

OS PENSADORES

ADORNO



NOVA CULTURAL

THEODOR W. ADORNO

TEXTOS ESCOLHIDOS

Consultoria: **Paulo Eduardo Arantes**

NOM1CUUUIML



Fundador
VICTOR CIVITA
(1907-1990)

Í *

Editora Nova Cultural Ltda.,
uma divisão do Círculo do Livro Ltda.

Copyright © desta edição 1996, Círculo do Livro Ltda.

Alameda Ministro Rocha Azevedo, 346 - 11® andar
CEP 01410-901 - São Paulo - SP.

Títulos originais:

*Begriff der Aufklärung
Über den Fetischcharakter in der Musik und die
Regression des Hörens (de Dissonanzen)
Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie Introduction*

Traduções: Zeljko Loparic, Andréa Maria Altino de Campos
Loparic, Edgard Afonso Malagodi, Ronaldo Pereira Cunha,
Luiz João Baraúna, Wolfgang Leo Maar

Direitos exclusivos sobre a tradução deste volume,
Editora Nova Cultural Ltda., São Paulo

Direitos exclusivos sobre "Adorno – Vida e Obra",
Editora Nova Cultural Ltda.

Impressão e acabamento: Gráfica Círculo

ISBN 85-351-0778-9

VIDA E OBRA

A HISTÓRIA da chamada Escola de Frankfurt — na qual se destacam, entre outros pensadores, Walter Benjamin, Theodor Wiesengrund-Adorno e Max Horkheimer — pode ser iniciada com a fundação do Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt, sob direção de Carl Grünberg, que permaneceu no cargo até 1927. Grünberg abria o primeiro número do *Arquivo de História do Socialismo e do Movimento Operário* (publicação que fundou em 1911), salientando a necessidade de não se estabelecer privilégio especial para esta ou aquela concepção, orientação científica ou opinião de partido. Grünberg estava convencido de que qualquer unidade de pontos de vista entre os colaboradores prejudicaria os fins críticos e intelectuais da própria iniciativa. Posteriormente, já na direção da *Revista de Pesquisa Social*, ele próprio se consideraria um marxista, porém entendendo essa posição não em seu sentido apenas político-partidário, mas em seu significado científico; o conceito "marxismo" servia-lhe para descrição de um sistema econômico, de uma determinada cosmovisão e de um método de pesquisa bem definido. Essa postura inicial de Grünberg — vinculada a uma "escola" de pensamento, mas ao mesmo tempo entendendo-a em sua dimensão crítica e como perspectiva aberta — constitui, de modo geral, a tônica do pensamento dos elementos do grupo de Frankfurt.

Entre os colaboradores da *Revista*, contam-se figuras muito conhecidas de um público mais amplo, como Herbert Marcuse (1898-1979), autor de *Eros e Civilização* e *O Homem*

Unidimensional (ou *Ideologia da Sociedade Industrial*), e Erich Fromm (1900-1980), que se dedicou a estudos de psicologia social, nos quais procura vincular a psicanálise criada por Freud (1856-1939) às idéias marxistas. Outros são menos conhecidos, como Siegfried Kracauer, autor de um clássico estudo sobre o cinema alemão (*De Caligari a Hitler*), ou Leo Löwenthal, que se dedicou a reflexões estéticas e de sociologia da arte. Ao grupo da *Revista* pertenceram também Wittfogel, F. Pollock e Grossmann, autores de importantes estudos de economia política.

ADORNO: A INDÚSTRIA CULTURAL

Theodor Wiesengrund-Adorno nasceu em 1903, em Frankfurt, cidade onde fez seus primeiros estudos e em cuja universidade se graduou em filosofia. Em Viena, estudou composição musical com Alban Berg (1885-1935), um dos maiores expoentes da revolução musical do século XX. Em 1932, escreveu o ensaio *A Situação Social da Música*, tema de inúmeros outros estudos: *Sobre o jazz* (1936), *Sobre o Caráter Fetichista da Música e a Regressão da Audição* (1938), *Fragmentos Sobre Wagner* (1939) e *Sobre Música Popular* (1940-1941). Em 1933, com a tomada do poder pelos nazistas, Adorno foi obrigado a refugiar-se na Inglaterra, onde passou a lecionar na Universidade Oxford, ali permanecendo até 1938. Nesse ano, transferiu-se para os Estados Unidos, onde escreveria, em colaboração com Horkheimer, a obra *Dialética do Iluminismo* (1947). Foi também nos Estados Unidos que Adorno realizou, em colaboração com outros pesquisadores, um estudo considerado posteriormente um modelo de sociologia empírica: *A Personalidade Autoritária*. Esta obra foi publicada em 1950, ano em que Adorno pôde regressar à terra natal e reorganizar o Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt. Entre outras obras publicadas por Adorno, antes de sua morte ocorrida em 1969, salientam-se ainda *Para a Metacrítica da Teoria do Conhecimento — Estudos Sobre Husserl e as Antinomias Fe-*

nomenológicas (1956), *Dissonâncias* (1956), *Ensaio de Literatura I, II, III* (1958 a 1965), *Dialética Negativa* (1966), *Teoria Estética* (1968) e *Três Estudos Sobre Hegel* (1969).

