançar, com rapidez, a acumulação de capital:

No sentido mais amplo do progresso do pensamento, o esclarecimento tem perseguido sempre o objetivo de livrar os homens do medo e de investi-los na posição de senhores. Mas a terra totalmente esclarecida resplandece sob o signo de uma calamidade triunfal... A técnica é a essência desse saber, que não visa conceitos e imagens, nem o prazer do discernimento, mas o método, a utilização do trabalho de outros, o capital. (1986, p.19-20)

Adorno (1993) reafirma a perspectiva negativa das relações sociais de nossa época em *Minima moralia*. Para o filósofo, o traço característico de nosso período é que “nenhum ser humano, sem exceção, é capaz de determinar sua vida num sentido transparente”. Em princípio, todos são objetos, mesmo os mais poderosos, pois o “pensamento do dinheiro, com todos os conflitos que traz consigo, afeta até as mais delicadas relações eróticas e as mais sublimes relações espirituais.” Para Adorno, “não há liberdade enquanto tudo tem um preço” e, na sociedade reificada, “as coisas isentas do mecanismo de preço só existem como rudimentos lastimáveis.”

Sob os efeitos da Segunda Guerra Mundial e do Nazismo, Adorno critica a filosofia da História, formulada por Hegel, afirmando que o “todo é o não-verdadeiro”. Tal axioma desafia o espírito universal hegeliano a ser alcançado pela filosofia através da razão dialética cujo entendimento sugere a formação de um Estado Nacional forte. A sistematização filosófica adorniana pretende uma “dialética negativa” em que a unidade dos contrários não seja absolutizada a fim de que possa alcançar alguma verdade. A recusa de Adorno do pensamento identificatório, característica da dialética hegeliana, não significa o desprezo radical desse princípio, como pretendem os filósofos pós-estruturalistas. Em contraste à dissolução da unidade reflexiva do eu, a não-identidade não pode ser acatada abandonando-se o princípio da identidade. Segundo o filósofo:

Definir a identidade como correspondência da coisa-em-si com seu conceito é arrogância; mas o ideal da identidade não deve ser simplesmente descartado. Viver reclamando que a coisa não é idêntica ao conceito equivale ao anseio do conceito de se tornar idêntico à coisa. É assim que o sentimento de não-identidade contém a identidade. A suposição da identidade, a rigor, é o componente ideológico do pensamento puro, em todo o percurso até a lógica formal; mas nela se esconde também o elemento de verdade da ideologia, a garantia de que não haja nenhuma contradição, nenhum antagonismo.(1975, p.03)

O pensamento uniforme é produzido pela sociedade da mercadoria que expulsa a reflexão teórica caso não tenha um valor de troca compatível economicamente. As

sanções materiais marginalizam o conhecimento interpretativo, destituindo sua razão de existir. Contrário à consciência do saber útil, Adorno busca, num genuíno materialismo, a valorização do pensamento negativo enquanto resistência a um mundo marcado pelo econômico e pelo pragmatismo político.

Questionado acerca de sua postura frente aos acontecimentos que envolveram o movimento estudantil da Alemanha, em 1969, Adorno reafirma sua convicção acerca das relações entre teoria e prática, demonstrando a validade da teoria enquanto teoria. Em entrevista à revista *Der Epiege*, número 19, diz:

Continuo a pensar que é justamente sob os constrangimentos práticos de um mundo funcionalmente pragmatizado que devemos manter a teoria. E não é pelos eventos recentes que serei levado a me desviar do que escrevi. Jamais ofereci em meus escritos um modelo para quaisquer ações. Sou um homem teórico, que sente o pensamento teórico como extraordinariamente próximo de suas intenções artísticas. Não foi agora que eu me afastei da prática, meu pensamento sempre esteve numa relação muito indireta com a prática. A filosofia não pode, por si só, recomendar medidas ou mudanças imediatas. Ela muda precisamente à medida que permanece teoria. Penso que seria o caso de perguntar se, quando alguém pensa e escreve as coisas como eu faço, se isso não é uma forma de opor-se. Não será também a teoria uma forma genuína da prática? (Caderno Mais. Folha de São Paulo, domingo, 31 de agosto de 2003, pp.05-06)

Acusações contra uma filosofia contemplativa não fazem Adorno recuar na proposição de um conhecimento filosófico que fracassa para se projetar como reflexão crítica independente. Tal anseio deve ser repensado à luz dos acontecimentos atuais em que novos parâmetros regulam a necessidade do saber. Se o descrédito do marxismo como filosofia da história pautara as discussões recentes, contaminadas pela derrota do chamado socialismo real soviético, a fragilidade utópica do mundo capitalista globalizado devolve às teorias marxistas, em suas vertentes diversas, potencialidades críticas.

Em virtude do renascimento de postulados teóricos que balizam a reflexão política de esquerda, o capitalismo globalizado é posto em suposta revisão por seus próprios ideólogos que temem repercussões negativas com o crescimento de protestos em diferentes partes do planeta. A descoberta do caráter autofágico do capital significa sua desmistificação como utopia planetária. A fabricação do descontrole é a única racionalidade que parece balizar o funcionamento capitalista a fim de continuar produzindo riqueza material e espiritual para poucos. Nesse sentido, sua configuração

permite que as diferentes “versões” dos escritos de Marx sejam atualizadas, sem que sejam postas, por completo, no anonimato da história.