Para Adorno, a postura otimista de Benjamin no que diz respeito à função possivelmente revolucionária do cinema desconsidera certos elementos fundamentais, que desviam sua argumentação para conclusões ingênuas. Embora devendo a maior parte de suas reflexões a Benjamin, Adorno procura mostrar a falta de sustentação de suas teses, na medida em que elas não trazem à luz o antagonismo que reside no próprio interior do conceito de "técnica". Segundo Adorno, passou despercebido a Benjamin que a técnica se define em dois níveis: primeiro "enquanto qualquer coisa determinada intra-esteticamente" e, segundo, "enquanto desenvolvimento exterior às obras de arte". O conceito de técnica não deve ser pensado de maneira absoluta: ele possui uma origem histórica e pode desaparecer. Ao visarem à produção em série e à homogeneização, as técnicas de reprodução sacrificam a distinção entre o caráter da própria obra de arte e do sistema social. Por conseguinte, se a técnica passa a exercer imenso poder sobre a sociedade, tal ocorre, segundo Adorno, graças, em grande parte, ao fato de que as circunstâncias que favorecem tal poder são arquitetadas pelo poder dos economicamente mais fortes sobre a própria sociedade. Em decorrência, a racionalidade da técnica identifica-se com a racionalidade do próprio domínio. Essas considerações evidenciariam que não só o cinema, como também o rádio, não devem ser tomados como arte. "O fato de não serem mais que negócios — escreve Adorno — basta-lhes como ideologia." Enquanto negócios, seus fins comerciais são realizados por meio de sistemática e programada exploração de bens considerados culturais. Tal exploração Adorno chama de "indústria cultural".

O termo foi empregado pela primeira vez em 1947, quando da publicação da *Dialética do Iluminismo*, de Horkheimer e Adorno. Este último, numa série de conferências

radiofônicas, pronunciadas em 1962, explicou que a expressão "indústria cultural" visa a substituir "cultura de massa", pois esta induz ao engodo que satisfaz os interesses dos detentores dos veículos de comunicação de massa. Os defensores da expressão "cultura de massa" querem dar a entender que se trata de algo como uma cultura surgindo espontaneamente das próprias massas. Para Adorno, que diverge frontalmente dessa interpretação, a indústria cultural, ao aspirar à integração vertical de seus consumidores, não apenas adapta seus produtos ao consumo das massas, mas, em larga medida, determina o próprio consumo. Interessada nos homens apenas enquanto consumidores ou empregados, a indústria cultural reduz a humanidade, em seu conjunto, assim como cada um de seus elementos, às condições que representam seus interesses. A indústria cultural traz em seu bojo todos os elementos característicos do mundo industrial moderno e nele exerce um papel específico, qual seja, o de portadora da ideologia dominante, a qual outorga sentido a todo o sistema. Aliada à ideologia capitalista, e sua cúmplice, a indústria cultural contribui eficazmente para falsificar as relações entre os homens, bem como dos homens com a natureza, de tal forma que o resultado final constitui uma espécie de antiiluminismo. Considerando-se — diz Adorno — que o iluminismo tem como finalidade libertar os homens do medo, tornando-os senhores e liberando o mundo da magia e do mito, e admitindo-se que essa finalidade pode ser atingida por meio da ciência e da tecnologia, tudo levaria a crer que o iluminismo instauraria o poder do homem sobre a ciência e sobre a técnica. Mas ao invés disso, liberto do medo mágico, o homem tornou-se vítima de novo engodo: o progresso da dominação técnica. Esse progresso transformou-se em poderoso instrumento utilizado pela indústria cultural para conter o desenvolvimento da consciência das massas. A indústria cultural — nas palavras do próprio Adorno — "impede a formação de indivíduos autônomos, independentes, capazes de julgar e de decidir conscientemente".

O próprio ócio do homem é utilizado pela indústria cultural com o fito de mecanizá-lo, de tal modo que, sob o capitalismo, em suas formas mais avançadas, a diversão e o lazer tornam-se um prolongamento do trabalho. Para Adorno, a diversão é buscada pelos que desejam esquivar-se ao processo de trabalho mecanizado para colocar-se, novamente, em condições de se submeterem a ele. A mecanização conquistou tamanho poder sobre o homem, durante o tempo livre, e sobre sua felicidade, determinando tão completamente a fabricação dos produtos para a distração, que o homem não tem acesso senão a cópias e reproduções do próprio trabalho. O suposto conteúdo não é mais que uma pálida fachada: o que realmente lhe é dado é a sucessão automática de operações reguladas. Em suma, diz Adorno, "só se pode escapar ao processo de trabalho na fábrica e na oficina adequando-se a ele no ócio".

Tolhendo a consciência das massas e instaurando o poder da mecanização sobre o homem, a indústria cultural cria condições cada vez mais favoráveis para a implantação do seu comércio fraudulento, no qual os consumidores são continuamente enganados em relação ao que lhes é prometido mas não cumprido. Exemplo disso encontra-se nas situações eróticas apresentadas pelo cinema. Nelas, o desejo suscitado ou sugerido pelas imagens, ao invés de encontrar uma satisfação correspondente à promessa nelas envolvida, acaba sendo satisfeito com o simples elogio da rotina. Não conseguindo, como pretendia, escapar a esta última, o desejo divorcia-se de sua realização que, sufocada e transformada em negação, converte o próprio desejo em privação. A indústria cultural não sublima o instinto sexual, como nas verdadeiras obras de arte, mas o reprime e sufoca. Ao expor sempre como novo o objeto de desejo (o seio sob o suéter ou o dorso nu do herói desportivo), a indústria cultural não faz mais que excitar o prazer preliminar não sublimado que, pelo hábito da privação, converte-se em conduta masoquista. Assim, prometer e não cumprir, ou seja, oferecer e privar, são um

único e mesmo ato da indústria cultural. A situação erótica, conclui Adorno, une "à alusão e à excitação a advertência precisa de que não se deve, jamais, chegar a esse ponto". Tal advertência evidencia como a indústria cultural administra o mundo social.

Criando "necessidades" ao consumidor (que *deve contentar-se* com o que lhe é oferecido), a indústria cultural organiza-se para que ele compreenda sua condição de mero consumidor, ou seja, ele é apenas e tão-somente um objeto daquela indústria. Desse modo, instaura-se a dominação natural e ideológica. Tal dominação, como diz Max Jiménez, comentador de Adorno, tem sua mola motora no desejo de posse constantemente renovado pelo progresso técnico e científico, e sabiamente controlado pela indústria cultural. Nesse sentido, o universo social, além de configurar-se como um universo de "coisas", constituiria um espaço hermeticamente fechado. Nele, todas as tentativas de liberação estão condenadas ao fracasso.

Contudo, Adorno não desemboca numa visão inteiramente pessimista, e procura mostrar que é possível encontrar-se uma via de salvação. Esse tema aparece desenvolvido em sua última obra, intitulada *Teoria Estética*.

A OBRA DE ARTE E A PRÁXIS

Em *Teoria Estética* — nas palavras do comentador Kothe — "Adorno oscila entre negar a possibilidade de produzir arte depois de Auschwitz e buscar nela refúgio ante um mundo que o chocava, mas que ele não podia deixar de olhar e denominar". Essa postura foi extremamente criticada pelos movimentos de contestação radical, que o acusavam de buscar refúgio na pura teoria ou na criação artística, esquivando-se assim da *práxis* política. A seus detratores, Adorno responde que, embora plausível para muitos, o argumento de que contra a totalidade bárbara não surtem efeito senão os meios bárbaros, na verdade, não revela que, apesar disso,

atinge-se um valor limite. A violência que há cinquenta anos podia parecer legítima àqueles que nutrissem a esperança abstrata e a ilusão de uma transformação total está, após a experiência do nazismo e do horror estalinista, inextricavelmente imbricada naquilo que deveria ser modificado: "ou a humanidade renuncia à violência da lei de talião, ou a pretendida *práxis* política radical renova o terror do passado".

Criticando a *práxis* brutal da sobrevivência, a obra de arte, para Adorno, apresenta-se, socialmente, como antítese da sociedade, cujas antinomias e antagonismos nela reaparecem como problemas internos de sua forma. Entre autor, obra e público, a obra adquire prioridade epistemológica, afirmando-se como ente autônomo. Esse duplo caráter vincula-se à própria natureza desdobrada da arte, que se constitui como aparência. Ela é aparência por sua diferença em relação à realidade, pelo caráter aparente da realidade que pretende retratar, pelo caráter aparente do espírito do qual ela é uma manifestação; a arte é até mesmo aparência de si própria na medida em que pretende ser o que não pode ser: algo perfeito num mundo imperfeito, por se apresentar como um ente definitivo, quando na verdade é algo feito e tornado como é.

CRONOLOGIA

- 1903 – *Em Frankfurt, nasce Theodor Wiesengrund-Adorno.*
- 1914/18 – O mundo é agitado pela Primeira Guerra Mundial.
- 1921 – *Adorno conhece Horkheimer, a quem se liga por profunda amizade.*
- 1923 – *Adorno obtém o título de doutor em Filosofia com uma tese sobre Husserl.*
- 1924 – É fundado o Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt.
- 1932 – *Adorno escreve o ensaio A Situação Social da Música.*
- 1933 – Hitler é feito chanceler do Terceiro Reich. Os intelectuais de oposição são reprimidos pelos nazistas no poder. O Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt transfere-se para Genebra. *Adorno refugia-se na Inglaterra e passa a lecionar na Universidade de Oxford.*
- 1938 – *Depois de elaborar o estudo Sobre o Jazz e outros, Adorno exila-se nos Estados Unidos. Surge o seu ensaio Sobre o Caráter Fetichista da Música e a Regressão da Audição.*
- 1939 – *Publica* Fragmentos sobre Wagner. Tem início a Segunda Guerra Mundial.
- 1940/41 – *Adorno publica o estudo Sobre Música Popular.*
- 1945 – Termina a Segunda Guerra Mundial.
- 1947 – *Em colaboração com Horkheimer, Adorno escreve a obra intitulada Dialética do Iluminismo. Ambos empregam pela primeira vez a expressão "indústria cultural".*
- 1950 – *Adorno regressa à Alemanha, participa da reorganização do Instituto e publica o estudo A Personalidade Autoritária.*
- 1956 – *Adorno publica as obras intituladas Dissonâncias e Para*

a Metacrítica da Teoria do Conhecimento — Estudos sobre Husserl e as Antinomias Fenomenológicas.

1958/65 — *Divulga seus* Ensaaios de Literatura I, II e III.

1966 — *Publica a* Dialética Negativa.

1968 — *Conclui a primeira versão de* Teoria Estética.

1969 — *Falece a 6 de agosto, com 66 anos, depois de elaborar a obra* Três Estudos sobre Hegel.

BIBLIOGRAFIA

- SCHIMIDT, A. e RUSCONI, G. E.: *La Scuola di Francoforte*, De Donato editore, Bari, 1972.
- HABERMAS, ADORNO e outros: *Comunicação e Indústria Cultural*, organizado por G. Cohn, Companhia Editora Nacional e Editora da Universidade de São Paulo, São Paulo, 1971.
- ADORNO, POPPER e outros: *La Disputa dei Positivismo em la Sociologia Alemana*, Ediciones Grijalbo, Barcelona-Cidade do México, 1973.
- JIMÉNES, M.: *Adorno: Art, Ideologie et Theorie de l'Art*, Union Générale d'Éditions, 10/18, Paris, 1973.
- AXELOS, K.: *Arguments d'une Recherche*, Éditions de Minuit, Paris, 1969.
- SLATER, PHIL: *Origem e Significado da Escola de Frankfurt*, Zahar Editores, Rio de Janeiro, 1978.
- KOTHE, F. R.: *Benjamin & Adorno: Confrontos*, Editora Atica, São Paulo, 1978.

CONCEITO DE ILUMINISMO¹

(Em parceria com Horkheimer)

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",² 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

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

2 Voltaire, *Lettres Pkibosophiques XI*/, *Oeuvres complètes*, Ed. Garnier, Paris, 1879, vol. XXII, p. 118. (N. do A.)

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".¹

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 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 explo-

1 Bacon, *In Pnásic of Knomkdge. MáalUaneous Tracts Upon Human Pkúosophy, The Works of Frtmcis Bacon*, ed. Basil Montagu, Londres, 1825, vol. I, pp. 254 s. (N. do A.)

ração 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.¹ 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".² Portanto, nenhum mistério há de restar e, tampouco, nenhum desejo de revelação.