Parte dos autores mencionados, guardadas suas especificidades, respondem aos conceitos formulados por Marx e reconhecem sua importância para a compreensão das transformações sociais e o impulso de sua teoria na concepção da história. A ruptura epistemológica de Marx deriva de uma nova perspectiva da relação entre prática social e conhecimento. Para tanto, transforma o senso comum em matéria de reflexão, legitimando socialmente seu uso, renegado ideologicamente. O filósofo trouxe à superfície o que está recalcado na ordem do “não quero saber de nada disso.” Ao examinar a estrutura e o funcionamento do modo de produção capitalista, enfatizando as condições objetivas de trabalho do homem, Marx inaugura uma nova reflexão acerca da tradição econômico-filosófica, com significativos resultados para o pensamento moderno.

O filósofo francês Paul Ricoeur (1997) observa com interesse as proposições marxistas, reavaliando-as à luz da crença de que ainda seja possível, em meio às condições históricas, forjar conceitos meta-históricos que balizam as ações humanas. Além da exemplar relação entre ideologia e utopia, recorre às expressões “espaço de experiência” e “horizonte de expectativas” para fundamentar as relações entre os homens e a História. Segundo o filósofo,

Se admitirmos que não há história que não seja constituída pelas experiências e pelas expectativas de homens que agem e sofrem, ou ainda que as duas categorias tomadas conjuntamente tematizam o tempo histórico, implicamos com isso que a tensão entre horizonte de expectativa e espaço de experiência deve ser preservada para que ainda haja história. (p. 370)

As categorias “espaço de experiência” e “horizontes de expectativa”, dialeticamente compostas, fornecem, no plano histórico, a possibilidade aberta de construção e reconstrução do passado e do futuro, tendo em vista que ambas são habitadas por conteúdos que regulam o conhecimento adquirido e o sonhado. Sob seus efeitos, os homens redimensionam o passado, entrevisto como objeto móvel, mutável e retocável, perseguindo, concretamente, um futuro diferente. As duas sinalizam para a “consciência histórica”, concepção hermenêutica produtora de um mundo pensado e transformado pela humanidade, sem que aquele seja propriedade de alguns grupos. De acordo com Ricoeur (1997, p.371), “toda expectativa deve ser uma esperança para a

humanidade inteira; que a humanidade só é uma espécie na medida em que é uma história; reciprocamente, que, para que haja história, a humanidade inteira deve ser o seu sujeito, a título de singular coletivo.”

A possibilidade de uma história universal regida pelo homem, no modelo defendido por Ricoeur, não obscurece cortes, rupturas e crises, entendidas como situações da descontinuidade que garantem a permanência viva, aberta e contínua da memória histórica. No entanto, o passado da tradição continua a ter um papel importante enquanto transmissor e gerador de sentido, já que com ele é possível pensar o presente, produzindo um futuro responsável. Nesse sentido, o passado rememorado criticamente funciona como bloqueio ético para as ações humanas futuras, preservando a humanidade da tirania e da guerra.

Com base na antinomia continuidade-descontinuidade histórica, é possível repensar globalmente o estado societário atual, registrando impasses e dúvidas que o caracterizam, ao mesmo tempo, obrigando-nos a compreender renovadas paisagens que despontam, produzindo formas culturais em contraposição a outras que remontam um passado ausente. A consolidação do romance como expressão artística do capitalismo é partilhada por novos artefatos culturais, estimulados pela inovação tecnológica, provocando escalada crescente de reflexões teóricas. O cinema, o vídeo e seus correlatos, associados à informatização tecnológica, transformam as relações sociais, competindo com as antigas formas de reprodução cultural. A compreensão dessas novas formas culturais e sua relação com as demais passa necessariamente pelo entendimento das transformações que ocorrem no mundo de hoje.

Referências

ADORNO, T. W. *Dialéctica Negativa*, 1975.

_____. *Minima moralia*. São Paulo: Ática, 1993.

ADORNO, T. W. e HORKHEIMER. *Dialéctica do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.

BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

_____. Sobre o conceito de história. In: _____. *Magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

FOUCAULT, Michel. Nietzsche, a genealogia, a história. In: *Michel Foucault: arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

JAMESON, Fredric. *Marxismo e forma*. São Paulo: Hucitec, 1985.

_____. *O inconsciente político: a narrativa como ato socialmente simbólico*. São Paulo: Ática, 1992.

MARX, K. e ENGELS. *Manifesto comunista*. São Paulo: Boitempo, 1998.

NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

_____. *Humano, demasiado humano*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. *O nascimento da tragédia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

RICOEUR, Paul. *Ideologia e utopia*. Lisboa: Edições 70, 1991.

_____. *Tempo e narrativa*. V. III. Campinas; São Paulo: Papyrus, 1997.

VÁSQUEZ, Adolfo Sánchez. *Filosofia da Praxis*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.