O desenfeitiçamento do mundo é a erradicação do animismo. Xenófanos zomba dos muitos deuses, por serem eles semelhantes aos homens, que os produziram, no que estes têm de accidental 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

1 Cf. Bacon, *Nooum Organum*, op. cit., vol. XIV, p. 31. (N. do A.)

2 Bacon, *Valerius Terminus of the Interpretation of Naturi. Miscellaneous Tracts*, op. cit., vol. I, P. 281. (N. do A.)

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, qualidade, 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 apego às 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.¹ 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.² 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 Edipo 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 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 diferen-

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

2 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.)

tes 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*¹ 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 cultivar *une idole d'echelle*.² 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?"³ 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

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

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

3 Bacon, *Advancement of Learning*, op. cit., vol. n, p. 126. (N. do A.)

científico da epistémica, anula-se a justificação que uma vez lhe fora dado 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 epopeias 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, Apoio guia o sol, Hélios 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'."¹

"Ó, Zeus, pai Zeus, é teu o domínio do céu e teu olhar

1 Gén 1, 26. (N. do A.)

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."¹ "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."² 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. Em face da 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. E 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

1 Archilochos, fr. 87. Citado por Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, vol. n. Primeira parte, Leipzig, 1911, p. 18. (N. do A.)

2 Sólon, fr. 13, 25 s., *op. cit.*, p. 20. (N. do A.)

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 semelhante 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 na 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 parece numa matéria única, o objeto científico se petrifica e o rígido ritual de antigamente aparece como maleável, pois ainda substituíam uma coisa pela outra. O mundo da magia ainda continha diferenças, cujos traços desapareceram, até mesmo da forma da linguagem.¹ 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 pelo primitivo a si mesmo, tal como fazem os neuróticos;² onde não há separação radical entre pensamento e realidade, não pode haver "superestimação de processos psíquicos em face da realidade". A "confiança inabalável na possibilidade de dominação do mundo",³ que Freud anacronicamente atribui à feitiçaria, 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.

1 Cf., p. ex., Robert H. Lowie, *An Introduction to Cultural Anthropology*, Nova York, 1940, pp. 344-5. (N. do A.)

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

3 *Op. cit.*, p. 110. (N. do A.)

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 arrasadora 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, pára 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 ima-

nência, 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 dominação 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 antetempo 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 europeia percorreu o seu caminho. A abstração, ferramenta do iluminismo, comporta-se diante de seus objetos como o destino, cujo conceito é por ela mesma 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 Hegel¹ 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.² O maior de todos os deuses gerou-se no mundo desses primeiros burgos, ondéōiēi 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, cons-

1 *Phänomenologie des Geistes*, loc. cit., p. 424. (N. do A.)

2 Cf. W. Kîrfel, *Geschichte Indien*, in *Propyläenmoeltgeschichte*, vol. DI, pp. 261 s. e G. Glotz, *Historie Crique*, vol. I, in *Histoire Ancienne*, Paris, 1938, pp. 137 ss. (N. do A.)

tituído por homens que cuidam dos bois, ovelhas e porcos, e por serviçais. À noite, tendo avistado do seu castelo o campo 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".¹ A generalidade dos pensamentos, 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 antemundo 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 excluía reciprocamente, tanto a um deus subterrâneo como a um deus de luz,² assim como os deuses do Olimpo cultivam 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 indifferenciação do princípio religioso que, nas mais antigas

1 G. Glotz, *op. cit.*, p. 140. (N. do A.)

2 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.)

fases conhecidas da humanidade, era venerado como *numa*. 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 em face do membro singular isolado. O grito de terror que acompanha a experiência do insólito fica sendo o seu nome. Ele fixa a transcendência do desconhecido diante do 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 uma árvore, mas um testemunho de um outro, como sede do *mana*, a linguagem exprime a contradição de algo ser ele próprio e ao mesmo tempo algo diferente de si próprio, idêntico e não idêntico. 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

1 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 *VAnnée Sociologique*, 1902-3, p. 100. (N. do A.)

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,¹ 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, exhibe 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

1 Cf. Westermarck, *Ursprung der Moralbegriffe*, Leipzig, 1913, vol. I p. 402. (N. do A.)

valem como membros de uma equação. A justiça perece no direito. O xamanista esconjura o perigoso pela sua imagem. Seu instrumento é a igualdade. E 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 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 reproduzibilidade 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. No mais das vezes, ela se posta decerto do lado do qual recebe o nome. Platão banuiu 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.¹ 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, já 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

1 Cf. no décimo livro da *República*. (N. do A.)

como espiritual, como externalização do *mana*. É isso que faz a sua aura. Enquanto expressão da totalidade, a arte se arvora em dignidade do absoluto. As 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".¹ A separação entre imagem e signo é, no sentido da sua doutrina, "completamente superada por cada apresentação singular da arte".² 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. E 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, de encontrar imediatamente na palavra, como se dava no antetempo, 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

1 *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, quinta seção, in *Werke*. Primeira parte, vol. H, p. 623. (N. do A.)

2 *Op. cit.*, p. 626. (N. do A.)

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 supraterras, 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 emanção do *mana*, já se eleva 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 submetidos, 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.¹ 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

1 Cf. E. Durkheim, *De quelques formes primitives de classification*, UAnnée sociologique, vol. IV, 1903, pp. 66 ss. (N. do A.)

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 exhibe 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,¹ 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 g^ara 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. A unidade entre coletividade e dominação manifesta-se antes naquela universalidade

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

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. Diante do iluminismo, os conceitos estão como *rentiers* perante os trastes 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",¹ 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,² 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 desenfeitado 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

1 Hubert e Mauss, *op. cit.*, p. 118. (N. do A.)

2 Cf. Tünnies, *Philosophische Terminobgie, in Psychologisch-Soziologische Ansicht*, Leipzig, 1908, p. 31. (N. do A.)

Deus, o finito como infinito, a mentira como verdade. O penhor da salvação está na recusa de toda a 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",¹ não é imunizado, pela soberania do conceito abstrato, contra as seduições 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, 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 conscietexto do processo global de negação — a totalidade em sistêiQa^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,

¹ Hegel, *op. cit.*, p. 65. (N. do A.)

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."¹ 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 iluminismo² deixou de lado a exigência clássica de pensar o pensamento — da qual a filosofia de Fichte é o desenvol-

1 Edmund Husserl, "Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie", in *Philosophie*, Belgrado, 1936, pp. 95-97. (N. do A.)

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

vimento 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, 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 ateu, 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 delinea 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 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 em face dos 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 ima-

gem 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 conceituai assume, na sua naturalidade límpida, o caráter luminoso que o antemundo atribuiu aos demônios. Sob o/tīÇulp 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 câibra 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 antetempo 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 textura de fins daquela autoconservação. A proposição de Espinosa "*Conatus sese conseroandi primum et unicum virtutis est fundamentum*"¹ 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

1 *Ethica*. Parte IV. Propôs. XXII Corol. (N. do A.)

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 conhecimento 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 volatilizou 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 vegetativa constituía para a civilização o perigo absoluto. Os modos de comportamento 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 indivisível esforço e que justamente por isso inspirava um indivisível pavor. A recordação viva do antetempo, 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 imediatamente 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 produção simples e a Caríbides 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 entretanto. 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 recalavam cada vez mais decididamente o mito, o medo perante a natureza incompreendida e ameaçadora, consequência 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 do 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 antetempo, de cujo seio se separou penosamente, que seu próprio passado vivido se converte para ele no antetempo 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",¹ sobretudo aquilo de que o próprio Ulisses participou, "tudo quanto os argivos e troianos sofreram na arrasada Tróia pela vontade dos deuses".²

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 espírito arranca a existência da natureza. Se as sereias sabem de tudo o que se passou, elas exigem o futuro como preço disso e a promessa 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 %/força de resistir a outros poderes de dissolução. Mas a s«aução das sereias é assim mesmo forte

1 *Odisséia*, XII. (N. do A.) Trad. Jaime Bruna, Cultrix, 1968. (N. do T.)

2 Op. cit., XD. (N. do A.)

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, 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 antemundo. 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 natmral 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 independên-

cia ao servo que trabalha a coisa".¹ 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 pôde 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 antropológicamente 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 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 subjugar-la. A uniformização da

1 *Phimomologie des Geistes*, op. cit., p. 146. (N. do A.)

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 renfraçadores 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 embruteassem e se distanciassem da verdade. A impotência dos trabalhadores não é apenas uma finta dos dominantes, mas a consequência lógica da sociedade industrial, na qual finalmente se transformou o fado da antiguidade, 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 abrande, 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 estropeia 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 insepará-

veis. 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 consequências 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 impotência, cresce até o incomensurável, juntamente com a capacidade de suprimir para sempre toda miséria. E 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 consequência 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 consequência, 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 antetempo, 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 pensa[^] 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 *hybris*. 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 em face da 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 de cunho coletivista, para se tornarem seus donos.¹ 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.

"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 which this end can be achieved... We must draw on all the resources to which access 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.)) ^

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, diante de semelhante possibilidade, o iluminismo a serviço do presente transforma-se no total engano das massas.

TEXTOS DE THEODOR W. ADORNO

Traduções de Luiz João Baraúna,
revista por João Marcos Coelho
(O Fetichismo na Música e a Regressão da Audição),

Wolfgang Leo Maar
*(Introdução à Controvérsia Sobre o
Positivismo na Sociologia Alemã).*

O FETICHISMO NA MÚSICA E A REGRESSÃO DA AUDIÇÃO¹

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 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 dionisiaca 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

1 Traduzido do original alemão: "Ueber Fetsichcharakter Fetsichchrakter in der Musik und die Regression des Hoerens", em *Dissorunzen*, Goettingen, 1963, Vandenhoeck und Ruprecht, pp. 9-45.

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. Em vez 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 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, entretenimento, 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 — manifestou 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 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

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

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 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".¹

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 Már-sias, verberado pelo moderado Apoio. O programa ético-musical de Platão possui a característica de uma ação de purificação ática, de uma campanha de saneamento de estilo espartano. A 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

1 *Loc. cit.*, p. 399.

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.

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 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 a 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 enal-

tecidas, 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 em face do esporte ou da 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 ca-

mas 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 consequência, 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 consequência de suas demandas objetivas inerentes, e a padronização dos sucessos se efetua mais abaixo, de modo a não atingir 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 dis-

tinções 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 primas-

donas, 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 importância 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 letrados 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 sim-

plesmente 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".¹ 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. E neste quiproquó específico que consiste o

1 Das *Kapital*, edição popular Viena-Berlim, 1932, tomo I, p. 177.

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 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 conjugai 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 ocultamente 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 nuances pseudo-individuais. Se contestamos a validade do gosto na situação atual, é muito fácil compreender de que se compõe a 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 de 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. E 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 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 frequência, da qual são exemplos 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 imponentia que se perderia inexoravelmente se houvesse grande riqueza de vozes e instrumentos. Diante do 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 disc-jóqueis 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 em face dos 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 *Dreitnaederlhaus*. 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 feitichização 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 virtuosos 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 sintoma 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 enquête sobre as relações dos ou-

vintes, 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.¹ 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 desagradá-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 nexos causais, 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

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

mediação de maneira alguma se subtrai à conjectura 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 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 tranquilo, 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 necessidade 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, absolutamente, 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 frequência 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 apreendida 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 em face da 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 ameaçado-

ramente próximas, e além disso obtêm lucro no prazer de sentirem-se sócios dos empreendimentos do Sr. *Kannitvers-tan* 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. E-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 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 concen-

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

tração 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 Benjamin sobre a apercepção de um filme em estado de distração também vale para a música ligeira. O costureiro *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. E 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"¹¹ 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 multicolor, 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. De maneira nenhuma 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 desentonação 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 desagrade 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 em face dos 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 consequência que também a música inferior seja ouvida com consciência intranquã. 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 consequência 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

consequente, 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 congar-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 consequências 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 bri-lho 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 síncope, 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. E tímido e inibido, talvez não tenha sucesso com o sexo oposto, em todo caso quer conservar-se na sua esfera singular. Tenta isto como radioamador. 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 radioamador, 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 radioamadores 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 radioamador. 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 a menor resistência 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 consequência, 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 entusiasmados 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. E 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 — a expensas de vim 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, decerto, o vi-

gor, 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 produções 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 uma 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 "mu-seológicos", 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. Em face da audição regressiva, a música em sua totalidade começa a assumir um aspecto curioso e cômico. Gasta 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 "moderninhos", 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 inabaliável 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 consciência 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 in-

contestável que o seu material é tirado da audição regressiva. Poder-se-ia até pensar que na música de Mahler esteja sistematicamente 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 em face de tais poderes.

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

INTRODUÇÃO À CONTROVÉRSIA SOBRE o POSITIVISMO NA SOCIOLOGIA ALEMÃ¹

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,² Ralf Dahrendorf lamenta ter a discussão carecido, "em geral, daquela intensidade que seria apropriada às diferenças de concepção efetivamente presentes".³ Em consequência, alguns dos participantes da discussão criticaram "a ausência de tensão entre as duas comunicações principais e entre os seus relatores".⁴ Diante disto, Dahrendorf sente "a ironia de tais concordân-

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

2 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. Por que, apesar disto, são considerados positivistas, o texto o explicitará.

3 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 Luchterhand, Darmstadt und Neuwied, 1972, p. 145.

4 *Loc. cit.*

cias"; 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.¹ 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 sociologia 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 me-

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

diante 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 correlatar, 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".¹ E certo que, em consequência, as posições não excluiriam discussão e argumentos, as diferenças na natureza da argumentação contudo são tão profundas, "que é preciso duvidar se Popper e Adorno são capazes de concordar quanto a um único procedimento sequer, com cujo auxílio permitir-se-iam decidir suas diferenças".² 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

1 Dahrendorf, *loc. cit.*, p. 150.

2 *Loc. cit.*, p. 151.

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 diante de 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 ao 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 auto-reflexão crítica do entendimento, sua limitação e sua correção, mas inadvertidamente de acordo com o modelo popular, que sobre especulativo imagina aquele que pensa futilmente sem

compromisso, justamente sem autocrítica lógica e sem confrontação com as coisas. A partir do desmoronamento do sistema hegeliano, e talvez como sua consequência, 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. Diante disto, mais força do que o argumento *tu quoque* 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 ontológica* para uma razão subjetiva.² 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 em frente do idealismo lhe são bem mais próximos do que é a teoria crítica: hipostasiam ao controle científico o sujeito cognos-

1 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.)

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

cente, se bem que não mais como sujeito criador, absoluto, mas ainda como o *topos noeticos*¹ 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."² Clareza, porém, corresponde unicamente à consciência subjetiva. No espírito cientificista, Wittgenstein sobrecarrega de tal 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

1 Local determinado do conhecimento. (N. do T.)

2 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 4.112, Frankfurt, 1960 (1963), pp. 31 s., citado pela tradução portuguesa de J. A. Giannotti. (N. do T.)

do cientificismo na mediação de facticidade e conceito; dissociados, ambos tornam-se logicamente inconciliáveis. É menos sustentável a precedência absoluta do evento singular em frente das "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 hipostasias 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 dominante 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 conceituai. 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 do 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 contrange em benefício dos fatos efetivamente uma contradição lógica. "Por que", pergunta Albert, "novas idéias não deveriam igualmente ter uma chance de se confirmarem?"¹ 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 dialética do iluminismo, não pode ser incondicionalmente suposto como a suprema objetividade. Eis o foco da controvérsia.

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

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 *arkhe*. 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 accidental 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 é 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,¹ 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 sin-

1 Vide Helmut F. Spinner, "Wo warst du Plantion? Ein kleiner Protest gegen eine 'grasse Philosophie'", em *Saziale Welt*; Revista 2/3, ano 18, de 1967, pp. 174 ss.

guiar, 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.¹ 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 membros. De modo geral, todo singular precisa, para viver, tomar sobre si uma função e aprende a ser grato enquanto tem uma."²

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 su-

J Albert, *loc. cit.*, p. 194, nota 1.

2 Theodor W. Adorno, vocábulo Sociedade, em *Evangelisches Staatslexikon*, Stuttgart 1967, coluna 637.

ficientes 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';¹ 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 científicas. Contudo, uma vez eliminado da ciência, os fenômenos são atri-

1 "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.)

buídos 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 modelos dos dados sensíveis da teoria mais antiga do conhecimento. Neles se manifesta algo que eles mesmos não são.¹ 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

1 Vide Max Horkheimer, *loc. cit.*, pp. 20 s.

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. E certo que deste modo não se logrou o desiderato de uma análise lógica do conceito de totalidade¹ como desprovido de contradição objetiva da totalidade. Mas a análise livraria o recurso da totalidade da crítica de arbitrariedade decisória.² 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 *khoris* dos fatos, mas, como sua mediação, lhes é imanente. A totalidade, numa formulação provocativa, é a **SH** cidade 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 positivista 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.

1 Albert, "O mito da razão total", em *A Disputa do Positivismo...*, pp. 197 s.

2 *idem, ibid.*, p. 199.

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.¹ 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 con-

¹ *Idem, ibid.*, p. 207, nota 26.

vertida 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".¹ A diferença entre a visão dialética da totalidade, e a positivista, se aguça justamente porque o conceito 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 o mais gerais possível, 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, sa-

1 Adorno, vocábulo Sociedade, *loc. cit.*, coluna 639.

tisfazendo-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 diante da constituição antagonica da sociedade, e também diante da imanente contradição de racionalidade e irracionalidade, precisa partir para a crítica à sociedade sem *metábasis eis állo gértos*, sem outros meios 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.¹ Conforme sua argumentação, não apenas o objeto do conhecimento é mediatizado pelo sujeito, como, aliás, reconhece

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

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 traspasar 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 nenhuma intencionalidade dos que dele se utilizam. Reduz a um mesmo conceito coisas essencialmente irreduzíveis 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.¹ 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 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

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

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 em frente das ciências singulares díspares, prejudica 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".¹ 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*

1 Agora em Max Horkheimer, *Teoria Crítica*, tomo H pp. 82 ss.

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 fim, o *factfinding*, 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 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 tetos 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 lima, 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 enrijece 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 subjetiva, 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*, 0 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*.¹ Wittgenstein pre-

1 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.

cisava 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 consciência 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. 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

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, à custa da coisa deificada.

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 constitui-se também em sacrifício. Através das malhas escapa o que no objeto não é conforme ao 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 o que não é conforme à 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 rea-

lidade 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 consequência 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.¹ Em seguida a uma observação de Peter Ludz, Dahrendorf atentou para a utilização equívoca que dele fora feita. Em Popper ele significa, sem nenhuma 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

1 A vigésima primeira tese de Popper encena, numa universidade abstrata, algo como um denominador comum entre ambos. *Vide* Popper, "Die Logik der Sozialwissenschaften" CA (lógica das ciências sociais), em *A Disputa do Positivismo...*, p. 119.

desta"; de qualquer maneira, o co-relator já havia esclarecido o equívoco.¹ 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 acordo 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

1 Inicialmente de 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.).

argumentação torna-se questionável assim que supõe a lógica discursiva em face do conteúdo. Na *Ciência da Lógica* Hegel quase não argumentou no sentido referido; na introdução 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".¹ 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.² Apesar de permitir "exames acerca de tais conexões fáticas",³ 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 conceituai. 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

1 Popper, "A lógica das ciências sociais", em *A Disputa do Positivismo...*, p. 106.

2 Vide Albert, "Im Rücken des Positivismus?" ("Pelas costas do positivismo?"), *ibid.*, pp. 286 s.

3 *Id.*, *ibid.*, p. 288.

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.¹

O conceito de sociedade, especificamente 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. E

1 Vide Juergen Habermas, "Gegen einen Positivistisch halbierten Rationalismus" ("Contra um racionalismo dividido pelo positivismo"), em *A Disputa do Positivismo...*, p. 249.

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 consequência 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 à custa 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",¹ 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,² 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 substituísimos 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, sem dispor autologicamente as categorias de verdadeiro e falso conforme

1 Popper, *A Lógica da Investigação Científica*, Tübingen, 1966, p. 63.

2 "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.

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,¹ 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".² 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)".³ 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 sobre as 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 superestimar o alcance efetivo da "tolerância política da discussão livre" na ciência. A forçada despreocupação diante de 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,

1 Vide o texto acima, pp. 11 s.

2 E. Durkheim, *Sociologia e Filosofia*, Frankfurt, 1967, p. 141.

3 Popper, "A lógica das ciências sociais", em *A Disputa do Positivismo...*, p. 113.

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".¹ Ao que corresponde a comunicação de Popper, apesar de pleitear que: "É inteiramente errôneo supor que a objetividade da ciência depende da objetividade do cientista".² 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".³ A confiança em que posições muito diver-

1 Habermas, "Teoria analítica da ciência e dialética", *ibid.*, pp. 178 s.

2 Popper, *ibid.*, p. 112.

3 Id.

gentes 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 contraditórios, não ultrapassam o âmbito destes. Quanto 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 admi-

nistradores 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 entrelaçada com a sociedade real, seguramente qualquer uma pode ser alvo de abuso ideológico ou manipulação; mas o positivismo, como toda tradição cético-nominalista,¹ presta-se especialmente à manipulação ideológica em virtude de sua indeterminação de conteúdo, seu procedimento ordenador, e finalmente a preferência pela certeza em face da 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 científico* 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 antiidealisticamente 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.² Albert replica: "É sua intenção" — de Habermas — "declarar o sadio entendimento humano, ou, numa ex-

1 Vide Max Horkheimer, "Montaigne e a função da 'Skepsis'" em *Teoria Crítica*, tomo II, loc. cit., p. 220 *passim*.

2 Vide Habermas, "Contra um racionalismo dividido ppio positivismo", em *A Disputa do Positivismo*.

pressão 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?"¹ 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 oblíqua*, em sua própria consequência. Nisto cobram todas as proibições em que o cientificismo se aguçava até o recente desenvolvimento da "filosofia analítica", porque se realizam à custa do conhecimento. O conceito de coisa mesma não reanima, como pretende Albert, "determinados preconceitos" ou mesmo a precedência da "origem" espiritual em face do "rendimento", no que aliás o positivismo não é tão imponente na marcha da sociologia. A concepção popperiana citada por Albert, em consequência de que teoremas "podem ser entendidos como tentativas de aclarar os traços estruturais da realidade",² não dista tanto assim do conceito daquela coisa mesma. Popper não renega, como a seu tempo fez Reichenbach, a tradição filosófica. Critérios tais como o da "relevância"³ ou da "força explicativa",⁴ que não deixa de interpretar posteriormente

1 Albert, "O mito da razão total", *ibid.*, p. 204.

2 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.

3 Popper, "A lógica das ciências sociais", em *A Disputa do Positivismo...*, p. 114.

4 *id.*

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 Kōnig e Schelsky na Alemanha, prefeririam eliminar. A mentalidade fechada a toda estrutura objetiva da sociedade estrepece 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, 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. E 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 científicista. 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 positivismo conforme seus representantes 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 ver-

dade 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 offact* e das validades ferre *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",¹ 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 conhecimen-

1 Habermas, "Teoria analítica da ciência e dialética", *3rid.*, p. 158; Vide também texto mais acima.

j tos; 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".¹ A sociologia tem a ver apenas periféricamente 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 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

1 *Id., ibid.*, p. 480.

detalhes sólidos, que purificam os fatos de todo etéreo acréscimo conceituai. 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 rapida-

mente 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;¹ a antiga controvérsia com Benjamin acerca da interpretação dialética de fenômenos sociais movimentava-se em torno da mesma questão:² 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, em face da 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 fenômenos singulares que expressam o universo são muito mais substanciais do que se fossem somente seus representantes lógicos. De acordo com a ênfase 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

1 Vide Adorno e Ursula Jaerisch, "Notas acerca do conflito social contemporâneo", em *Sociedade, Direito e Política*; Neuwied e Berlim, 1968, pp. 1 ss.

2 Vide Walter Benjamin, *Correspondência*, Frankfurt, pp. 782 ss.

de lei. Já não mais detém a forma do "sempre que... então" mas sim do "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 provenientes 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.¹ 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. Frequentemente 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".² A aparente

1 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.

2 Wittgenstein, *Tractatus*, 4.21.

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.¹ 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 observador. 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",² permanece bem recuada em face do 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".³ O

1 Vide Popper, "A lógica das ciências sociais", *loc. cit.*, p. 105.

2 *Id.*, *ibid.*, p. 108.

3 *Id.*, *ibid.*, pp. 105 s.

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 à custa 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 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 em face da 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 iní-

cio, 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 postulado 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 estranhamente¹ 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

1 Wittgenstein, *Tractatus*, 2.021.

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",¹ 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

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

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 Primeira 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 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 decifratória 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 *dejuicy 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.¹ 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 neobárbara com aspectos de sociologia da 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 aca-

1 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 muito 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 pretensão 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 consequente. 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 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.

so 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 preexistente. 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 em face da 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 à custa 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 diante de tais modelos.¹ Mas a controvérsia propriamente se oculta em seu conceito da com-

1 Albert, "O mito da razão total", *loc. cit.*, p. 207.

probabilidade 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 sódo-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 sociológico, defendendo por isto o *aperçu*, então o postulado supõe aquela separação estrita entre coisa e método, alvo do ataque da dialética. Quem tendonasse alcançar 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 reimpresso 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 fenómeno 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 fenómeno de cultura de massa — o que está em jogo na teoria do sujeito do jazz — ou a capacidade de vinculação dos teoremas com outros fenómenos mais próximos aos critérios usuais, tais como o *cloum* 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 fenómenos 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 fenómeno. A construção pode recorrer a experiências sociais muito abrangentes, como a da integração da sociedade em sua fase monopolista 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,¹ 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

0 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

1 Vide Wellmer, *loc. cit.*, p. 15.

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 desespirtualizado.¹ Um pensamento a serviço do funcionalismo converte-se num pensamento de funcionários em si. Virtualmente o espírito desespirtualizado deveria se conduzir *ad absurdum*, por fracassar ante 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 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

1 No ápice do racionalismo filosófico, Pascal distingue com ênfase dois tipos de espírito, o *esprit de géométrie* 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 raí -ralidade.

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 positivista 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".¹ Mas tudo que não é resolvido pe-

1 Wittgenstein, *Tractatus*, 4116.

los 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 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 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 abismai, 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 diante disso, 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:¹ pois não "há" nenhuma com a concisão requerida pela existência daquele.

1 Vide Wellmer, *loc. cit.*, p. 8.

Pela sua renúncia a exemplos, se impõe implicitamente 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 redescobrimo-as com o efeito da *derrière 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'".¹ 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 consequências 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

1 *Id.*, p. 10.

servem de fundamento para todas as outras proposições da ciência".¹ 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 iam 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*)² 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 pressuposto 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 em face de itens mais concretos. Nesta medida a sociologia não pode

1 *Id.*, p. 14.

2 *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.)

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 determinado 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.¹⁰ que este efetua na esfera

1 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, tomou-se autônomo perante a 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 identificados.

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 dominante 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 fi-

losofia. 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 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 em face do 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 Babbitt, 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 *Qiebt 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 dentificistas. 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 diante de 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 em face da *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 pela 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 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 erro-

neamente, não tem referência a uma formulação determinada deste problema, motivo por que quase não se pode julgá-lo: uma afirmação de tom abrangente, mas isenta de riscos". 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*", *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* calculado em conformidade com relações de efeito, não se atribui a função crítica que pretende exercer, mas adota o conheci-

mento 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 em face da 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 ontológicos 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, quer como bênção das mesmas, são elevados 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 fenómeno 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 apresentação 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 face do conceito liberado, a acentuação da teoria crítica ante o 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 nenhuma 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 aceita 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 à 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",¹ 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.² 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 despreço pela filosofia e pelos procedimentos por esta permeados. Também Albert, analogamente a Popper, parece abrir mão das normas proibitivas.³ 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 sa-

1 Wellmer, *loc. cit.*, p. 1Z.

2 *Id.*, pp. 23 s.

3 Albert, "Pelas costas do positivismo?", *loc. cit.*, p. 268.

tisfaçam suas exigências, ele se vê obrigado a se contentar com indicações, alusões e metáforas".¹ Contudo, a teoria dialética não pratica nenhum culto da razão total; mas a critica. A altivez ante 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 agente de todo progresso. O ideal da racionalização técnica progressiva, inclusive da ciência, desautoriza as representações 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

1 Albert, "O mito da razão total", *loc. cit.*, p. 233.

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 posicionai 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, em face da não questionada autoridade do empreendimento científico.

I

I

L

ÍNDICE

ADORNO — Vida e Obra	5
Cronologia	13
Bibliografia	15
Conceito de Iluminismo (Em parceria com Horkheimer)	17
O Fetichismo na Música e a Regressão da Audição	65
Introdução à Controvérsia sobre o Positivismo na Sociologia Alemã	109